

DIPARTIMENTO
DI FILOSOFIA



SAPIENZA
UNIVERSITÀ DI ROMA

Tesi di dottorato in Filosofia
Sapienza — Università di Roma

**SENTIERI VERSO LA MODERNITÀ: LE PROSPETTIVE
APERTE DALL'ANTI-PASCAL DI VOLTAIRE**

Simon Pietro Calisti
Curriculum A

Supervisor:
Daniele Guastini
Anna Lisa Schino

XXXIII ciclo

A Laura,
alla mia famiglia
e a mio zio Ubaldo, al
quale la filosofia avrà
dato coraggio

Indice

Ringraziamenti	iii
Lista delle abbreviazioni	v
Avvertenza	vi
Introduzione	vii
i. In viaggio tra sentieri sconnessi e affollati crocevia	vii
i.ii Fluidità e vitalità di un panorama storiografico complesso	xii
i.iii La ragione e le sue declinazioni: un altro sguardo sulla modernità	xvi
i.iv Piano dell'opera	xxi
1. Genesi di un'antitesi: alle origini dell'Anti-Pascal di Voltaire	1
1.1 All'ombra di giansenisti, libertini e gesuiti	1
1.2 Consacrazione di un poeta irriverente	7
1.3 Epica e lotta al cristianesimo	18
1.4 Come si diventa ciò che si è: Voltaire in Inghilterra	27
1.5 Dalle <i>Letters concerning the English Nation</i> alle <i>Lettres philosophiques</i> : la genesi dell'anti-Pascal	40
2. Voltaire di fronte alle <i>Pensées</i> : questioni filologiche, biografiche, filosofiche	60
2.1 Le <i>Remarques</i> voltairiane del 1734, del 1742 e del 1778 come Anti-Pascal	60
2.2 Le <i>Pensées</i> di Pascal: nascita e problemi di un'opera incompiuta	66
2.3 Voltaire e i volti di Pascal	75
2.4 Razionalizzazione dell'uomo e affrancamento dal teologico: l'Anti-Pascal di Voltaire come percorso filosofico verso un'idea di modernità	89
3. Il cristianesimo passa al contrattacco: le prime repliche alle <i>Lettres philosophiques</i> e all'anti-Pascal (1735-1741)	161

3.1	Voltaire davanti ai suoi predecessori: brevi note sulla ricezione delle <i>Pensées</i> fino al 1734	161
3.2	Tra asperità gianseniste ed eredità cartesiane: le <i>Lettres servant de réponse aux Lettres philosophiques</i> di Jean-Baptiste Molinier	168
3.3	Un cattolico zelante e patriottico: Pierre François Le Coq de Villeray de Rouër e la <i>Réponse ou critique des Lettres philosophiques</i>	183
3.4	Descartes o Locke? L'inizio della diatriba Boullier-Voltaire	195
3.5	«Mon adversaire, et celui de tous les philosophes»: conflitti ideologici nella <i>Défense de Pascal</i> di Boullier	209
4.	La ragione e le sue sfide: le problematiche del moderno nelle ultime reazioni all'Anti-Pascal (1751-1775)	252
4.1	Alcune considerazioni su sviluppi e contaminazioni dell'apologetica di fronte all'avanzata dei <i>philosophes</i>	252
4.2	Ammaestrare e ammansire: funzione regolamentatrice della religione e oscurità della ragione nell'analisi dell'anti-Pascal di Louis Charpentier	269
4.3	Una apologia rapsodica di Pascal: le note anti-voltairiane di Chauffepié nel <i>Nouveau Dictionnaire historique et critique</i>	282
4.4	La ragione sfida la ragione: il capovolgimento valoriale della dialettica <i>lumières/ténèbres</i> in Gauchat	290
4.5	Declinazioni della razionalità: l'ultima opposizione di Boullier a Voltaire	309
4.6	Una riabilitazione della <i>philosophie moderne</i> ? Le osservazioni <i>sui generis</i> di Savérien	315
4.7	Il dialogo impossibile: il <i>Voltaire parmi les ombres</i> di Charles-Louis Richard	323
5.	Conclusione	340
	Bibliografia	348
	Indice analitico	381

Ringraziamenti

In questi ultimi tre anni ho contratto debiti di riconoscenza con diverse persone che hanno, ciascuna a suo modo, contribuito alla realizzazione del presente lavoro.

Ringrazio il professor Daniele Guastini per la benevola considerazione che, fin dal nostro primo incontro in occasione della mia laurea magistrale — della quale fu correlatore —, ha riservato alla mia persona e agli studi che all'epoca conducevo sotto la guida di Carlo Borghero: è stato lui, ben prima del sottoscritto, a scorgere le potenzialità di quello che sarebbe diventato il progetto definitivo della tesi di dottorato. A lui va tutta la mia gratitudine.

Ringrazio la professoressa Anna Lisa Schino, con la quale ho iniziato tre anni fa un proficuo percorso di lavoro più volte gratificato dalle sue gentili attestazioni di stima per il presente lavoro. A lei il fondamentale merito di avermi costantemente spinto a migliorare questo testo — sempre nel pieno rispetto delle mie libertà interpretative —, soprattutto quando, per ingenuità o supponenza, mi illudevo di aver raggiunto senz'altro i miei scopi. A lei va tutta la mia riconoscenza.

Un ringraziamento speciale va al professor Carlo Borghero, persona generosa oltre che prezioso maestro, che anche in questi ultimi tre anni, seppur formalmente conclusosi il precedente rapporto professore-studente, ha continuato a dispensarmi fondamentali consigli e, soprattutto, a considerarmi un'importante risorsa nel nostro comune campo di indagine. Spero con questo lavoro di essere riuscito, almeno in parte, a ripagare la sua fiducia.

Ci tengo a ringraziare il professor Antony McKenna, conosciuto di persona qualche anno fa e con il quale, a pochi mesi dalla conclusione di questa tesi, ho stretto, invero quasi casualmente, una fruttuosa corrispondenza telematica. La sola consapevolezza di aver suscitato l'interesse di uno studioso così rinomato, mi ha spronato a riprendere in mano il mio lavoro e a migliorarlo il più possibile.

Ringrazio la professoressa Silvia Berti, che da subito ha guardato con interesse al mio progetto di ricerca e che, con sorprendente gentilezza e disponibilità, mi ha fatto dono di un suo prezioso contributo critico poi rivelatosi di estrema importanza.

Ci tengo a ringraziare anche la professoressa Candida Carella, che si è gentilmente offerta di rivedere e correggere la mia iniziale e imperfetta stesura dell'indice analitico.

Un sentito ringraziamento anche alla dott.ssa Elisabetta Tamburini, responsabile della biblioteca di Villa Mirafiori, e alla sua collega dott.ssa Paola Zenobi, per la premurosa operosità con la quale sono riuscite, in più di un'occasione, ad agevolare e semplificare il mio lavoro.

Il mio pensiero non può non correre, infine, al professor Marco Ciucci, il quale, negli anni spensierati e incerti del ginnasio, ha saputo seminare insegnamenti che oggi sembrano aver dato il loro frutto.

Lista delle abbreviazioni

Voltaire:

- Best.D* Correspondence and Related Documents, *OCV*, voll. 85-135
- LansLettr* Lettres philosophiques, édition critique avec une introduction et un commentaire par Gustave Lanson. Nouveau tirage revu et complété par André M. Rousseau, 2 voll., Didier, Paris 1964
- Letters* Letters Concerning the English Nation, ed. N. Cronk, Oxford University Press, Oxford, 1994
- M* Oeuvres complètes de Voltaire, ed. L. Moland, Garnier, Paris 1877-1885
- OCV* Oeuvres complètes de Voltaire, Voltaire Foundation, Oxford 1968-
- SVEC* Studies on Voltaire and the Eighteenth Century

Pascal:

- OC* Oeuvres complètes, ed. J. Mesnard, Desclée de Brouwer, Paris 1964-

Altri:

- RHLF* Revue d'Histoire Littéraire de la France

Avvertenza

Tenuto conto delle complessità editoriali dell'Anti-Pascal di Voltaire, strutturato in più serie di *Remarques*, si avvisa che in questo studio con l'espressione «anti-Pascal» (in minuscolo) si farà riferimento alle cinquantasette *Remarques* contenute nelle *Lettres philosophiques*, mentre con «Anti-Pascal» (in maiuscolo) si intenderà l'unione delle *Remarques* del 1734 con almeno una delle restanti due serie (1742, 1778) o, in generale, l'intero progetto nella sua triplice articolazione.

Per quanto riguarda le *Remarques* del 1778 si è seguito il testo dell'edizione delle *Oeuvres complètes* edito dalla *Voltaire Foundation*, che ha però il difetto di presentarle senza numerazione, rendendo difficile per il lettore capire a quali ci si stia riferendo: per ovviare a questo problema si è scelto di far riferimento alla numerazione presente in VOLTAIRE, *Lettres philosophiques*, par Raymond Naves, Classiques Garnier, Paris 1956.

Introduzione

i.i *In viaggio tra sentieri sconnessi e affollati crocevia*

L'equazione tra pensiero filosofico settecentesco e Illuminismo è stata a lungo accettata e data per scontata, anche in virtù del successo che hanno riscosso alcuni testi che hanno narrato, nei primi decenni del secolo scorso, la storia della filosofia. Paradigmatico, a tal riguardo, può essere considerato il libro di Ernst Cassirer *Die Philosophie der Aufklärung*¹, che ha rappresentato anche un fulgido esempio di tentativo di sintesi di una realtà complessa come quella della cosiddetta filosofia dei Lumi, della quale lo stesso Cassirer, guidato da un finalismo di ispirazione neo-kantiana, ha preteso mettere in luce fin dal titolo la sostanziale omogeneità. Tale impostazione ha continuato nel tempo a raccogliere adesioni tra gli studiosi, anche quando, pur andando incontro ad evidenti incongruenze cronologiche, gli albori dell'Illuminismo sono stati retrodatati agli ultimi decenni del XVII secolo². Ora, lo storico non dovrebbe mai dimenticare che la Storia, inclusa quella della filosofia, è una costruzione futura di ciò che un tempo non era passato bensì presente. Partire da questa constatazione, per certi versi banale, significa guardare con sospetto a quelle narrazioni che pretendono di rinvenire una finalità e una sistematicità nelle vicende umane, ignorando — o fingendo di ignorare — il fatto che esse si svolgono nel regno del fortuito e sovente dell'irrazionale.

In osservanza a quello che dovrebbe essere il vero lavoro dello storico, il quale, come notava saggiamente Tullio Gregory, non ricerca semplificazioni ma semmai complicazioni³, il presente

¹ E. CASSIRER, *Die Philosophie der Aufklärung*, Mohr, Tübingen 1932.

² Cfr. Y. BELAVAL, *Le siècle des Lumières*, in *Histoire de la philosophie*, 3 voll., Encyclopédie de la Pléiade, Gallimard, Paris 1969-1974, vol. 2, pp. 601-608, in particolare, p. 601: «Au plus probable, le XVIII^e siècle se situerait entre 1685 et 1785, à peu près entre Newton, Locke, Bayle qui ouvrent le siècle et Kant qui en résout et dépasse, pour la plupart, les difficultés philosophiques»; tale approccio è riproposto in E. BRITO, *Philosophie moderne et christianisme*, Uitgeverij Peeters, Leuven-Paris, Walpole 2010, p. 225.

³ Cfr. T. GREGORY, *Vie della modernità*, Le Monnier Università, Firenze 2016, p. 17: «Si vuol solo invitare a non creare delle fittizie realtà storiche come contenitori di esperienze omogenee. Disarticolare e complicare piuttosto che unificare e semplificare appare essere compito proprio dello storico».

studio aspira a documentare l'opposizione in Francia al cosiddetto Anti-Pascal di Voltaire lungo tutto l'arco del XVIII secolo, tentando non solo di colmare una lacuna della storiografia — che non ci risulta si sia mai interessata ad un'analisi globale e organica delle risposte alle *Remarques* voltairiane dirette contro Pascal —, ma anche di offrire un contributo a tutta una serie di opere storiografiche che da almeno tre decenni, mediante un approccio più accurato ai testi dell'apologetica cristiana, stanno rimodulando e, appunto, complicando l'immagine stereotipata e monolitica del preteso secolo dei Lumi⁴. Tale disamina dovrebbe altresì riuscire — seguendo l'esempio di contributi critici⁵ che hanno ben colto, secondo però linee interpretative estranee alle nostre, l'importanza di un conflitto ideologico gravido di risvolti sul nostro presente — ad attestare all'interno del XVIII secolo un duplice processo di strutturazione della modernità. Quello di modernità è, come noto, un concetto difficilmente definibile e che si presta a molteplici interpretazioni, potendo applicarsi quasi indifferentemente ad una pluralità di epoche storiche. La modernità sarà da noi qui intesa non solo come coacervo di valori quali laicità, tolleranza e autodeterminazione, ma soprattutto, in senso più ampio, come atteggiamento di fronte a questioni esistenziali primarie che riguardano ancora oggi noi 'post-moderni' — rapporto tra individui, tra individuo e Dio, dell'individuo con la vita, la morte e l'esistenza tutta —, e la cui travagliata genesi sembra aver trovato nel XVIII secolo formulazioni originali ma non sempre valorizzate nella loro reciproca influenza. La complessità del progetto imponeva una preliminare riduzione del campo di indagine, ed è per questo che si è scelto di concentrare l'attenzione sulla polemica più duratura e sotto certi aspetti più affascinante portata avanti da Voltaire per tutto l'arco della sua esistenza, quella contro Pascal, che, forse non del tutto

⁴ Lo studio dell'apologetica cristiana ha radici più antiche e va fatto risalire almeno al libro classico di A. MONOD, *De Pascal à Chateaubriand. Les défenseurs français du christianisme de 1670 à 1802*, Alcan, Paris 1916 (rist. anast. Slatkine, Genève 1970), seguito da R.R. PALMER, *Catholics and Unbelievers in Eighteenth Century France*, Princeton University Press, Princeton 1939. Per studi più recenti che vanno nella direzione di un approccio plurale del XVIII secolo cfr. A. PRANDI, *Cristianesimo offeso e difeso. La sfida libertino-illuministica al cristianesimo e i tentativi di risposta apologetica in uno studio analitico inteso a valutarne il significato culturale e politico*, il Mulino, Bologna 1975; W.R. EVERDELL, *Christian apologetics in France, 1730-1790. The Roots of Romantic Religion*, The Edwin Mellen Press, Lewiston/Queenston 1987; AA.VV., *Ragioni dell'anti-illuminismo*, a c. di L. Sozzi, Edizioni dell'Orso, Alessandria 1992; ID., *Nuove ragioni dell'anti-illuminismo in Francia e in Italia*, Slatkine, Pisa, ETS-Genève 2001; P. VERNIÈRE, *Lumières ou clair-obscur?*, Puf, Paris 1987; M. COTTRET, *Jansénismes et Lumières. Pour un autre XVIII^e siècle*, Albin Michel, Paris 1998; D. MASSEAU, *Les ennemis des philosophes. L'antiphilosophie au temps des Lumières*, Albin Michel, Paris 2000; D.M. MCMAHON, *Enemies of the Enlightenment. The French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity*, Oxford University Press, New York 2001; AA.VV., *Christianisme et Lumières*, «Dix-huitième siècle», XXXIV, 2002, a c. di S. Alberta-Coppola e A. McKenna; O. FERRET, *La Fureur de nuire: échanges pamphlétaires entre philosophes et antiphilosophes (1750-1770)*, SVEC, 2007:03; L.J. CONNORS, *Dramatic battles in eighteenth-century France: philosophes, anti-philosophes and polemical theatre*, SVEC, 2012:07; S. ALBERTAN-COPPOLA, *Réponses chrétiennes à la critique des Lumières*, Société française d'étude du dix-huitième siècle, Paris 2013; A.M. MATYTSIN, *The Specter of Skepticism in the Age of Enlightenment*, Baltimore, Johns Hopkins University Press 2016; AA.VV., *Dictionnaire des anti-Lumières et des antiphilosophes (1715-1815)*, sous la direction de Didier Masseau, 2 voll., Champion, Paris 2017; D. EDELSTEIN, e A.M. MATYTSIN (edited by), *Let there be Enlightenment. The Religious and Mystical Sources of Rationality*, John Hopkins, Baltimore 2018; AA.VV., *Illuminismo. Storia di un'idea plurale*, Carocci, Roma 2019; V. FERRONE, *Il mondo dell'Illuminismo. Storia di una rivoluzione culturale*, Einaudi, Torino 2019.

⁵ Cfr. Z. STERNHELL, *Les anti-Lumières. Du XVIII^e siècle à la guerre froide*, Fayard, Paris 2006, soprattutto p. 14, pp. 16-17 e pp. 118-184.

casualmente, apre e chiude — nel 1734 e nel 1778 — la sua carriera filosofica. Le due differenti concezioni della modernità da noi prese in esame nel presente studio saranno da una parte quella deducibile dalla proposta razionale e laica — o meglio, anticristiana — propugnata da Voltaire a partire dalla pubblicazione delle *Lettres philosophiques*, e dall'altra quella articolata dagli autori che si sono opposti al suo Anti-Pascal, facente leva sull'accordo tra ragione e fede, ovverosia, più nello specifico, tra cartesianesimo e cristianesimo. È convinzione di chi scrive che nella frammentaria formulazione dell'Anti-Pascal, diluita in tre serie principali di *Remarques* pubblicate rispettivamente nel 1734, nel 1742 e nel 1778, trovi espressione il nucleo fondamentale della proteiforme proposta filosofica di Voltaire⁶, e che nelle critiche a quel pensiero possano essere rintracciate una visione del mondo e una concezione dell'uomo che, al pari di quelle ereditate dalla straordinaria lezione filosofica di Voltaire, non smettono ancora oggi di esercitare la loro influenza sulle nostre esistenze.

Nelle tre sezioni che compongono l'Anti-Pascal, qualitativamente e quantitativamente differenti tra loro, Voltaire ha tentato come noto di opporsi soprattutto all'antropologia e alla teologia pascaliane, colpevoli a suo avviso di restituire un'immagine dell'uomo e del divino inaccettabile e irricevibile, contraria a quei valori — soprattutto laicità, uso critico della ragione e tolleranza — che già nel 1734, all'epoca della pubblicazione delle *Lettres philosophiques*, si configuravano come il fulcro di un messaggio filosofico che in seguito diventerà rappresentativo di un certo modo di declinarsi del polifonico movimento delle *Lumières*. Attraverso le *Remarques* composte contro alcuni frammenti delle *Pensées*, Voltaire, al netto delle pur evidenti oscillazioni del suo pensiero, ha inteso restituire all'uomo la consapevole accettazione della sua appartenenza alla sfera naturale, posta a sua volta sotto l'egida di un deismo che, oltre a garantire l'ordine morale, poteva liberare l'uomo dalle angosce esistenziali in cui la nozione di peccato e gli insondabili decreti del Dio biblico rischiavano di precipitarlo. Dapprima su pressione di esigenze intime e personali, e più tardi su sollecitazione di eventi legati ai rigurgiti dell'opposizione tra potere regio e giansenismo, l'attacco sferrato da Voltaire al cattolicesimo e alla cupa teologia di Giansenio, come vedremo, ha inizialmente assunto i tratti di una lotta contro il cristianesimo che, sia nell'iniziale forma del componimento poetico che in quella più matura del romanzo o del trattato, non poteva non scontrarsi con l'ingombrante pensiero di Pascal. Attraverso l'assunzione e la valorizzazione della filosofia di Locke e della fisica newtoniana, assimilate soprattutto a partire dal soggiorno inglese del 1726-1728, Voltaire ha progressivamente articolato la sua proposta filosofica — scandita nel 1734 ma i cui prodromi potevano rinvenirsi già in alcune sue produzioni letterarie precedenti — in chiave anti-cartesiana e anti-pascaliana. Col rifiuto

⁶ Tutt'altra cosa è, ci sembra, pretendere che dalle tre serie di *Remarques* possa emergere una coerente visione del mondo. In tal caso emergono effettivamente tutte le carenze strutturali delle note voltairiane evidenziate da Richard Paris nella sua introduzione all'edizione critica dell'*Éloge et Pensées de Pascal* di Condorcet e Voltaire: cfr. VOLTAIRE, *OCV*, t. 80A, p. 57.

del cartesianesimo, considerato nelle *Lettres philosophiques* — ma anche in qualche testo precedente⁷ — una tappa importante ma ormai obsoleta del progresso filosofico-scientifico, e col rigetto pressoché totale delle *Pensées* di Pascal, nelle quali rinveniva una visione dell'uomo e del divino oscura e pessimista, Voltaire si dimostrava sostenitore e promotore di una concezione della modernità ben definita, le cui basi erano una religiosità razionale e anticristiana avallata dalle scoperte scientifiche newtoniane, e un'antropologia ispirata alla filosofia di Locke, ritenuta in grado di aprire nuove strade verso una migliore comprensione e valorizzazione dell'essere umano⁸.

Ora, parallelamente alla narrazione filosofica anti-cartesiana e anticristiana veicolata da Voltaire e più in generale, a partire soprattutto dalla pubblicazione dell'*Encyclopédie*, da diversi esponenti del 'partito' dei *philosophes*, sembra possibile documentare nel XVIII secolo un recupero del cartesianesimo e del pensiero di Pascal da parte di apologeti e cosiddetti *anti-philosophes* che andava nella direzione di una differente concezione della modernità, intesa non come affrancamento dal teologico, ma come tentativo di coniugare la ragione filosofica con la religione cristiana. Gli autori in questione, le cui opere saranno analizzate nella seconda metà del presente studio, raramente sono stati valorizzati, complici anche le differenti impostazioni storiografiche dei critici che si sono occupati di loro, le quali, per motivi diversi, hanno reso complesso rinvenire i punti di forza dei loro scritti. Il *De Pascal à Chateaubriand* di Albert Monod, ad esempio, analizzando circa novecentocinquanta volumi appartenenti all'apologetica, difficilmente sarebbe stato in grado di riconoscere e soppesare l'effettivo valore di opere apparentemente secondarie: il giudizio espresso su la *Religion défendue* di Deschamps, secondo Monod «trop mal défendue pour nous arrêter»⁹ — e tuttavia, come vedremo, di fondamentale importanza nella genesi dell'anti-Pascal di Voltaire —, lo dimostra chiaramente. Si tratta però di un caso tutt'altro che isolato. Il pionieristico ma ormai datato libro di Robert Palmer su cattolici e miscredenti nella Francia del Settecento¹⁰, pur avendo l'innegabile merito di aver richiamato l'attenzione sugli oppositori dei *philosophes*, non solo sembrava muoversi ancora all'interno della prospettiva di Cassirer che faceva del XVIII secolo *tout court* il secolo dell'Illuminismo, ma non riusciva nemmeno ad offrire un'analisi complessiva e

⁷ Nella prefazione alla *Henriade* dedicata alla regina d'Inghilterra Voltaire aveva già relativizzato il valore filosofico di Descartes descrivendolo come «the greatest philosopher in Europe, before Sir Isaac Newton appeared» (VOLTAIRE, *OCV*, t. 2, *Henriade*, p. 296).

⁸ Ovviamente non può essere sottostimata l'influenza, anche sul pensiero di Voltaire, delle opere di Malebranche — tenute in gran considerazione fino almeno al soggiorno inglese e poi rispolverate negli anni di Ferney —, le quali, come noto, fornirono a Voltaire la base filosofica per una concezione razionale del divino. Su questo punto cfr. Cfr. R. POMEAU, *La religion de Voltaire*, Nizet, Paris 1956 (nouvelle édition revue et mise à jour, Nizet, Paris 1969, p. 98 e p. 415). D'ora in poi citeremo da questa edizione aggiornata.

⁹ A. MONOD, *De Pascal à Chateaubriand*, cit., p. 296.

¹⁰ R.R. PALMER, *Catholics and Unbelievers in Eighteenth Century France*, op. cit.

soddisfacente degli autori da lui analizzati. Anche lo studio di David Finch del 1940¹¹, pur se innovativo e utile per una iniziale ricognizione dei testi composti contro l'Anti-Pascal, era nondimeno troppo scarno e succinto per permettere una comprensione profonda delle opere prese in esame. Il più recente e fondamentale lavoro di Arnoux Straudo¹², invece, per quanto erudito e di capitale importanza per l'analisi della fortuna di Pascal nel Settecento, lasciava costantemente emergere a nostro avviso l'impressione di sottostimare le opere apologetiche composte in difesa di Pascal, lette attraverso il filtro dell'apologetica pascaliana e inevitabilmente accusate di tradire l'antropologia e la teologia delle *Pensées*.

Oggi, ci sembra, non ci si può più accontentare di descrivere l'opposizione all'Anti-Pascal nei termini di uno scontro impari tra Voltaire e qualche oscuro e ampolloso difensore del cristianesimo come ha fatto ad esempio nel 1970 Mario Sina, il quale ha parlato di una critica «impotente ad una controposta globale, destinata ad insabbiarsi in minuzie da non dirsi»¹³. Contro tutte queste letture parziali o limitanti emerge la necessità di rileggere le opere degli autori scesi in lizza contro Voltaire inquadrandole nel loro preciso contesto storico, mettendo finalmente in risalto le peculiarità, la radicalità e la profondità delle loro proposte filosofiche, nella convinzione che un'analisi più approfondita di questi testi possa far emergere, seppur da una prospettiva dichiaratamente polemica, i punti di frizione della narrazione filosofica dei *philosophes* e, più nello specifico, di Voltaire. Nell'ottica di questi difensori del cristianesimo, come vedremo, grande importanza era riservata al cartesianesimo, il quale ai loro occhi manteneva intatto quel carattere di innovatività che già gli era stato riconosciuto dai suoi primi sostenitori nel XVII secolo — avendo fatto piazza pulita, tramite il rigido dualismo ontologico delle *res*, di quelle concezioni vitalistiche ereditate dal Rinascimento che la sempre più fascinosa filosofia di Locke, professando l'inconoscibilità dell'intima natura delle sostanze, rischiava di riproporre. Ma c'è di più. Proprio in virtù di questo 'agnosticismo' ontologico, la filosofia di Locke poteva non solo aprire la strada ad una concezione puramente materialistica dell'essere umano — si pensi alla nota questione della materia pensante avanzata nell'*Essay concerning human understanding* —, ma anche far guadagnare terreno ad un pensiero scettico, il pirronismo, parimenti osteggiato dall'apologetica cristiana, e la cui determinante presenza nel preteso secolo dei Lumi e della Ragione è stata recentemente valorizzata¹⁴. In questo senso la narrazione polemica e le note accuse rivolte dall'apologetica ottocentesca al pensiero dei *philosophes*, un tema

¹¹ D. FINCH, *La critique philosophique de Pascal au XVIII^e siècle*, Dissertation in Romance Languages, Philadelphia 1940.

¹² A. STRAUDO, *La Fortune de Pascal en France au XVIII^e siècle*, Voltaire Foundation, Oxford 1997.

¹³ M. SINA, *L'Anti-Pascal di Voltaire*, Vita e Pensiero, Milano 1970, p. 33. La recentissima edizione critica delle *Lettres philosophiques* curata dalla *Voltaire Foundation* mette abbastanza bene in luce, relativamente alle prime cinquantasette *Remarques* di Voltaire, l'importanza di alcune puntuali notazioni critiche di Molinier, Le Coq de Villeray e Boullier che andavano a correggere e rettificare alcune semplicistiche formulazioni storico-filosofiche voltairiane.

¹⁴ A.M. MATYTSIN, *The Specter of Skepticism in the Age of Enlightenment*, cit., soprattutto pp. 163-165.

sul quale avremo modo di tornare, sembra affondare in questo contesto le sue radici: il caso di Joseph de Maistre, il quale come noto agli inizi del XIX secolo contrapporrà la filosofia metafisica di Descartes e Malebranche al filone di pensiero empirista e criptomaterialista che da Bacon e Locke era proseguito in Francia con Voltaire, Condillac e Condorcet, lo dimostra esemplarmente.

i.ii *Fluidità e vitalità di un panorama storiografico complesso*

Con sempre maggiore acribia e competenza sembra ormai emergere tra i critici la necessità di tornare a soppesare l'effettiva capacità ermeneutica di alcuni schemi storiografici un tempo molto apprezzati ma che, assumendo il messaggio propagandistico di Voltaire e dei *philosophes* come punto di partenza per una interpretazione e comprensione generali della filosofia illuministica e del pensiero filosofico settecentesco¹⁵, hanno finito col semplificare troppo un panorama storiografico di gestazione della modernità in cui fu determinate la commistione di elementi eterogeni e sincretistici. Come ha messo in luce J. B. Shank in un ampio volume, lo stesso collegamento tra Locke e Newton con il movimento illuministico nel processo di definizione della modernità, a lungo accettato senza riserve, a ben vedere sembra essere debitore di una lettura storiografica che ha valorizzato una specifica interpretazione, quella, cioè, rinvenibile nelle *Lettres philosophiques* di Voltaire e in seguito confermata nel *Discours préliminaire* di d'Alembert¹⁶. Le *Lettres philosophiques*, insomma, avrebbero creato una genesi di un Illuminismo, facendo leva sull'opposizione tra la filosofia empirista di matrice britannica promossa da Bacon e Locke e il razionalismo metafisico cartesiano — in una ricostruzione per certi versi *ad hoc* nella quale appare eloquente il silenzio di Voltaire sull'empirismo francese di Gassendi¹⁷. Partendo da questo assunto, la nostra analisi tenterà di documentare due modelli di pensiero che nel XVIII secolo si sono dati battaglia. Da una parte la concezione della modernità incarnata da Voltaire e dai *philosophes*, definitasi, come abbiamo già accennato, in chiave deista o atea e attraverso l'emancipazione della ragione da una visione dell'uomo orientata cristianamente; dall'altra la concezione di apologeti e *anti-philosophes*, per i quali il cartesianesimo, attraverso massicce commistioni con il pensiero di Sant'Agostino e Malebranche, poteva fornire un

¹⁵ Cfr. ad esempio P. GAY, *The Enlightenment: an Interpretation. The Science of Freedom*, Knopf, New York 1969, p. 130: «[...] in the deification of Newton, the Enlightenment of the philosophes and the age of the Enlightenment were at one»; P. CASINI, *Introduzione all'Illuminismo. Da Newton a Rousseau*, Laterza, Roma-Bari 1973, *Premessa*, p. xi: «Seguendo la traccia fornita dagli stessi *philosophes* nei loro schizzi della genealogia dei lumi, si è voluto porre l'accento sulla componente scienziata del pensiero settecentesco»; D. BREWER, *The Voltaire effect*, in *The Cambridge Companion to Voltaire*, edited by Nicholas Cronk, Cambridge University Press, Cambridge 2009, p. 207: «His [di Voltaire] brief stay in the capital before his death was a moment of celebration, an apotheosis that helped fix in cultural memory the image of the *philosophe* that would endure as synonymous with Enlightenment».

¹⁶ J.B. SHANK, *The Newton Wars & the Beginning of the French Enlightenment*, The University of Chicago Press, Chicago 2008, in particolare pp. 12-17 e p. 21.

¹⁷ Cfr. *Letters, Introduction*, pp. xvii-xviii.

solido apparato metafisico utile a dimostrare l'accordo tra filosofia e religione e tra ragione e fede, opponendo un argine, al tempo stesso, all'empirismo lockeano. A tal riguardo è stato scritto:

Proclamant l'hétéronomie fondamentale de l'homme, les représentant des anti-Lumières aspirent à l'inscrire définitivement dans un ordre naturel, sociétal, religieux ou cosmique. Ils affichent ainsi leur refus de la modernité dans la mesure où celle-ci est marquée par l'abandon du tout religieux. Plusieurs apologistes s'ouvrent aux sciences modernes, durant les vingt dernières années du XVIII^e siècle et sont même disposés à entretenir un dialogue avec les philosophes déistes ou théistes, mais ils critiquent la rationalité scientifique lorsque celle-ci est entièrement séparée d'une représentation religieuse de l'homme et du cosmos¹⁸.

L'idea che la caratteristica fondamentale del XVIII secolo fu l'abbandono della metafisica classica¹⁹ appare oggi superata e abbondantemente smentita, perlomeno in Francia, dalla ingente produzione di opere ostili al monologo propagandistico dei *philosophes*, le quali vanno concepite non solo come *risposte* ad uno specifico *modus philosophandi* che, influenzato dalla filosofia empirista inglese, tendeva a concepire le grandi narrazioni metafisiche come ormai desuete, ma come *proposte* filosofiche ben strutturate che si pretendevano razionalmente fondate, nostalgicamente rivolte ai fasti dei grandi sistemi metafisici — in particolare cartesiani e malebranchiani — del secolo precedente²⁰.

L'opposizione all'Anti-Pascal di Voltaire, condotta da teologi, apologeti e filosofi spesso ancora oggi poco noti, si è declinata in modi differenti e, in virtù della sua estensione temporale, ha risentito dei mutamenti occorsi nei diversi periodi storici in cui si è concretizzata. E così nel 1735, a ridosso della pubblicazione delle *Lettres philosophiques*, un accanito avversario di Voltaire come David-Renaud Boullier, il quale aveva assistito con sospetto alla — secondo lui presunta — evoluzione filosofica di Voltaire, poteva denunciare quelli che lui reputava i grossolani errori di un poeta che si era indebitamente immischiato in questioni teologiche e filosofiche, rivendicando una più corretta valutazione delle filosofie di Descartes e Locke, entrambe secondo lui svilite dall'interpretazione superficiale e inaccurata di Voltaire. Lo stesso poteva dirsi di altri due precoci critici di Voltaire, Jean-Baptiste Molinier e Pierre François Le Coq de Villeray de Rouër, i quali, sempre nel 1735, seppur sprovvisti dello spessore filosofico di Boullier, avevano altrettanto alacramente segnalato la presunta incompetenza dell'autore delle *Lettres philosophiques* — anche secondo loro improvvisamente divenuto filosofo dopo il breve soggiorno oltre la Manica — difendendo il valore della filosofia cartesiana, anche da loro considerata quella maggiormente in grado di conciliare le esigenze della ragione con quelle della religione e di fugare le derive materialistiche che una certa interpretazione della filosofia di Locke rischiava di avallare. Condorcet ha icasticamente condensato

¹⁸ AA.VV., *Dictionnaire des anti-Lumières et des antiphilosophes*, cit., voce *Anti-Lumières*, p. 85.

¹⁹ Y. BELAVAL, *Le siècle des Lumières*, cit., p. 602.

²⁰ AA.VV., *Dictionnaire des anti-Lumières et des antiphilosophes*, cit., *Introduction*, p. 25.

in una celebre formulazione la sorpresa, lo sconcerto e l'astio di questi primi oppositori dell'anti-Pascal, affermando: «on fut scandalisé de voir un poète, un laïque, oser juger Pascal»²¹.

Appena una quindicina di anni dopo questo quadro subiva alcune sensibili modificazioni, intaccando l'apparente staticità di questa contrapposizione. A metà del XVIII secolo, in un periodo di fermento editoriale inaugurato dalla pubblicazione dell'*Encyclopédie* che favorì la diffusione del pensiero dei *philosophes*, la strategia oppositiva dei difensori del cristianesimo scesi in lizza contro l'Anti-Pascal si andò adeguando a quella dell'avversario da confutare, del quale furono adottati e condivisi il vocabolario e la forma letteraria. Fu questa una tendenza tipica dell'intero movimento apologetico settecentesco, in particolare francese, del quale sembra possibile affermare che, pur non possedendo caratteristiche facilmente sussumibili e sintetizzabili in uno schema interpretativo omogeneo, ha proposto, perlomeno fino alla metà del secolo, l'utilizzo di Descartes contro Locke, mentre nella seconda metà, in un contesto in cui Descartes era ancora tenuto ben presente, un progressivo avvicinamento delle posizioni religiose a quelle filosofiche²². A partire orientativamente dal 1751, insomma, si assistette ad una commistione sempre più invasiva tra il linguaggio dei *philosophes* e quello degli apologeti della religione cristiana, i quali, come ha mostrato Didier Masseau in un suo interessante articolo, erano non solo mossi dalla necessità di adeguarsi al linguaggio degli avversari — diffusosi in maniera sempre più capillare —, ma anche di salvaguardare un patrimonio filosofico che, più che essere negato *in toto*, andava ricondotto 'sulla retta via' sottomettendolo «à un toilettage pédagogique»²³.

Un ulteriore elemento deve essere tenuto in considerazione. La distinzione, da tempo comunemente accettata, tra *philosophes* e *anti-philosophes* e tra *lumières* e *anti-lumières*, pur se in grado di inquadrare un confronto di idee e di valori sul quale il pensiero francese del XVIII secolo si è effettivamente diviso, è stata in tempi recenti resa oggetto di alcune precisazioni anche da quanti l'hanno programmaticamente assunta²⁴. Il punto è che, al netto delle inevitabili semplificazioni linguistiche cui lo storico della filosofia deve sovente ricorrere, tali contrapposizioni falliscono nel restituire la complessità di un panorama filosofico sfaccettato come quello settecentesco, in cui i

²¹ CONDORCET, *Vie de Voltaire*, in *Oeuvres de Condorcet*, Firmin Didot Frères, 1847-1849 (rist. anast., Bad Cannstatt, Stuttgart 1968), t. IV, p. 32. Sullo stesso argomento cfr. C.P. DE MONTENOY, *Le génie de Voltaire apprécié dans tous ses ouvrages, volume destiné à servir de supplément à toutes les éditions de cet illustre écrivain*, chez C.-F. Patris, Paris 1806, p. 273: «Les jansénistes ne pardonnèrent point à Voltaire cette critique des pensées de Pascal. Cette liberté, de la part d'un poète, fut regardée comme une espèce de sacrilège. L'esprit philosophique de Voltaire n'était encore connu que des ses amis; et l'on était loin de soupçonner que le même homme pût être à la fois le plus grand poète et le plus grand philosophe de son siècle».

²² M. ROSA, *Le contraddizioni della modernità: apologetica cattolica e Lumi nel Settecento*, «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», XLIV, n.1 (2008), pp. 73-114. Cfr. però anche D. MASSEAU, *Les ennemis des philosophes*, cit., pp. 228-236.

²³ Cfr. ID, *La position des apologistes conciliateurs*, «Dix-huitième siècle», XXXIV, 2002, pp. 121-130.

²⁴ AA.VV., *Dictionnaire des anti-Lumières et des antiphilosophes*, cit., *Introduction*, pp. 11-12.

valori semantici di alcuni termini chiave come ad esempio *raison*, *philosophie* e *lumières* — che pure spesso sono assurti ad espressioni metonimiche dell'Illuminismo francese — appaiono essi stessi plurali e ambivalenti, provvisti di una complessità concettuale svilita dalla smania di definizione ma che può essere recuperata mediante un paziente ritorno ai testi.

Nel vocabolario di Voltaire, come noto, la metafora della luce (*lumière*) aveva una valenza semantica riconducibile — ma non completamente sovrapponibile — alla cerchia di valori tipici delle *Lumières* dei *philosophes*. Come è stato debitamente sintetizzato, in Voltaire «la lumière est associé, selon les circonstances, à: raison, tolérance, humanité, indulgence, philosophie, charité universelle, respect de la légalité et de l'ordre public, toutes valeurs éminemment positives», e si opponeva a «fanatisme, intolérance, superstition, aveuglement, sottise, ignorance, folie, absurdité, imbécillité, préjugés, infâmes»²⁵. Il suo epistolario offre numerosi esempi di tali impieghi²⁶. Ciò che occorre sottolineare è soprattutto il fatto che dall'analisi dei testi di quegli autori che si sono opposti, soprattutto nella seconda metà del Settecento, all'Anti-Pascal, quegli stessi termini che Voltaire aveva impiegato e continuerà ad impiegare per evidenziare i progressi filosofici e culturali del suo secolo vennero adottati e ricalibrati in chiave antifrastica. Detto in altre parole, i concetti chiave della battaglia voltairiana a favore del dispiegamento delle *Lumières* furono programmaticamente assimilati dagli apologeti del cristianesimo, e il loro significato, già intriso di valenze religiose e più nello specifico cristiane, restituito a quello che secondo loro gli apparteneva²⁷. Come vedremo più dettagliatamente nel quarto capitolo del presente lavoro, l'opposizione tra *lumières* e *ténèbres* venne intesa dall'apologetica nel senso di una contrapposizione tra i lumi della ragione in accordo con la rivelazione e il caos di errori proveniente dalla convinzione di poter considerare la ragione una facoltà autonoma e autosufficiente, non più bisognosa dei lumi della religione cristiana. Un autore come Charles-Louis Richard, ferreo antagonista della «philosophie moderne», arriverà a contrapporre tra loro, come vedremo, due 'tipologie' di ragione, una sottomessa alla fede e un'altra recalcitrante e desiderosa di reggersi sulle proprie gambe. Questa commistione semantica e ideologica tra le due fazioni è stata ben messa in luce da Jean Deprun, il quale ha affermato: «L'anti-lumière n'est pas le

²⁵ AA.VV., *Dictionnaire général de Voltaire*, publié sous la direction de Raymond Trousson et Jerom Vercruysse, Champion, Paris 2003, voce *Lumières*, p. 767; R. MORTIER, *Le concept de lumière(s) chez Voltaire*, «Revue Voltaire», n. 1 (2001), pp. 39-43.

²⁶ Il 2 aprile 1764 (Best.D11807) egli scriveva a Chauvelin che «la lumière s'est tellement répandue de proche en proche, qu'on éclatera à la première occasion»; il 24 settembre 1764 (Best.D12099) a Damilaville che «[...] les esprits s'éclairent d'un bout de l'Europe à l'autre»; il 15 giugno 1766 (Best.D13355) riconosceva con d'Argental che «la lumière luit de toutes parts», mentre in una lettera del 11 febbraio 1767 (Best.D13947) a Chastellux Voltaire esplicitava la contrapposizione tra le *lumières* cui aveva fatto riferimento fino a quel momento e le *ténèbres* oscurantiste della superstizione: «Tandis que d'un côté la raison adoucit les moeurs, et quel es lumières s'étendent, les ténèbres s'épaississent de l'autre, et la superstition endurecit les âmes». In una delle ultime lettere rimasteci, inviata a Federico II il 1° aprile 1778, scriveva sulle ali dell'entusiasmo: «Il est donc vrai, sire, qu'à la fin les hommes s'éclairent» (Best.D21138).

²⁷ R. MORTIER, «Lumière» et «Lumières». *Histoire d'une image et d'une idée au XVII^e et au XVIII^e siècle*, in *Clartés et ombres du siècle des lumières. Etudes sur le XVIII^e siècle littéraire*, Droz, Genève 1969, pp. 13-59.

refus de la lumière, bien au contraire; c'est le refus de la lumière conçue comme travail, tâtonnement, progrès, faisceaux croisés, pluriel devenu singulier dans l'image révélatrice de la "masse", développement temporel illustré par celles de l'"aube" et de l'"aurore". Au "soleil moral" de Mercier, fanal collectif et oeuvre humaine, s'oppose le midi fixe de la lumière éternelle»²⁸. I lumi della verità erano l'oggetto della ricerca tanto dei *philosophes* che degli *anti-philosophes*, ma i due schieramenti prendevano le distanze l'uno dall'altro nella concezione del ruolo dell'uomo in questa ricerca: i primi accordandogliene uno da solitario viandante, i secondi insistendo sulla sua dipendenza da una sfera superiore²⁹.

i.iii *La ragione e le sue declinazioni: un altro sguardo sulla modernità*

Affibbiare etichette alle epoche storiche si rivela essere, ad un occhio critico, una salutare finzione che se ha qualche utilità è quella di rassicurare il nostro bisogno di sensatezza. Parlare, come è avvenuto a lungo e talvolta ancora accade, del XVIII secolo come del secolo della Ragione, ha senso, a nostro avviso, solo a patto di chiederci: di quale 'ragione'? La persistenza per tutto il Settecento della multiforme eredità del razionalismo cartesiano, indagato nel presente studio soprattutto nei suoi influssi sull'apologetica cristiana francese ma che investì come noto molti altri settori del dibattito filosofico settecentesco³⁰, legittima oggi una domanda che, alla luce del trasversale relegamento in secondo piano della metafisica di Descartes da parte di numerosi esponenti dell'Illuminismo, può risultare oziosa o addirittura provocatoria. Ora, ciò che tenteremo di far emergere dal dibattito tra Voltaire e l'apologetica in relazione all'Anti-Pascal sarà proprio il confronto tra due concezioni ancipiti della ragione. Senza estendere troppo la nostra indagine, e sorvolando sul proficuo dibattito, ancora oggi poco valorizzato dagli studiosi, sorto tra gli stessi *philosophes* sulle effettive capacità gnoseologiche della ragione e la parallela rivalutazione, soprattutto ad opera di Diderot, del ruolo dell'immaginazione nella riflessione filosofica³¹, accontentiamoci di notare come in Voltaire il termine *raison* può essere considerato in qualche modo sinonimo di *lumière*, configurandosi come quella facoltà che, se ben condotta, è in grado, in tutta autonomia ma nella consapevolezza dei propri limiti, di liberare l'uomo dai lacci del fanatismo e della superstizione orientandolo verso una condotta fraterna, indulgente e tollerante³². Come noto, soprattutto a partire dal 1766, Voltaire avvertì nettamente la consapevolezza di vivere nel «siècle de la raison», come ben messo in luce ancora una

²⁸ J. DEPRUN, *Les Anti-Lumières*, in *Histoire de la philosophie*, Encyclopédie de la Pléiade, cit., pp. 717-727.

²⁹ D. MASSEAU, *Les ennemis des philosophes*, cit., pp. 376-387.

³⁰ Si vedano a tal proposito i saggi contenuti in AA.VV., *La ragione e le sue vie. Saperi e procedure di prova in età moderna*, a cura di Carlo Borghero e Claudio Buccolini, Le Lettere, Firenze 2015.

³¹ Cfr. V. FERRONE, *Il mondo dell'Illuminismo*, cit., pp. 15-55.

³² AA.VV., *Dictionnaire général de Voltaire*, cit., voce *Lumières*, p. 769.

volta soprattutto dal suo epistolario³³. Già nel 1690 però la voce *raison* del noto *Dictionnaire universel* di Antoine Furetière sottolineava che «La droite *raison*, c'est la lumière naturelle», specificando come «La *raison* est souvent un guide trompeur»³⁴. Lo stesso Voltaire, soprattutto a partire dal 1770 — quando era apparso il *Système de la nature* del barone d'Holbach — aveva paventato i pericoli di una filosofia che, in nome della ragione, sembrava essersi spinta troppo oltre, come testimoniato da questo famoso passo di una sua lettera: «J'ai été très fâché qu'on ait poussé trop loin la philosophie. Ce maudit livre du *Système de la nature* est un péché contre nature»³⁵; preoccupazione condivisa, seppur da una prospettiva molto diversa, con Rousseau, il quale già nel 1750 aveva affidato alla nota metafora contenuta nel *Discours sur les sciences et les arts* — quella del satiro che per voler abbracciare il fuoco finì col bruciarsi la barba — la preoccupazione per un razionalismo filosofico che rischiava di tagliare i ponti con la moralità³⁶. Come tenteremo di vedere meglio nel capitolo conclusivo, alcuni oppositori dell'Anti-Pascal, recuperando un pessimismo antropologico di matrice paolino-agostiniana scettico nei confronti della presunta 'bontà' delle azioni morali umane, sapranno ben cogliere alcune 'ingenuità' del pensiero etico di Voltaire, ottimisticamente incentrato sul binomio vizio-virtù garantito dalla razionalità divina ma messo in crisi dal montante relativismo materialista à la d'Holbach, in un confronto di idee che getterà le basi per la formulazione dell'imperativo categorico kantiano, che, come noto, svincolerà la morale tanto da Dio quanto dalla soggettività.

Convinti che l'adozione in chiave anti-cartesiana della filosofia lockeana favorisse sia l'ascesa del materialismo che la distruzione della certezza della sopravvivenza ultraterrena dell'anima — garantita invece dalla filosofia di Descartes —, gli oppositori dell'Anti-Pascal accuseranno Voltaire di proporre una filosofia contraria ai veri dettami della ragione, i quali, nella loro ottica, non potevano essere in disaccordo con le verità della fede. Un autore filosoficamente modesto come Louis Charpentier, sul quale torneremo, nella sua breve analisi dell'anti-Pascal presenterà la portata potenzialmente funesta del disancoramento della ragione umana dai lumi divini e dalla rivelazione, preconizzando i pericoli di una ragione sregolata poi di fatto sdoganati, quarant'anni dopo, dai

³³ Il 27 ottobre 1760 (Best.D9354) scriveva a Helvétius: «Ce siècle commence à être le triomphe de la raison». Il 26 giugno 1766 (Best.D13374) a d'Alembert: «On est étonné des progrès que la raison humaine a faits en si peu d'années»; a Vorontsov, il 28 marzo 1768 (Best.D14890), che «les progrès de la raison qui s'étendent chaque jour du nord au midi»; con Dominique Audibert, il 9 marzo 1770 (Best.D16213), si lasciava andare a questa considerazione: «Nous voilà enfin parvenu au siècle de la raison, depuis Pétersbourg jusqu'à Cadix». Cfr. anche VOLTAIRE, OCV, t. 62, *Le philosophe ignorant*, LVI, p. 104: «Je vois qu'aujourd'hui, dans ce siècle qui est l'aurore de la raison, quelques têtes de cette hydre du fanatisme renaissent encore».

³⁴ A. FURETIÈRE, *Dictionnaire universel*, 2 voll., chez Arnout & Reinier Leers, La Haye et Rotterdam 1690, t. 2, voce *raison*.

³⁵ Best.D16752 (10 novembre 1770).

³⁶ Sono altrettanto note le speculari riserve espresse da alcuni dei principali rappresentanti dello zoccolo duro del materialismo filosofico francese settecentesco, esemplarmente incarnato da Diderot e d'Holbach, nei confronti del patriarca di Ferney, accusato di opporsi al reale progresso delle *Lumières* (cfr. J. DEPRUN, *Les Anti-Lumières*, cit., p. 718).

romanzi filosofici di de Sade. Le possibili derive del pensiero illuministico, messe esemplarmente a nudo nel Novecento nella celebre *Dialektik der Aufklärung* di Horkheimer e Adorno, sembrano aver trovato anche nell'opposizione all'Anti-Pascal di Voltaire, soprattutto nella seconda metà del XVIII secolo, un tentativo di messa a fuoco significativo ma ancora oggi poco valorizzato.

Una così pressante attenzione nei confronti delle potenzialità della ragione umana nelle opere di autori che riproponevano, in chiave anti-voltairiana e secondo specifiche modalità che vaglieremo, l'antropologia e la teologia pascaliane, impone alcune considerazioni. Le riserve di Pascal nei confronti delle capacità della ragione, da lui considerata, sulla base dell'agostinismo giansenista e degli influssi delle opere di Gassendi, decaduta in seguito al peccato originale e non in grado di pervenire alla certezza gnoseologica, pur non essendo oggi considerate insormontabili da tutti i critici³⁷ erano già note nel XVII secolo, e difatti richiesero l'intervento dei primi editori delle *Pensées*, i quali provvidero a smussarle. A partire soprattutto dagli anni Ottanta del Seicento la pubblicazione delle opere di Nicolas Malebranche segnò, in questo senso, una tappa fondamentale nel complesso contesto della ricezione delle *Pensées* di Pascal nel Settecento³⁸. I tentativi di assimilazione del pensiero di Malebranche da parte di apologeti e *anti-philosophes* nella Francia del XVIII secolo sono, pur nella loro inevitabile complessità, ormai noti³⁹. Essi andavano soprattutto nella direzione di un recupero della metafisica in chiave anti-materialistica e di una soppressione della ormai obsoleta fisica cartesiana, anche se, in virtù del progressivo avvicinamento delle posizioni degli *anti-philosophes* a quelle dei *philosophes*, al recupero di Malebranche si andrà accostando in certi casi quello di Locke e Newton, utile a stemperare alcune posizioni metafisiche dell'oratoriano (si pensi alla visione delle idee in Dio) giudicate troppo speculative. Tra gli autori scesi in lizza contro l'Anti-Pascal di Voltaire, però, queste riserve furono decisamente meno marcate, dal momento che tra le loro principali preoccupazioni vi era quella di disinnescare le possibili derive materialiste derivanti dalla lettura voltairiana di Locke. Diverso il caso delle potenzialità offerte dal razionalismo di Malebranche. La polemica dell'oratoriano contro quelle che lui stesso chiamava le «personnes de piété» — espressione non necessariamente negativa, utilizzata a volte come sinonimo di 'devoto' ma che veniva da lui impiegata anche per apostrofare gli scrittori di Port-Royal — intendeva denunciare l'atteggiamento di quanti, come Pascal, dubitavano dei poteri della ragione: a costoro egli aveva contrapposto la figura del «philosophe chrétien», il quale era in grado di scorgere l'accordo tra ragione e fede. Il cristianesimo razionale dell'apologetica settecentesca, rafforzatosi soprattutto nella seconda

³⁷ Cfr. ad esempio T. PAVLOVITS, *Le rationalisme de Pascal*, Publications de la Sorbonne, Paris 2007.

³⁸ A. MCKENNA, *The reception of Pascal's Pensées in the seventeenth and eighteenth centuries*, in *The Cambridge Companion to Pascal*, edited by N. Hammond, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 253-263, soprattutto pp. 256-258.

³⁹ AA.VV., *Dictionnaire des anti-Lumières et des antiphilosophes*, cit., voce *Malebranche et les anti-lumières*, pp. 1013-1019.

metà del Settecento dalla necessità di opporre alla dialettica dei *philosophes* argomentazioni altrettanto razionalmente valide, trovò molto spesso proprio nelle opere di Malebranche, la cui determinante eredità sul XVIII secolo è stata da tempo valorizzata⁴⁰, il filtro attraverso cui leggere e interpretare le *Pensées* pascaliane, destinate altrimenti, in virtù di alcune loro posizioni teologiche non pienamente allineate al cattolicesimo, a rimanere lettera morta. Già Albert Monod aveva colto, ci sembra, questa problematica, affermando:

L'apologétique moderne est sortie du germe enveloppé dans les *Pensées*, mais les chrétiens du XVIII^e siècle n'ont pas su l'apercevoir. Esprits abstraits et secs dans la note du temps, ils alignent sans se lasser les preuves exploitées par les premiers apologistes, et ne cherchent parmi les matériaux de l'oeuvre de Pascal que ces arguments équarris qu'on numérote et catalogue. Peut-être sentent-ils que leur génération rationaliste, étrangère à la vie intérieure et aux réalités du *coeur*, demande des idées logiques, des raisonnements et des faits. Leur propre foi, d'ailleurs, est peu sentimentale⁴¹.

Analizzare le opere composte contro l'Anti-Pascal significa dunque interrogarsi anche su quello che è stato definito il dilemma dell'apologetica settecentesca⁴², rinvenibile nella (almeno) triplice direzione che essa, in base alle diverse sensibilità e competenze dei singoli apologeti, poteva imboccare: quella del ricorso ad argomentazioni teologiche razionali, che però rischiavano di dare accesso solamente al Dio dei filosofi osteggiato da Pascal; quella del ritorno alla Scrittura, messa però in crisi dalla moderna esegesi biblica; e quella che rivendicava il suo fondamento sul mistero della fede cristiana, con il rischio, però, di ripiegare su un fideismo cui il XVIII secolo non era aduso. La strada imboccata con maggiore frequenza dagli autori che analizzeremo fu la prima: quella, cioè, che vide l'opposizione a Voltaire condotta mediante il recupero del razionalismo di Descartes, fatto valere soprattutto in chiave anti-lockeana per salvaguardare l'immortalità dell'anima, e di quello di Malebranche, che offriva gli strumenti per coniugare cartesianesimo ed agostinismo e dunque Descartes e Pascal.

È quindi inevitabile parlare di tradimento dell'apologetica pascaliana da parte di quella settecentesca? E, più in generale, è necessario riconoscere il generale fallimento di quest'ultima, condannata ad una disperata commistione con le dottrine dell'avversario? Non sono mancate, già nel

⁴⁰ A. ROBINET, *La tradition malebranchiste au XVIII^e siècle*, «Revue de l'Université de Bruxelles», 2-3, 1972, pp. 166-187; ID, *Malebranche's Life and Legacy*, in AA.VV., *The Cambridge Companion to Malebranche*, edited by Steven Nadler, Cambridge University Press, Cambridge 2000, pp. 288-304; AA.VV., *Les Malebranchismes des Lumières. Études sur les réceptions contrastées de la philosophie de Malebranche, fin XVII^e et XVIII^e siècles*, Honoré Champion, Paris 2014.

⁴¹ A. MONOD, *De Pascal à Chateaubriand*, cit., p. 12.

⁴² A. MCKENNA, *Le dilemme de l'apologétique au XVIII^e siècle*, in *Apologétique 1650-1802. La nature et la grâce*, vol. 18, édité par Nicolas Brucker, Peter Lang, Berne 2010, pp. 9-20.

XVIII secolo⁴³ e ancor di più oggi⁴⁴, posizioni a sostegno di questa tesi. La questione è delicata e sarà affrontata, senza la pretesa di risolverla, nel primo paragrafo del quarto capitolo di questo lavoro. Per ora ci limiteremo a constatare che questa problematica, a ben vedere, può essere considerata da un'altra prospettiva. Che l'apologetica pascaliana venisse tradita nel Settecento era, da un certo punto di vista, inevitabile. Le esigenze dell'apologetica settecentesca, considerate le radicali trasformazioni avvenute nella società francese del XVIII secolo, erano infatti mutate, dovendo essa da una parte adeguarsi alle nuove e stringenti notazioni della critica biblica, e dall'altra considerare le necessità del proprio uditorio, ormai assuefatto alla dialettica sempre più seducente e convincente dei *philosophes*. Ma c'è dell'altro. Gli apologeti settecenteschi che si sono richiamati e ispirati a Pascal hanno potuto farlo sfruttando gli interventi operati sul testo delle *Pensées* dagli editori di Port-Royal: come noto le *Pensées* erano divenute per tutto il XVIII secolo una raccolta di frammenti arrangiati secondo criteri soggettivi e discutibili dalla quale trasparivano, soltanto per lampi e improvvisi rischiaramenti, le peculiari caratteristiche dell'incompiuta apologia di Pascal, a loro volta strettamente connesse alla personalità del loro autore e pertanto irripetibili e inimitabili. Maria Vita Romeo, che ha recentemente curato la prima traduzione italiana delle *Opere complete* di Pascal⁴⁵, ha giustamente notato come «i *Pensieri* non possono essere considerati semplicemente dei frammenti in vista di un'apologia della religione cristiana», ma «devono essere visti anche come la storia interiore e personale di uno spirito geniale, la cui ricchezza e varietà eccelle in ogni campo»⁴⁶. Le modifiche apportate al testo pascaliano da Port-Royal, un importante tema sul quale torneremo più dettagliatamente, hanno giocato dunque un duplice ruolo: da una parte hanno tramandato per tutto il XVIII secolo un'immagine falsata e parziale del Pascal che noi oggi, grazie al lavoro certosino degli studiosi, siamo in grado di avere; dall'altra hanno, seppur involontariamente, preservato l'irripetibile unicità del 'genuino' contenuto delle *Pensées*, che mal si sarebbe accordata, almeno a nostro modo di vedere, ad un'operazione di costante appropriazione da parte di autori ormai lontani nel tempo e nella sensibilità.

Una breve nota conclusiva. Il processo di formazione della modernità è stato a lungo allacciato al destino del complesso movimento illuministico, anche in virtù della innegabile interconnessione tra gli ideali da esso propugnati e quelle che, a giusto titolo, consideriamo nostre decisive conquiste valoriali. Parafrasando Michel Foucault, l'Illuminismo ha fatto emergere una nuova concezione della

⁴³ Cfr. J.-A. LE LARGE DE LIGNAC, *Le témoignage du sens intime et de l'expérience opposé à la foi profane et ridicule des fatalistes modernes*, 3 voll., chez François Fournier, Auxerre 1760, vol. 3, p. 224. In vari passi di quest'opera Le Large de Lignac (1710-1762), grande ammiratore di Descartes e Malebranche nonché strenuo avversario dei filosofi materialisti, si richiama e si ispira esplicitamente alle *Pensées* di Pascal: di qui il suo rifiuto di un'apologetica fondata sull'indiscriminata commistione di fede e ragione.

⁴⁴ S. ALBERTAN-COPPOLA, *Réponses chrétiennes à la critique des Lumières*, cit., p. 15.

⁴⁵ B. PASCAL, *Opere complete*, a cura di Maria Vita Romeo, Bompiani (Collana Il Pensiero Occidentale), Milano 2020.

⁴⁶ *Ivi*, p. 2233.

modernità, non più intesa come rapporto longitudinale con l'antichità ma come rapporto sagittale con l'attualità⁴⁷. Negli ultimi decenni, e in particolar modo negli ultimi anni, una storiografia più consapevole dei propri limiti ha complicato tale prospettiva rinunciando trasversalmente alla possibilità di definire in maniera univoca il concetto di Illuminismo⁴⁸, oggi con sempre maggiori adesioni considerato una «idea plurale». A tal proposito Giovanni Filoramo ha recentemente affermato:

[...] l'Illuminismo non ci appare più come l'"età della ragione", e neppure come un movimento omogeneo antireligioso, ma piuttosto come un processo di diversificazione culturale e sociale, un movimento con tendenze cosmopolitiche ma anche nazionaliste, devote e scettiche, erudite e non erudite; un complicato laboratorio della modernità in cui non esiste un unico dominante concetto di ragione e un unico paradigma di razionalità ma si confrontano e si scontrano prospettive diverse, in cui recitano un ruolo sempre più importante anche le ragioni del cuore e l'invito di Jean-Jacques Rousseau a riporre il sentimento religioso nel cuore dell'uomo, in cui, infine, la fede può dialogare con il *sapere aude*, purché non ne vengano intaccate le proprie basi⁴⁹.

L'assunzione di una concezione polifonica della filosofia dei Lumi va nella direzione di una sempre maggiore consapevolezza della polimorfica struttura filosofica del XVIII secolo. È questa struttura complessa che, relativamente al contesto francese e al dibattito suscitato dall'Anti-Pascal di Voltaire, tenteremo di indagare nel presente lavoro. Di esso non ci sfuggono i pesanti limiti: ma chissà che, anche così gravato, esso non riesca ad offrire qualche proficuo spunto di riflessione o, meglio ancora, l'occasione per fermarsi a dubitare⁵⁰.

i.iv Piano dell'opera

⁴⁷ M. FOUCAULT, *Qu'est-ce que les Lumières?*, «Magazine littéraire», n. 207, mai 1984, pp. 35-39.

⁴⁸ A titolo puramente esemplificativo cfr. le posizioni paradigmatiche di P. CASINI, *Introduzione all'Illuminismo*, cit., *Premessa*, pp. v-xv; A.M. MATYTSIN, *The Specter of Skepticism in the Age of Enlightenment*, cit., pp. 8-14; C. BORGHERO, *Da una continuità all'altra: immagini del Seicento nella storiografia filosofica italiana del dopoguerra*, in *Interpretazioni, categorie, finzioni. Narrare la storia della filosofia*, Le Lettere, Firenze 2017, pp. 93-115 (ma in particolare p. 114) e *ivi*, *Introduzione*, pp. ix-xxix, in particolare p. xix; A. LILTI, *L'héritage des Lumières. Ambivalences de la modernité*, Seuil/Gallimard, Paris 2019, pp. 7-32.

⁴⁹ G. FILORAMO, *Sulla religione*, in AA.VV., *Illuminismo. Storia di un'idea plurale*, cit., pp. 102-103. Che l'Illuminismo sia stato un grande e complicato «laboratorio della modernità» è una tesi che in Italia ha trovato nei noti e preziosi studi di Vincenzo Ferrone un'ampia e interessante trattazione: cfr. ad esempio V. FERRONE, *Lezioni illuministiche*, Laterza, Roma-Bari 2010; *Il mondo dell'Illuminismo. Storia di una rivoluzione culturale*, op. cit..

⁵⁰ A. MELLONI, *Per una storia della tribunalizzazione della storia*, in *La storia che giudica, la storia che assolve*, Laterza, Roma-Bari 2008, p. 61: «[...] lo storico migliore non è quello che ingenuamente arretra nell'afasia, nella polverizzazione microstorica, in qualche forma di *par condicio* della memoria, ma quello che riesce a disilludere chi chiede sentenza, a far emergere il valore del dettaglio, la parzialità della fonte, chi sa rendere preziose le aporie, sa valorizzare le contraddizioni».

La presenza di un primo capitolo, apparentemente estraneo agli intenti del presente studio, che tenti di ripercorrere le fasi del processo di formazione culturale e letteraria di Voltaire setacciandone le opere, necessita non solo di essere spiegata ma anche giustificata. Lo scopo che ci siamo prefissati scrivendolo è quello di documentare — a volte con una dovizia di particolari quasi pedante e tuttavia funzionale ai nostri intenti — tanto il percorso letterario-filosofico di Voltaire dai primi componimenti poetici fino alle *Lettres philosophiques*, quanto l'ossessione di Voltaire per la religione, al fine di tentare di chiarire la presenza di un anti-Pascal all'interno di un'opera, le *Lettres philosophiques*, cui non sembra essere legato, almeno apparentemente, da ragioni di necessità. Già il famoso libro del gesuita Claude François Nonnotte polemicamente intitolato *Les erreurs de Voltaire*, pubblicato nel 1762, aveva colto questa caratteristica fondamentale della sterminata opera di Voltaire, condensata in queste parole: «Il n'est presque aucune ouvrage de Voltaire, où il ne soit parlé de la religion»⁵¹. Frase che non teme di essere smentita, e che anzi ha trovato conferme e adesioni in tempi più recenti⁵². Ci si può per questo accontentare di comprendere la ragion d'essere dell'anti-Pascal all'interno delle *Lettres philosophiques* facendo appello ad un interesse ossessivo di Voltaire per la religione? Significherebbe applicare uno schema interpretativo fin troppo debole ad una questione che ha appassionato un gran numero di studiosi, tra l'altro rimasti spesso in disaccordo tra loro. L'effettivo ruolo dell'anti-Pascal all'interno delle *Lettres philosophiques* sarà pertanto in questa sede riconsiderato alla luce di premesse più complesse, enucleando le quali, forse, si riusciranno a comprendere meglio anche le ragioni di un'ossessione così profonda e duratura, conclusasi solo con la morte, come quella di Voltaire per il *misanthrope sublime*. A ben vedere l'importanza di questo primo capitolo è legata anche ad un'altra questione che ci occuperà soprattutto nella seconda metà del nostro studio, e che riguarda l'effettiva statura filosofica di Voltaire nel 1734. Le prime risposte alle *Lettres philosophiques*, infatti, muovevano dalla convinzione che Voltaire si fosse immischiato in questioni al di fuori della sua portata, oltretutto ostentando un (presunto) bagaglio filosofico fatto valere, secondo i suoi critici del tutto inadeguatamente, contro il grande Pascal. Riconsiderare il percorso letterario di Voltaire dagli esordi fino al 1734 alla luce della composizione dell'anti-Pascal, significa anche valutare il suo cammino verso una concezione del mondo precocemente delineatasi in chiave deista e anticristiana, della quale però, trovando essa espressione fino alla pubblicazione delle *Lettres philosophiques* per lo più in racconti o componimenti poetici spesso estemporanei, sarà necessario vagliare la profondità e la consistenza.

⁵¹ C.F. NONNOTTE, *Les erreurs de Voltaire*, 3 voll., chez Antoine-Ignace Fez, Paris 1762, vol. I, *Discours préliminaire*, p. viii.

⁵² Cfr. a riguardo M.-H. COTONI, *L'Exégèse du Nouveau Testament dans la philosophie française du dix-huitième siècle*, SVEC, 220 (1984), p. 306.

Il secondo capitolo è articolato in quattro paragrafi, i primi tre dei quali aspirano ad essere propedeutici ad una migliore comprensione dell'Anti-Pascal. Il primo paragrafo tenterà di dimostrare, mediante il ricorso non solo ai testi della critica ma soprattutto a quelli di Voltaire, l'unitarietà concettuale dell'Anti-Pascal, che va pertanto a nostro avviso inteso come un progetto scandito in tre fasi ma cui è sottesa una medesima impostazione critica nei confronti delle *Pensées*. Il secondo paragrafo si concentrerà su una questione fondamentale ma che è stata valorizzata solo a partire dagli anni Settanta del secolo scorso: quella della genesi delle *Pensées* e della loro fruizione nel XVIII secolo. Alcuni anni fa Tullio Gregory, in esplicito riferimento all'opera incompiuta di Pascal, aveva insistito sulla necessità per lo storico di lavorare sui testi effettivamente letti nel determinato periodo che si vuole indagare⁵³. Il caso delle *Pensées* presenta più complicazioni rispetto ad altri, in quanto, come noto, non si trattava di un'opera voluta, scritta e pubblicata dal suo autore, bensì di un testo nato da un'operazione di decostruzione e ricomposizione a partire dai frammenti disomogenei rinvenuti alla morte di Pascal da amici e familiari. Quest'ultimi modificarono massicciamente e scientemente, a livello concettuale, lessicale e strutturale, i materiali che avevano raccolto, dando alle stampe un testo ibrido e per certi versi paradossale. L'Apologia che Pascal aveva in mente, come noto, non era cartesiana: essa si fondava sulla critica pirroniana mossa da Gassendi contro la certezza metafisica cartesiana. Cartesiani erano però alcuni dei primi editori delle *Pensées*, i quali operarono, smorzando la portata anti-cartesiana di alcune *pensées*, una 'cartesianizzazione' del lessico pascaliano, evidente ad esempio nello slittamento della nozione di *sentiment*, inteso da Pascal à la Gassendi come funzione del *coeur*, al *sentiment d'évidence*, cioè l'intuizione intellettuale di Descartes, metafisicamente fondata e quindi certa. Lo smussamento dell'opposizione di Pascal a Descartes si rivelerà di un'importanza fondamentale, in quanto consentirà all'apologetica settecentesca di interpretare le *Pensées* alla luce dell'apologetica razionalizzante di Malebranche⁵⁴. Il terzo paragrafo tenterà di ricostruire la poliedrica figura di Pascal attraverso, per così dire, gli occhi di Voltaire, cercando altresì di scoprire le ragioni profonde, non riconducibili soltanto ad un sentimento di repulsione, di un'opposizione lunga tutta una vita. Nel quarto paragrafo sarà dato ampio spazio all'analisi dell'Anti-Pascal, dalla quale tenteremo di far emergere le opposte visioni del mondo e dell'uomo di Voltaire e Pascal, in un confronto polemico di estrema attualità che, come è stato detto, «pose le fondements modernes d'un échange entre la libre pensée et le christianisme, étendu à deux conceptions de l'homme»⁵⁵. Un'analisi globale delle *Remarques* anti-pascaliane di Voltaire non è certo nuova, essendosi affermata agli inizi degli anni Quaranta del secolo scorso con l'opera di Mina

⁵³ T. GREGORY, *Vie della modernità*, cit., p. 12.

⁵⁴ A. MCKENNA, *De Pascal à Voltaire. Le rôle des Pensées de Pascal dans l'histoire des idées entre 1670 et 1734*, 2 voll., The Voltaire Foundation, Oxford 1990, pp. 251-306.

⁵⁵ A. STRAUDDO, *La Fortune de Pascal en France au XVIII^e siècle*, cit., p. 447.

Waterman⁵⁶, pubblicata pochi anni dopo il primo fondamentale contributo dedicato all'Anti-Pascal, quello di Jean-Raoul Carré, la cui indagine si concentrava però, salvo rare eccezioni, sulle sole *Remarques* del 1734⁵⁷. L'analisi più estesa e profonda dell'Anti-Pascal si ebbe in realtà in Italia negli anni Settanta, grazie al già citato studio di Mario Sina, all'epoca positivamente recensito anche in virtù della sua visione olistica delle *Remarques* voltairiane⁵⁸. Dalla pubblicazione dell'opera di Mario Sina è trascorso ormai oltre mezzo secolo, un tempo più che sufficiente a permetterci di riconsiderare alcune sue posizioni alla luce di studi più aggiornati. La strategia da noi messa in atto di richiamarci anche alle opere scritte da Pascal e Voltaire in un determinato arco temporale a seconda che si stiano analizzando le *Remarques* del 1734, del 1742 o del 1778, è stata da noi adottata nella consapevolezza che tale operazione di contestualizzazione, tenuto conto soprattutto della vastità del *corpus* di opere voltairiano, avrebbe richiesto conoscenze ben più estese di quelle che riteniamo di possedere. Al lettore giudicare se la nostra scelta fu assennata o pretenziosa.

Con il terzo capitolo entrano in scena i primi oppositori delle *Lettres philosophiques* e in particolare dell'anti-Pascal ad esse annesso. L'impresa intentata da Voltaire, pur non essendo assolutamente inedita, presentava nondimeno i caratteri di una sfida fino ad allora inaudita (paragrafo 1). Prima del 1734, infatti, le *Pensées* erano state fatte oggetto di critiche poco consistenti e sfilacciate, rivolte molto spesso contro alcuni passi specifici. Con Voltaire, la critica all'antropologia e alla teologia di Pascal si fa più sistematica: è una diversa visione dell'uomo e del divino che egli oppone al suo avversario giansenista. I quattro paragrafi successivi prenderanno in esame, in un arco di tempo che va dal 1735 al 1741, le prime critiche all'anti-Pascal, partendo da quella che secondo noi è la più antica, scritta da Jean-Baptiste Molinier, proseguendo con quella di Pierre François Le Coq de Villeray de Rouër, per terminare con quella di Boullier, sicuramente la meglio strutturata. Proprio a questo ancora poco noto pastore protestante di Utrecht dedicheremo, in virtù del suo differente spessore filosofico, due interi paragrafi, utili a mettere in luce nella maniera più chiara possibile la sua accesa disputa con Voltaire. Ampio risalto verrà da noi dato alla sua *Défense de Pascal*, la quale fu spesso una fonte di ispirazione per le successive critiche all'Anti-Pascal: attraverso un'attenta analisi del suo contenuto tenteremo di far emergere la fondatezza e la solidità della proposta filosofica di Boullier, facente leva sulla valorizzazione di alcune categorie teologiche e antropologiche pascaliane reinterpretate però, in molti casi, alla luce ancora una volta del razionalismo di Malebranche. Anche il ruolo del cartesianesimo di Boullier, che sarà da noi indagato sulla base di nuove considerazioni a nostro avviso più in linea con il suo pensiero, sarà fatto oggetto di un'analisi

⁵⁶ M. WATERMAN, *Voltaire, Pascal and human destiny*, Octagon Books, New York 1942.

⁵⁷ J.-R., CARRÉ, *Réflexions sur l'Anti-Pascal de Voltaire*, Félix Alcan, Paris 1935.

⁵⁸ M. SINA, *L'Anti-Pascal di Voltaire*, op.cit. Per la recensione cfr. G. FORNI, *L'Anti-Pascal di Voltaire*, «Rivista di filosofia», vol. 62, n. 3 (1971), pp. 306-308.

volta a farne emergere la funzionalità all'interno di un contesto filosofico caratterizzato dall'opposizione alla filosofia di Locke così come l'aveva restituita Voltaire.

Infine, il quarto e ultimo capitolo prenderà in esame le ultime critiche settecentesche all'Anti-Pascal, esaurite, almeno secondo le nostre ricerche, nel 1775 con il *Voltaire parmi les ombres* di Charles-Louis Richard. Il primo paragrafo, dal carattere introduttivo, tenterà di affrontare la complessa questione della commistione tra il pensiero dei *philosophes* e quello degli *anti-philosophes*. La dicotomia tra *lumières* e *ténèbres*, intesa da Voltaire e dai *philosophes* nel senso di una opposizione tra ragione e fede, sarà interpretata dagli apologeti come conflitto tra un cristianesimo razionaleggiante e le fallacie di una ragione abbandonata a se stessa. Con Louis Charpentier (paragrafo 2) quest'ultima problematica verrà messa in particolare risalto. Egli metterà in guardia i lettori delle sue *Lettres critiques sur divers écrits de nos jours* sulla fiducia incondizionata riservata da Voltaire e dai suoi seguaci alla ragione, da lui considerata invece una facoltà che, se svincolata dal cristianesimo, poteva risolversi nella negazione di se stessa. Il paragrafo 3 analizzerà le note aggiunte da Chauffepié al suo *Nouveau Dictionnaire historique et critique*, in quella che, considerate le sue peculiari caratteristiche, è forse la critica filosoficamente meno rilevante alle *Remarques* anti-pascaliane di Voltaire. Il paragrafo 4 si concentrerà sulle famose *Lettres critiques* di Gabriel Gauchat, un autore che realizzerà il rovesciamento valoriale della polarità *lumières/ténèbres* come la intendevano i *philosophes*, da lui accusati di lasciarsi sedurre dal richiamo di una ragione che, senza il supporto della rivelazione, era destinata a fraintendere completamente la reale posizione dell'uomo nel mondo. La lettura che Gauchat, ammiratore di Malebranche, darà delle *Pensées* di Pascal, sarà fortemente influenzata dal razionalismo dell'autore della *Recherche de la vérité*, e segnerà una tappa rilevante della ricezione settecentesca delle *Pensées*, delle quali egli si rivelerà essere, al netto di alcuni inevitabili fraintendimenti, un acuto interprete. Nel paragrafo 5 torneremo ad occuparci di Boullier in quella che è la sua ultima opposizione a Voltaire, del quale aveva seguito, con una pervicacia esemplare, l'evoluzione del progetto anti-pascaliano. Gli ultimi articoli che Boullier comporrà contro le *Remarques* voltairiane, pur se brevi e non sempre incisivi, avranno nondimeno il merito di mettere in risalto alcune problematiche tipiche della modernità, in particolar modo l'effettivo valore della ragione umana, della quale egli non si stancherà di ricordare, in opposizione a Voltaire, lo stretto legame con la rivelazione. Il paragrafo 6 sarà invece dedicato all'analisi dell'*Histoire des philosophes modernes* di Alexandre Savérien, il quale proporrà una lettura per certi versi inedita, almeno se confrontata con quelle prese in esame fino a quel momento, delle *Remarques* voltairiane, da lui lette senza i pregiudizi ideologici che a volte contraddistinguono le letture più prettamente apologetiche. Nell'ultimo paragrafo, infine, prenderemo in esame il *Voltaire parmi les ombres* di Charles-Louis Richard, un'opera molto particolare che metterà in scena un faccia

a faccia tra Pascal e Voltaire nell'oltretomba. Richard porterà a compimento il rovesciamento valoriale della dicotomia *lumières/ténèbres* già intrapreso da Gauchat, insistendo sulla necessità, per dirla con le parole tratte da un'altra sua opera diretta contro Voltaire, «d'annoncer aux Philosophes adoreurs de la raison, la nécessité indispensable de la plier sous le joug de la foi, en croyant avec simplicité tout ce que la révélation nous enseigne»⁵⁹.

⁵⁹ C.-L. RICHARD, *Voltaire de retour des ombres, et sur le point d'y retourner pour n'en plus revenir*, chez Bassompierre et Van den Berghen, Liege/Bruxelles 1776, p. 26.

Genesi di un'antitesi: alle origini dell'Anti-Pascal di Voltaire

1.1 All'ombra di giansenisti, libertini e i gesuiti

Les opinions des hommes dépendent des
temps, des lieux, et des circonstances.

Voltaire, *Siècle de Louis XIV*

Je le vois trop: les soins qu'on prend de
notre enfance / Forment nos sentiments, nos
moeurs, notre croyance.

Voltaire, *Zaïre*

At the age when other boys were
learning their prayers, Voltaire was being taught
the *Moisade*.

C.B. Chase, *The young Voltaire*

Tentare di determinare quali furono le varie influenze subite in giovane età da François-Marie Arouet prima e dopo essere divenuto Voltaire, ha, nell'economia del presente studio, un'importanza fondamentale. Si tratta di ripercorrere le fasi dei progressi letterari e filosofici di Voltaire fino al 1734, anno di pubblicazione delle *Lettres philosophiques*, al fine di comprendere, mettendo in atto un approccio finora poco frequentato dalla critica, il motivo della composizione di un anti-Pascal e della sua aggiunta ad un'opera che, almeno apparentemente, non sembrava richiederne la presenza. Tale disamina, inserita all'interno di un contesto nel quale, come tenteremo di mostrare nel secondo capitolo, le cinquantasette *Remarques* aggiunte alle *Lettres philosophiques* saranno da noi concepite

come la parte fondamentale ma soltanto iniziale di un più vasto progetto 'Anti-Pascal' scandito in tre sezioni, si rivelerà di una qualche utilità anche per comprendere le motivazioni di una presa di posizione così duratura nei confronti dell'autore delle *Pensées*, contro il quale Voltaire nutrirà sempre un'avversione mista a fascinazione. Accordando spesso, ma a nostro avviso indebitamente, una preferenza alle sole *Remarques* del 1734, la critica ha infatti finito col trascurare l'organicità del messaggio anti-pascaliano che Voltaire, letteralmente fino alla fine dei suoi giorni, ha inteso propagandare. Parallelamente si tenterà di soppesare l'effettiva consistenza filosofica di Voltaire fino al 1734, così da valutare meglio, soprattutto nel terzo capitolo del presente studio, il valore delle accuse rivoltegli dai primi avversari delle sue *Remarques*, i quali, nelle loro confutazioni polemiche, insisteranno sull'inadeguatezza filosofica dell'autore delle *Lettres philosophiques*.

Tale ricerca genealogica richiederà, per esprimerci con le parole di Michel Foucault, molta pazienza ma soprattutto capacità critica per discernere in una massa complessa di materiali quelli verosimilmente utili, e questo non per attingere un'insondabile origine dei fatti, ma per «s'attarder aux méticulosités et aux hasards des commencements»¹: di qui la necessità di riportare e soppesare elementi della biografia di Voltaire apparentemente secondari o trascurabili. Non ci sfuggono i noti rimproveri che un grande studioso del Settecento, Paolo Casini, ha rivolto a questo tipo di approccio, che, pur presentando il vantaggio di allontanare lo storico dalla sconsigliabile tendenza alla categorizzazione, rischia, mettendo in atto una accurata indagine archivistica e multidisciplinare rivolta alle minuzie biografiche e perfino psicologiche degli autori da indagare, di parcellizzare troppo il frutto delle proprie ricerche². Da parte nostra riteniamo che, essendoci posti fin da subito un obiettivo preciso e delimitato — scandagliare le origini dell'Anti-Pascal —, saremo in grado di scongiurare questo difetto di forma, evitando così di perderci nei labirintici recessi della genealogia. Partiamo da una prima generale constatazione: la precoce e sterminata produzione letteraria del futuro autore delle *Lettres philosophiques* ha fin da subito risentito di influenze eterogenee assorbite in maniera profonda e duratura negli anni giovanili. Esse furono di tre tipi.

Da una parte vi fu il giansenismo, di cui erano seguaci sia il padre di Voltaire sia soprattutto il fratello Armand, tesoriere della camera dei conti e «janséniste enragé»³ in viso a Voltaire, il quale, non sapendone tacere i difetti, lo descriverà così nel 1777: «[...] mon frère le janséniste, le convulsionnaire, le fanatique, qui se croyait puissant en oeuvres et en paroles»⁴. Gli influssi ricevuti da un padre giansenista, burbero e «grondeur», e da un fratello che aveva aderito alla forma più

¹ M. FOUCAULT, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire, hommage à Jean Hyppolite*, Puf, Paris 1971, pp. 145-172.

² P. CASINI, *Introduzione all'Illuminismo*, cit., pp. viii-ix.

³ Cfr. R. POMEAU, *La religion de Voltaire*, cit., p. 23 e sgg.

⁴ Best.D20649 (26 aprile 1777). Per un riferimento a «mon janséniste de frère» che sembrerebbe dirla lunga sui rapporti che dovevano correre tra Armand e Voltaire, cfr. VOLTAIRE, *OCV*, t. 1B, *Épître à M. le Maréchal de Villars par M. de Voltaire*, p. 455, vv. 45-46.

fanatica del giansenismo di inizio XVIII secolo, quello dei convulsionari di Saint-Médard⁵, è sicuramente da tenere nella massima considerazione. Così ci sembra abbia fatto soprattutto René Pomeau, il quale, nel suo fondamentale studio sulla religione di Voltaire, ha scritto: «On ne saurait exagérer l'influence qu'exerça sur la sensibilité de Voltaire le contact intime et prolongé qu'il eut avec le jansénisme au sein de sa famille. Qu'on songe qu'il a vécu dans une telle atmosphère jusqu'à la mort de son père, en 1722»⁶. I numerosi riferimenti critici al giansenismo, espliciti e impliciti, contenuti nei primi scritti di Voltaire e soprattutto nell'*Epître à Uranie* (1722), sulla quale torneremo, offrono una testimonianza abbastanza affidabile del precoce senso di ribellione nutrito da Voltaire nei confronti di una dottrina che, ispirandosi agli scritti del teologo agostiniano Giansenio (1585-1638), concepiva la natura dell'uomo come irrimediabilmente corrotta a seguito del peccato originale.

La seconda importante influenza Voltaire la ricevette dalla frequentazione del Tempio, un circolo di liberi pensatori così chiamato perché un tempo era stato la sede francese dell'ordine dei Templari. A questi libertini non deve essere associata l'ingombrante etichetta — oggi forse desueta⁷ — creatasi a partire dalla pubblicazione della pur importante e nota opera di René Pintard sul *libertinage érudit*⁸, né, crediamo, si deve loro accordare quel ruolo chiave, messo in luce dalla critica⁹, nell'operazione di raccordo tra il pensiero post-rinascimentale e quello settecentesco; più semplicemente, in conformità con la pluralità di significati che i termini 'libertino' e 'libertinaggio' ammettono¹⁰, il circolo con il quale entrò in contatto Voltaire deve essere immaginato come un *milieu* di rilassatezza morale e fisica tipico del periodo della Reggenza di Filippo d'Orleans¹¹. Lo studioso Frédéric

⁵ A partire dall'autunno del 1731, quando si pensava che con la bolla *Unigenitus* e i drastici provvedimenti di Luigi XIV si fossero definitivamente regolati i conti con il giansenismo, cominciarono a verificarsi episodi di guarigioni miracolose, sovente accompagnate da convulsioni, sulla tomba del diacono giansenista François de Paris. Nonostante la decisione da parte del potere regio di interdire l'accesso al cimitero, i miracoli e gli episodi convulsionari continuarono a verificarsi clandestinamente. In pieno Settecento Parigi è sconvolta da manifestazioni sconvolgenti di isterismo collettivo che assumono forme sempre più truculente, con i convulsionari che, per testimoniare la potenza di Dio in azione nel loro corpo, arrivavano a farsi torturare e persino crocifiggere. A riguardo C.-A., SAINTE-BEUVE, *Port Royal*, 3 voll., Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris 1952-55, vol. 2, p. 144, ha parlato de «l'ignominie des Convulsions». Su quest'argomento cfr. soprattutto C.-L. MAIRE, *Les convulsionnaires de saint-Médard. Miracles, convulsions et prophéties à Paris au XVIII^e siècle*, Gallimard/Julliard, Paris 1985.

⁶ R. POMEAU, *La religion de Voltaire*, cit., p. 28; A. MCKENNA, *De Pascal à Voltaire*, cit., p. 839.

⁷ Questo grazie anche ai fondamentali apporti storiografici di Tullio GREGORY, di cui qui segnaliamo: *Scetticismo ed empirismo. Studio su Gassendi*, Laterza, Bari 1961; *Il libertinismo della prima metà del Seicento: stato attuale degli studi e prospettive di ricerca*, in AA.VV., *Ricerche su letteratura libertina e letteratura clandestina nel Seicento*, La Nuova Italia, Firenze 1981; *Etica e religione nella critica libertina*, Guida, Napoli 1986; *Genèse de la raison classique, de Charron à Descartes*, Puf, Paris 1999.

⁸ R. PINTARD, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*, 2 voll., Boivin, Paris 1943.

⁹ Cfr. C. BORGHERO, "Ragione classica" e libertinismo, in *Interpretazioni, categorie, finzioni*, cit., pp. 41-64; L. BIANCHI, *Metamorfosi del libero pensiero: dal libertinismo all'Illuminismo*, «Giornale critico della filosofia italiana», XCV, 2/3 (2016), pp. 197-211.

¹⁰ Cfr. J.-P. CAVAILLÉ, *Libertinisme et philosophie: catégorie historiographique et usage des termes dans les sources*, in AA.VV., *Libertinage et philosophie au XVII^e siècle*, Publications de l'Université de Saint-Étienne, n. 12, Saint-Étienne 2010, pp. 11-32.

¹¹ Per farsi un'idea del periodo della Reggenza cfr. J. N. VUARNET, *Le Joli Temps. Philosophes et artistes sous la Régence et Louis XV. 1715-1774*, Hatier, Paris 1990, soprattutto pp. 11-23.

Lachèvre lo ha descritto in questi termini: «La société du Temple, [...] fut un des îlots où l'épicureisme régnait sans partage, un épicureisme nullement agressif, tourné plutôt vers les excès de table que vers les audaces de la pensée»¹². Al Tempio, insomma, più che altro si mangiava, si beveva e si scherzava in allegria: l'epicureismo menzionato da Lachèvre era una disincantata pratica di vita. All'epoca in cui Voltaire aveva preso a frequentarlo, quando ancora era collegiale presso i gesuiti, esso apparteneva all'ordine di Malta e Philippe de Vendôme ne era nel frattempo divenuto arcipriore. Tra questi «beaux esprits du royaume»¹³, come li definiva Voltaire, emergeva la figura del poeta Chaulieu¹⁴. Questi aveva fatto dell'epicureismo uno stile di vita, ma in fatto di religione si professava deista, riconoscendo nelle meraviglie del mondo la mano di un Creatore¹⁵. L'ascendenza di questo gioviale settantenne sul giovane François Marie Arouet dovette essere forte, dal momento che quest'ultimo lo ricorderà a lungo con un misto di affetto e venerazione¹⁶. Tra gli altri membri di questo pittoresco circolo c'erano l'abate Courtin, «gras, gros, rond, court» nel ritratto del futuro ma già mordace Voltaire¹⁷; l'abate Servien, dai costumi non certo irreprensibili¹⁸, e l'abate de Bussy, che gli dava consigli sulla tragedia (l'*Oedipe*) che già andava componendo. A questi ritrovi il giovane e promettente poeta riceveva, oltre che preziosi consigli letterari, anche insegnamenti connessi con il bagaglio di idee erudito-libertine del secolo precedente¹⁹. Non si tratta di una questione di poco conto. Anche se il tenore filosofico delle conversazioni che si tenevano al Tempio non doveva essere particolarmente elevato e serio, nondimeno dobbiamo immaginare che Voltaire sia precocemente entrato in contatto con un atteggiamento nei confronti della religione molto disinvolto, figlio di quello tipico degli ambienti intellettuali europei dalla metà del XVII secolo e che era stato veicolato da autori filosoficamente disinibiti come, solo per fare qualche nome, Pomponazzi, La Mothe Le Vayer, Naudé, Patin, Gassendi e Richard Simon²⁰. I frequentatori del Tempio avevano assimilato e fatto

¹² F. LACHÈVRE, *Le libertinage au XVII^e siècle. Les derniers libertins*, Champion, Paris 1924, p. 133.

¹³ Best.D17809 (1^o luglio circa 1772).

¹⁴ Per un ritratto caratteriale di Chaulieu cfr. G.A. de CHAULIEU, *Poésies de Chaulieu et du marquis de La Fare*, chez Antoine-Augustin Renouard, Paris 1803, p. v-xvi.

¹⁵ Cfr. R. POMEAU, *La religion de Voltaire*, cit., p. 81.

¹⁶ Cfr. ad es. Best.D35 (20 luglio 1716); Best.D19144 (10 ottobre 1774). Chaulieu viene spesso ricordato ed elogiato nei componimenti giovanili di Voltaire, e la sua influenza sembra emergere in maniera netta, come vedremo, nell'*Épître à Uranie*. Su questo punto cfr. VOLTAIRE, *OCV*, t. 1B, pp. 474-475; cfr. anche I. O. WADE, *The intellectual development of Voltaire*, Princeton University Press, Princeton 1969, p. 122.

¹⁷ Best.D37 (estate 1716). La devozione dell'abate doveva lasciare molto a desiderare in base a quanto scrive Voltaire nell'*Épître à Madame de Gondrin* (cfr. VOLTAIRE, *OCV*, t. 1 B, pp. 388-389, vv.16-24).

¹⁸ Cfr. R. POMEAU, *D'Arouet à Voltaire*, in AA.VV., *Voltaire en son temps*, Nouvelle édition intégrale revue et corrigée, 2 voll., Voltaire Foundation-Fayard, Oxford-Paris 1995, vol. 1, p. 57.

¹⁹ Cfr. R. POMEAU, *La religion de Voltaire*, cit., p. 80.

²⁰ Su questo argomento ho trovato molto interessante la lettura di J. DELUMEAU, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Puf, Paris 1971, pp. 293-297; L. BIANCHI e A. FOA, *Un'Europa libertina nel XVII secolo?*, «Studi storici», anno 22, n. 3 (jul.-sep. 1981), pp. 535-552; J. MESNARD, *Précis de littérature française du XVII^e siècle*, Puf, Paris, 1990, pp. 349-385; A.L. SCHINO, *La critique libertine de la religion: mécanismes de formation des croyances et psychologie des masses*, «Théorèmes», 2016, 9, pp. 1-24.

proprio lo spirito caustico che emanava dalle opere di questi autori, dei quali apprezzavano la riconduzione della religione non soltanto a evento storico ma a pratica menzognera in vista del controllo delle masse ignoranti e superstiziose, come anche l'atteggiamento critico nei confronti dei testi sacri giudeo-cristiani. L'atmosfera che Voltaire dovette respirare al Tempio sembrava essere, insomma, agli antipodi di quella familiare²¹. Ad introdurcelo era stato il suo padrino, il marchese di Châteauneuf, considerato il vero padre spirituale di Voltaire. Sempre lui avrebbe precocemente iniziato il suo pupillo alla *Moïsade*²², feroce componimento antireligioso di Lourdet che ironizzava sul Dio biblico; egli era inoltre autore di un *Dialogue sur la musique des anciens* — pubblicato nel 1725 ma composto probabilmente durante gli anni in cui si prendeva cura del giovane Voltaire²³ — in cui, nella cornice di una conversazione ispirata ai dialoghi di Platone, i miracoli venivano ridotti, come insegnava la tradizione libertina del secolo precedente, a fenomeni naturali stupefacenti o a imposture. Non è tutto: nel *Dialogue* il personaggio di Théagène, portavoce di Châteauneuf, esponeva una riflessione (rinvenibile anche nel sedicesimo capitolo dell'*Essay concerning human understanding* di Locke) che ritroveremo impiegata nelle *Remarques* del 1734: vale a dire il fatto che la fede si fonda su testimonianze che, proprio come il fatto che intendono testimoniare, hanno bisogno di essere verificate prima di essere credute²⁴.

La terza influenza che dovette sedimentarsi nell'animo del giovane Voltaire è da collegarsi con la frequentazione del famoso collegio Louis-le-Grand, gestito dai gesuiti²⁵. Voltaire vi restò dal 1704 al 1711. L'insegnamento che i maestri impartivano ai loro allievi era essenzialmente religioso, senza raggiungere però le vette di devozione che un giansenista avrebbe considerato convenienti. Soprattutto, tante pratiche religiose imposte dall'esterno non riuscivano a creare quel senso di rispetto e interesse che sono alla base della vera devozione²⁶. Il regime collegiale era rigido: la giornata era scandita dalle lezioni, dai pasti e dalla messa. L'insegnamento, oltre alla religione, prevedeva lo studio del latino: gli allievi dovevano comporre versi in questa lingua o adattare in francese versi latini composti dai loro maestri, come dimostra il caso dell'*Ode sur sainte Geneviève*, la prima pubblicazione del giovane François-Marie Arouet. Se lo studio di materie quali la geografia, la storia e la matematica era sacrificato, in compenso veniva data una grande importanza ad autori antichi

²¹ Per il particolare contesto culturale del Tempio cfr. G. LANSON, *Histoire de la littérature française*, remaniée et complétée pour la période 1850-1950 par Paul Tuffrau, Librairie Hachette, Coulommiers-Paris 1952, p. 632; per il contrasto di questo ambiente con quello della famiglia di Voltaire cfr. invece E.E. JOHN, *L'esprit des "Lettres philosophiques" de Voltaire*, Silex, Paris 1987, p. 8.

²² L'episodio è riportato da T.-I. DUVERNET, *La vie de Voltaire*, [s. e.], Geneve 1787, pp. 11-12, ma non tutti i critici (tra cui T. Besterman) sono concordi nell'accettarlo come vero.

²³ Cfr. R. POMEAU, *La religion de Voltaire*, cit., p. 32.

²⁴ *Ivi*, pp. 32-33.

²⁵ Sugli anni trascorsi in collegio da Voltaire cfr. ID, *Voltaire au collège*, «RHLS», 52^e année, n.1 (1952), pp. 1-10; H. BEAUNE, *Voltaire au collège: sa famille, ses études, ses premiers amis*, Amyot, Paris 1867.

²⁶ Cfr. R. POMEAU, *La religion de Voltaire*, cit., p. 47.

quali Cicerone, Virgilio e Orazio, in una intenzionale commistione di sacro e profano che tornava utile agli interessi della Compagnia²⁷.

Tornando all'insegnamento nel collegio, sappiamo che il catechismo adottato era quello breve, chiaro e, potremmo dire, essenziale — quasi schematico — di Petrus Canisius²⁸. Alcuni aspetti di questo catechismo meritano di essere messi in evidenza per l'importanza che, verosimilmente, hanno avuto nella iniziale formazione religiosa di Voltaire. Il catechismo di Canisius si faceva notare per il suo taglio risolutamente ottimistico-razionalista e per il fatto di essere di facile consultazione. La figura di Dio Padre, che ha creato il mondo dal nulla e che lo governa «Summa bonitate et Sapientia», veniva esaltata²⁹; fede e virtù, e non gli insondabili decreti divini dei giansenisti, erano considerati i parametri dell'elezione³⁰; il peccato originale e i suoi effetti sull'uomo erano depotenziati e non vi ci soffermava troppo³¹; all'inferno, infine, era dedicato un unico riferimento alla fine dell'opera³². Come ben rilevato dalla critica, le tendenze deiste di un tale catechismo sono evidenti³³. Ciò che più importa notare, comunque, è il fatto che presso i gesuiti alcune asperità dottrinali del cristianesimo, soprattutto quelle esacerbate dal giansenismo, erano stemperate o addirittura disinnescate, confluendo in una religiosità serena e rassicurante. Se Jean-Jacques Rousseau poteva rivelare candidamente, nella prima parte del sesto libro delle sue *Confessions*, che le conversazioni con il gesuita padre Hémet riuscivano a placare il terrore dell'inferno che la lettura dei testi giansenisti gli ispirava, c'è da credere che l'insegnamento religioso assimilato presso i gesuiti negli anni trascorsi presso il loro collegio contribuì ad allontanare precocemente Voltaire dalla religiosità oscura e pessimista professata in famiglia dal padre e dal fratello.

Ricapitoliamo brevemente quanto detto finora. La giovinezza di Voltaire fu scandita da una parte dagli influssi dei *libertins* del Tempio, con i quali Voltaire era in rapporti intimi: il giovane poeta non poteva non rimanere affascinato dal loro spirito caustico che tutto rimetteva in dubbio, in particolare da quello di Chaulieu e del padrino Châteauneuf³⁴. Tra i doni immateriali che quest'ultimo deve aver fatto a Voltaire deve sicuramente essere annoverata, come è stato notato, l'arte del dubbio³⁵. Come

²⁷ Per definire icasticamente questa tendenza dei gesuiti, Sainte-Beuve, nel suo *Port Royal*, ha usato l'espressione «envahissement accéléré», una sorta di volontà di potenza e di dominio per mettere in pratica la quale bisognava «mondanizzare» il Vangelo. (cfr. C.-A. SAINTE-BEUVE, *Port Royal*, cit., vol. 2, p. 147).

²⁸ P. CANISIUS, *Catechismus graecolatinus, nunc primum in gratiam studiosae juventutis opera cujusdam ex eadem Societate editus*, Ingolstadii 1595. Per comodità citeremo dall'edizione che abbiamo sottomano, e cioè R.P.P. CANISII, *Societatis Jesu theologi catechismus graeco-latinus, typis Joann. Van Ghelen., Viennae Austriae 1683*.

²⁹ *Ivi*, p. 7.

³⁰ *Ivi*, p. 13.

³¹ *Ivi*, p. 41.

³² *Ivi*, p. 63.

³³ Cfr. R. POMEAU, *La religion de Voltaire*, cit., p. 50.

³⁴ Cfr. J.-R. CARRÉ *Consistance de Voltaire le philosophe*, Boivin, Paris 1938, p. 12.

³⁵ Cfr. R. POMEAU, *La religion de Voltaire*, cit., p. 34.

vedremo a breve, l'impronta di questi insegnamenti è cresciuta portando i suoi frutti, in maniera del tutto naturale, nell'animo del futuro autore dell'*Épître à Uranie*.

Dall'altro lato abbiamo invece l'insegnamento ricevuto presso i gesuiti, col loro ottimismo luminoso e la loro religiosità mondanizzata. Le pratiche devozionali che il giovane Voltaire dovette apprendervi non dovettero attecchire molto, e anzi potrebbero aver conseguito il risultato opposto, come ha opportunamente notato ancora una volta René Pomeau³⁶. Agli anni trascorsi al Louis-le-Grand, tra l'altro, risale la conoscenza di Voltaire del pensiero di Fénelon. Alcune immagini che caratterizzavano la teologia di quest'ultimo, improntate sull'idea di un Dio vicino a quello dei deisti, sembrano essere state accolte da Voltaire³⁷.

Infine, non può essere sottovalutata l'influenza della religiosità cupa e pessimista professata dal padre e dal fratello di Voltaire, riacutizzatasi, come vedremo meglio in seguito, nel momento in cui le frange più fanatiche del movimento giansenista avrebbero messo in subbuglio le strade di Parigi. Non bisogna pertanto stupirsi che l'attenzione del futuro autore delle *Lettres philosophiques* si catalizzerà ben presto contro il *Dieu terrible*³⁸: il Dio dei giansenisti e, quindi, di Pascal.

1.2 Consacrazione di un poeta irriverente

Les plaisirs ont leur temps, la sagesse a
son tour. Dans ta jeunesse fais l'amour, et ton salut
dans ta vieillesse
Voltaire, *À une dame un peu mondaine et trop dévote*

Partout d'un dieu vengeur vous sentirez les coups
Voltaire, *Oedipe*

Du jour au lendemain, Voltaire, à vingt-
quatre ans, est installé au sommet de la réputation
littéraire; il est le poète.

P. Lepape, *Voltaire le conquérant*

³⁶ ID, *D'Arouet à Voltaire*, cit., p. 36.

³⁷ Nel ritratto delineato da Voltaire nel *Siècle de Louis XIV*, Fénelon è presentato non solo come un teologo, ma anche come un sapiente e un filosofo che, come tale, indaga razionalmente la natura di Dio: cfr. *ivi*, p. 64; VOLTAIRE, *OCV*, t. 13D, *Siècle de Louis XIV*, pp. 142.

³⁸ Per questa espressione, che è tratta dal componimento *La Grâce* di Louis Racine, cfr. soprattutto R. POMEAU, *La religion de Voltaire*, cit., pp. 76-117. Proprio contro il giansenismo di Racine, Voltaire polemizzerà con uno scritto del 1721 che, per i suoi contenuti, anticipa i temi che saranno sviluppati, un anno dopo, nell'*Épître à Uranie*: cfr. VOLTAIRE, *OCV*, t. 3A, *A Monsieur Racine*, pp. 249-250: «Cher racine, j'ai lu dans tes vers dogmatiques / De ton Jansenius les erreurs fanatiques. / Quelquefois je t'admire, et ne te crois en rien, / Si ton style me plaît, ton Dieu n'est pas le mien».

Tutte le influenze che Voltaire dovette assorbire nei suoi primi anni di formazione culturale diedero il loro frutto, sospingendolo verso una presa di posizione nei confronti di Pascal che, iniziata formalmente nel 1734, proseguirà fino alla morte³⁹. Il primo testo della produzione giovanile di Voltaire di cui ci occuperemo non è il meno problematico. Si tratta dell'ode *Sur le vrai Dieu*, apparsa per la prima volta nel 1715 nella prima parte della raccolta *Nouveau choix de pièces de poésie*. Voltaire l'ha sconfessata più volte, ma la sua attribuzione non è mai stata messa in dubbio, ed è stata confermata da René Pomeau⁴⁰. Proprio l'interpretazione che questi ne ha dato, però, ci risulta ostica in quanto, leggendo gli ultimi tre versi dell'ode in chiave ironica, egli ha affermato risolutamente che *Le vrai Dieu* è il primo testo deista di Voltaire⁴¹. Ammettiamo di non riuscire a cogliere questa ironia e di non poter pertanto condividere questa interpretazione⁴². L'ode sembra un atto recriminatorio indirizzato all'«homme aveugle», reo di aver adorato divinità da lui stesso costruite e di aver dimenticato, appunto, il vero Dio, cioè Cristo. I versi che stiamo per citare sono di Voltaire, ma sembrano usciti dalla penna di Pascal:

Son Dieu porte à travers les ombres
Le flambeau de la vérité:
Ouvre les yeux, homme infidèle;
Suis le Dieu puissant qui t'appelle;
Mais tu te plais à l'ignorer.
Affermi dans l'ingratitude,
Tu voudrais que l'incertitude
Te dispensât de l'adorer⁴³.

Non sembra esserci qui alcuna ironia, quanto piuttosto la constatazione sincera e accorata dell'infelicità che l'uomo sperimenta in se stesso ma che, dal momento che sceglie di ignorare il

³⁹ Porteremo avanti questa disamina seguendo, per quanto possibile, l'ordine cronologico degli scritti di Voltaire, attenendoci cioè all'anno di pubblicazione di ciascuna opera. Nel caso di opere iniziate anni prima la pubblicazione, terremo in considerazione il periodo di gestazione dell'opera, così da poter avere un'idea più precisa di quali fossero le idee di Voltaire in un determinato arco di tempo.

⁴⁰ Cfr. VOLTAIRE, *OCV*, t. 1B, pp. 316-318.

⁴¹ Cfr. R. POMEAU, *La religion de Voltaire*, cit., pp. 79-80. Per una panoramica generale sul deismo dalle origini al 1734 cfr. C.J. BETTS, *Early deism in France: from the so-called "deistes" of Lyon (1564) to Voltaire's Lettres philosophiques (1734)*, M. Nijhoff publishers, The Hague/ Boston/Lancaster 1984, ma cfr. anche H. BUSSON, *La Pensée religieuse française de Charron à Pascal*, J. Vrin, Paris 1933, pp. 90-91; R. PINTARD, *Le libertinage érudit*, cit., pp. 48-49.

⁴² Per fortuna non siamo i soli: cfr. G. ASCOLI, *Voltaire*, «Revue de cours et des conférences», XXV¹ (1923-1924), p. 675, in cui viene fatta una distinzione tra l'*Ode sur sainte Geneviève*, che si sa essere una traduzione collegiale di un testo latino, e «[...] l'*Ode au le vrai Dieu* qu'il écrivit quelque temps après avoir quitté le collège et où s'affirme un catholicisme déférent et orthodoxe»; per un'interpretazione simile cfr. VOLTAIRE, *OCV*, t. 1B, p. 318.

⁴³ Cfr. VOLTAIRE, *OCV*, t. 1B, *Sur le vrai Dieu*, vv. 31-40.

sacrificio di Cristo, non può che imputare a se stesso⁴⁴. Confessiamo inoltre di non rintracciare nell'ode slanci o trasporti religiosi riconducibili al deismo, fatta forse eccezione per questi versi:

O toi dont la course céleste
Annonce aux hommes ton Auteur,
Soleil, en cet état funeste
Reconnais-tu ton Créateur?
C'est à toi de punir la terre.
Si le Ciel suspend son tonnerre,
Ta clarté doit s'évanouir.
Va te cacher au sein de l'onde.
Peux-tu donner le jour au monde,
Quand ton Dieu cesse d'en jouir?⁴⁵

La domanda che a questo punto si impone è: bastano questi ultimi versi che abbiamo citato per considerare quest'ode un testo deista? E ancora: dal momento che lo stesso Pomeau riconosce che in quest'opera quando Voltaire parla di Dio si riferisce anche alla seconda persona della Trinità⁴⁶, non saremmo costretti a constatare l'imbarazzante presenza della figura di Cristo — cui quest'ode tra l'altro è dedicata — in un'opera deista? Si potrebbe obiettare che ciò sarebbe possibile interpretando in chiave ironica questi versi. A questo punto ci permettiamo di far notare due fatti: in primo luogo che questa ironia, allora, dovette sfuggire anche ai redattori de *Les Muses chrétiennes*⁴⁷, i quali nel 1773 inserirono quest'ode in una raccolta dal chiaro intento pedagogico che raccoglieva i migliori versi religiosi di vari poeti del XVII e XVIII secolo⁴⁸; in secondo luogo che, in base all'interpretazione di Pomeau, non si riuscirebbe bene a capire perché Voltaire decise di sconfessare numerose volte l'ode⁴⁹. Non potrebbe essa evidenziare invece, per usare le parole dello stesso Pomeau, le prime «contradictions de cette [di Voltaire] âme»⁵⁰ offrendo una precoce testimonianza di quelli che Voltaire chiamava i «doutes d'un jeune homme qui cherche à s'éclairer»⁵¹, in una materia, quella religiosa, sulla quale non aveva ancora convinzioni stabili? Ipotesi suggestiva, ma forse difficilmente

⁴⁴ *Ivi*, vv. 21-24: «Mais l'homme, constant dans sa rage,/ S'oppose à sa félicité;/ Amoureux de son esclavage,/ Il s'endort dans l'iniquité».

⁴⁵ *Ivi*, vv. 61-70.

⁴⁶ Cfr. R. POMEAU, *La religion de Voltaire*, cit., p. 79.

⁴⁷ *Les Muses chrétiennes, ou petit dictionnaire poétique, contenant les meilleurs morceaux des auteurs les plus connus; à l'usage des séminaires, des communautés religieuses, des collèges & des pensions de jeunes messieurs et de jeunes demoiselles; ouvrage dédié à M. le curé de Sainte-Marguerite*, éd. P.-L. d'Aquin de Château-Lyon, Ruault, Paris 1773.

⁴⁸ Cfr. VOLTAIRE, *OCV*, t. 1B, p. 316.

⁴⁹ Per le sconfessioni cfr. VOLTAIRE, *OCV, Dialogue de Pégase et du Vieillard*, t. 76, p. 544 e *ivi*, t. 77A, *Lettre de Monsieur de La Visclède, à Monsieur le secrétaire perpétuel de l'Académie de Pau*, pp. 123-124.

⁵⁰ R. POMEAU, *La religion de Voltaire*, cit., p. 75.

⁵¹ VOLTAIRE, *OCV*, t. 1A, *Lettre sur Oedipe*, II.30-31.

percorribile, dal momento che il tono religioso dell'ode *Sur le vrai Dieu* stona decisamente con quello di tutti gli altri componimenti poetici giovanili. Più banalmente, forse, potrebbe trattarsi di una traduzione di un componimento latino come nel caso dell'*Ode sur sainte Geneviève*, e risalire pertanto agli anni di collegio presso i gesuiti⁵². Sono soltanto ipotesi⁵³. Quel che è certo è che questa breve ode giovanile si fa notare per l'assoluta e inaspettata originalità dei contenuti: qualsiasi altra interpretazione che cerchi di attenersi strettamente al testo senza sovrapporvi ulteriori chiavi di lettura, deve fare i conti con un'opera a dir poco problematica⁵⁴.

Le difficoltà che questo componimento di Voltaire fa emergere aumentano se lo si confronta con la breve *Épître à Madame de G****, scritta probabilmente verso il 1716 e il cui contenuto si presenta agli antipodi di quello dell'ode *Sur le vrai Dieu*. In pochi ma incisivi versi Voltaire si sforza di convincere l'amante che l'ha tradito a non perdere tempo con le superstizioni religiose e di dedicarsi al piacere:

Quel triomphe accablant, quelle indigne victoire
Cherchez-vous tristement à remporter sur vous?
Votre esprit éclairé pourra-t-il jamais croire
D'un double testament la chimérique histoire,
Et le songes sacrés de ces mystiques fous,
Qui, dévots fainéants, sots et pieux loups-garous,
Quittent de vrais plaisirs pour une fausse gloire?
Le plaisir est l'objet, le devoir et le but
De tous les êtres raisonnables;
L'amour est fait pour vos semblables;
Les bégueules font leur salut⁵⁵.

⁵² L'indicazione, che sembra essere stata fino ad oggi ignorata, si trova in A. BELLESSERT, *Essai sur Voltaire*, Perrin, Paris 1925, p. 10.

⁵³ Si potrebbe altrimenti sostenere, come ha fatto Alain Georges TICHOUX (*Les apologistes chrétiens et la critique biblique de Voltaire (1714-1762)*, thesis for the Degree of Doctor of Philosophy, 1973, pp. 16-18), che l'ode, ammesso sia di Voltaire (l'autore ritiene l'attribuzione, alla luce delle smentite voltairiane e in disaccordo con R. Pomeau, tutt'altro che certa), semplicemente non rispecchi le sue vere idee. Riguardo la presunta ironia dell'ode, Tichoux si esprime con queste parole che condividiamo pienamente: «On peut toutefois se demander si cette opinion [di scorgere dell'ironia nei versi di quest'ode] ne résulte pas d'un usage abusif de ce qu'on appellerait, en termes d'exégèse, le 'sens conséquent': seule la connaissance de la carrière ultérieure du jeune Arouet a permis à ces critiques [Pomeau e Besterman] d'envisager et de soutenir l'hypothèse d'une signification cachée de l'Ode».

⁵⁴ A complicare ulteriormente la questione ci pensa un documento anonimo datato aprile 1726 fatto pervenire al capo della polizia Hérault, in cui si afferma che Voltaire avrebbe manifestato convinzioni deiste già 10-12 anni prima, quindi negli anni 1714-1716 (cfr. F. RAVAISSON-MOLLIEN, *Archives de la Bastille*, 17 voll., A. Durand et Pedone-Lauriel, Paris 1866-1904, vol. 12, pp. 132-133). Ripetiamo però che tutte queste complicazioni verrebbero a cadere se si considerasse l'ode *Sur le vrai Dieu* una traduzione scolastica di Voltaire.

⁵⁵ VOLTAIRE, *OCV*, t. 1B, *Épître à Madame de G****, p. 282, vv. 1-11.

L'invito a vivere piacevolmente e senza nessuna costrizione è un tema che Voltaire aveva già messo in versi⁵⁶, e non è qui pertanto che va ricercata la novità dell'*Épître à Madame de G****. Il punto fondamentale e di estremo interesse per la nostra disamina è che in questo componimento la Bibbia viene attaccata a viso aperto e in una maniera fino a quel momento sconosciuta a Voltaire⁵⁷: Antico e Nuovo Testamento sono da lui definite storie chimeriche, cioè false, inventate, credute solo dai folli e pertanto indegne di uno spirito illuminato. Al quadro deprimente della vita del cristiano, ben racchiuso nell'avverbio *tristement*, si contrappone una visione della vita fondata sul piacere, che si configura non solo come lo scopo ('but') dell'esistenza, ma anche come un obbligo morale ('devoir'): la ricerca del piacere, ci dice Voltaire, è più radicata nella natura della religione cristiana⁵⁸. Alla superstizione — sintagma di cui abbiamo qui la prima occorrenza in assoluto nelle opere di Voltaire⁵⁹ —, figlia della debolezza e madre dei rimorsi, non deve essere permesso di infettare ('infecter') i bei giorni della destinataria dell'epistola. Dio, la cui esistenza è in questo componimento revocata in dubbio, è rappresentato in pieno stile epicureo, tranquillamente disinteressato alle vicende umane⁶⁰. Tutti questi elementi rendono l'*Épître à Madame de G**** un'opera davvero interessante che, in virtù della sua *verve* anticristiana, sotto molti aspetti sembra spingersi al di là della pur spregiudicata *Épître à Uranie*: di questo fatto lo stesso Voltaire dovette essere cosciente, dal momento che non volle mai pubblicarla in vita e che non ne lasciò alcun manoscritto.

Licenziosità e irriverenza caratterizzano molti dei primi componimenti in versi di Voltaire, e il cristianesimo è spesso il suo bersaglio polemico preferito. Occorre fin da ora sottolineare come tale atteggiamento di Voltaire fosse tutt'altro che originale. Esso può essere meglio compreso se ricondotto all'interno del clima culturale che si respirava nei primi decenni del XVIII secolo, fortemente influenzato, come noto, da correnti di pensiero che, da prospettive differenti rispetto a quelle veicolate dal pensiero libertino seicentesco, avevano contribuito, soprattutto in Francia, ad una

⁵⁶ L'elogio del piacere e il rifiuto di tutto ciò che può comprometterlo sono temi che ricorrono spesso nei componimenti in versi giovanili di Voltaire. A titolo puramente esemplificativo cfr. *ivi*, p. 378, *Épître à Madame de Montbrun-Villefranche* (1714), vv.10-14: «[...] songez bien seulement/À vivre, s'il se peut, heureuse autant que belle;/Libre des préjugés que la raison dément./Aux plaisirs où le monde en foule vous appelle/Abandonnez-vous prudemment»; cfr. anche *ivi*, *Épître à Monsieur l'Abbé de**** (1715), in cui, per consolare il religioso (probabilmente un sodale del Tempio) della morte dell'amante, Voltaire ha modo di riaffermare il primato dei piaceri terreni su quelli ultraterreni (*ivi*, p. 315, vv. 14-17: «Je sais que ta fidèle amie/Te laissait prendre en liberté/De ces plaisirs qui font qu'en cette vie/On désire assez peu ceux de l'éternité»), di deprecare lo stile di vita mortifero dei religiosi (*ivi*, vv. 28-29: «Mais vivre dans l'ennui, ne chanter qu'à l'office,/Ce n'est pas vivre, selon moi») e di abbozzare uno stile di vita epicureo (*ivi*, vv. 36-38: «Et la véritable sagesse/Est de savoir fuir la tristesse/Dans le bras de la volupté»).

⁵⁷ Segnaliamo però che nel poemetto intitolato *A mademoiselle Duclos* (composto intorno al 1714), prima versione de *L'Anti-Giton*, la Bibbia è paragonata ad un racconto mitico, più precisamente alle *Metamorfosi* di Ovidio (ID, *OCV*, t. 1B, p. 42, v. 21): questo accostamento poteva essere una reminiscenza del giovane Voltaire che, nel *cabinet* del padre, poteva ammirare pannelli dipinti che riproducevano, le une accanto alle altre, scene tratte dalla Bibbia e dalle *Metamorfosi* di Ovidio (su questo particolare cfr. R. POMEAU, *D'Arouet à Voltaire*, cit., p. 20). Ulteriori riferimenti ironici sulla Bibbia potrebbero essere presenti anche nel poemetto giovanile *Le Cocuage*: cfr. VOLTAIRE, *OCV*, t. 1B, p. 162 e p. 167, n. 2.

⁵⁸ *Ivi*, p. 282, p. 282, vv. 14-15.

⁵⁹ *Ivi*, p. 281.

⁶⁰ *Ivi*, p. 283.

potente messa in discussione della religione cristiana. Due nomi su tutti emergevano in questo panorama: Fontenelle e Bayle.

Bernard Le Bovier de Fontenelle, membro dell'*Académie française* e segretario dell'*Académie des sciences*, da lui diretta per sessant'anni, fu come noto un efficace divulgatore della filosofia cartesiana e del sistema astronomico copernicano, da lui messi alla portata di un vasto pubblico soprattutto con i suoi famosi *Entretiens sur la pluralité des mondes* (1686). In quest'opera Fontenelle aveva ridicolizzato la fisica scolastica difendendo quella di matrice cartesiana. Egli invitava il lettore a porsi di fronte alla natura come lo spettatore davanti una rappresentazione teatrale, senza ignorare, cioè, che l'universo, all'interno del quale il nostro pianeta aveva perso la sua posizione di centro, è un meccanismo composto da corde, pesi e contrappesi⁶¹. Tra le altre cose, all'interno della sua opera Fontenelle aveva sostenuto la dimostrazione razionale dell'esistenza di Dio mediante l'argomentazione dell'orologio e dell'orologiaio⁶²: se l'universo è paragonabile ad un grande e complesso meccanismo, dal suo funzionamento è possibile dedurre, alla maniera dei deisti, l'esistenza di un *ouvrier* che lo ha creato. Un duro colpo al cristianesimo fu inflitto da Fontenelle con l'*Histoire des oracles* (1686), opera in cui la denuncia della credulità degli antichi pagani si lasciava declinare in chiave anticristiana istituendo, in maniera neanche troppo velata, un parallelismo tra il soprannaturale di quest'ultimi e quello dei seguaci del cristianesimo.

L'altra figura chiave fu, come detto, Pierre Bayle. Voltaire ha messo in risalto, con parole giustamente celebri, la serpeggiante sfida al cristianesimo presente nelle sue opere⁶³. Fu soprattutto il suo *Dictionnaire historique et critique* (1697) a rappresentare, come noto, uno dei bacini privilegiati da cui attinsero per tutto il XVIII secolo filosofi ed eruditi nel loro attacco sempre più serrato alla religione. Spirito critico e antidogmatico per eccellenza, Bayle aveva affidato a diverse voci della sua opera maggiore le proprie riserve nei riguardi del cristianesimo. Nella voce *Japon*⁶⁴, solo per citare uno degli esempi più noti, egli si era soffermato sul contrasto tra il cristianesimo delle origini e quello delle epoche successive, ponendo in risalto lo stridente divario tra la religiosità pacifica degli orientali e il lugubre apparato repressivo istituito dal cristianesimo per preservarsi come religione di Stato: un

⁶¹ B.L.B. de FONTENELLE, *Entretiens sur la pluralité des mondes*, chez Blageart, Paris 1686, pp. 20-25

⁶² *Ivi*, pp. 25-26.

⁶³ Cfr. VOLTAIRE, *OCV*, t. 63B, *Lettres à Son Altesse Monseigneur le Prince de ***. Sur Rabelais, et sur d'autres auteurs accusés d'avoir mal parlé de la religion chrétienne*, p. 447: «Ses [di Bayle] plus grands ennemis sont forcés d'avouer qu'il n'y a pas une seule ligne dans ses ouvrages qui soit un blasphème évident contre la religion chrétienne; mais ses plus grands défenseurs avouent que dans les articles de controverse il n'y a pas une seule page qui ne conduise le lecteur au doute, et souvent à l'incrédulité». Per le complesse relazioni intellettuali tra Voltaire e Bayle cfr. L. BIANCHI, *Voltaire lecteur et critique de Bayle*, in *Voltaire philosophe. Regards croisés*, Textes réunis par Sébastien Charles et Stéphane Pujol, Centre International d'Études du XVIII^e Siècle, Ferney-Voltaire 2017, p. 57-69; per le altrettanto complesse manovre di ritorsione del cartesianesimo e del malebranchismo messe in atto da Bayle contro il cristianesimo cfr. invece G. MORI, *Bayle philosophe. Nouvelle édition*, Honoré Champion, Paris 2020 (1^a ed. 2000).

⁶⁴ P. BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, 5^a ed., 5 voll., par la Compagnie des Libraires, Amsterdam 1734, t. 3, p. 437.

tema, quest'ultimo, contro il quale Voltaire, soprattutto nelle opere della maturità, non lesinerà le invettive. Più nello specifico, la sottile ironia di Bayle — tanto ammirata e imitata da Voltaire — lasciava al lettore il compito di capire da quale parte stesse la ragionevolezza, se presso il popolo giapponese, la cui religione non creava discordie di alcun tipo, o se nel cristianesimo moderno, che non si presentava più come una «Religion benigne, douce, patiente», ma sotto le spoglie di un potere repressivo che tentava di imporre con la forza ciò che non riusciva ad instillare con la persuasione. Nella voce *Pyrrhon* era presente invece un esame critico dei principali dogmi del cristianesimo, condotto con la solita tagliente ironia⁶⁵. Qui Bayle aveva messo a confronto le acquisizioni razionali della filosofia cartesiana con i misteri della religione cristiana, e aveva mostrato, celando i suoi reali pensieri dietro un velo di sardonica accondiscendenza, come i dogmi dell'Eucarestia o della Trinità contraddicessero in tutto e per tutto ciò che la ragione filosofica aveva stabilito.

Voltaire era entrato in contatto con le opere di Fontenelle e Bayle già nei primissimi anni Venti. Una lettera del 1° giugno 1721 ci suggerisce che egli ha letto gli *Entretiens* di Fontenelle⁶⁶; René Pomeau considera del tutto verosimile che Voltaire avesse fatto lo stesso, sempre in quel periodo, con l'*Histoire des oracles*, aggiungendo: «Avant que le débat sur Descartes et Newton les sépare, Voltaire est d'accord avec Fontenelle sur l'essentiel: Dieu existe, mais les croyances religieuses sont des erreurs de la raison humaine»⁶⁷. Quanto a Bayle, se è vero che Voltaire intraprese una lettura proficua delle sue opere soltanto a partire dal 1735 e, in maniera più intensa, dal 1755⁶⁸, è assai verosimile che una certa conoscenza dell'autore del *Dictionnaire historique et critique* deve essere fatta risalire a prima del 1723⁶⁹.

Proprio Bayle sembra essere stato tenuto presente da Voltaire per la composizione del breve racconto *Così-Sancta*, che risulta di una certa importanza per la nostra disamina. La vicenda narrata

⁶⁵ *Ivi*, t. 4, pp. 669-670.

⁶⁶ Best.D92 (1° giugno 1721).

⁶⁷ R. POMEAU, *La religion de Voltaire*, cit., p. 96.

⁶⁸ AA.VV., *Dictionnaire général de Voltaire*, publié sous la direction de Raymond Trousson et Jerom Vercruysse, Champion, Paris 2003, voce *Bayle*, pp. 102-104.

⁶⁹ Il primo riferimento esplicito di Voltaire a Bayle è contenuto in una nota al testo de *La Ligue* del 1723, che dimostra come Voltaire avesse usato come documentazione per il suo poema epico la *Réponse aux questions d'un provincial*. Una lettura o una conoscenza indiretta di Bayle da parte di Voltaire prima del 1723 può essere sicuramente ipotizzata (più attraverso i canali dei *libertins* del Tempio che non presso i gesuiti del Louis-le-Grand) ma difficilmente dimostrata. Su questo punto cfr. H.T. MASON, *Pierre Bayle and Voltaire*, Oxford University Press, Oxford 1963, pp. 1-6; ID, *Voltaire devant Bayle*, in AA.VV., *Pierre Bayle dans la republique des lettres: philosophie, religion, critique, études recueillies et présentées par Antony McKenna et Gianni Paganini*, Honoré Champion, Paris 2004. Bisogna anche notare che le più recenti acquisizioni della critica (cfr. J. HELLEGOUARC'H, *Melinade ou la duchesse du Maine, deux contes de jeunesse de Voltaire: Le Crocheteur borgne et Così-Sancta*, «RHLF», 78, 1978, pp. 722-735) hanno permesso di datare con una certa attendibilità al periodo compreso tra il 1714 e il 1715 il racconto voltairiano *Così-Sancta* (che si riteneva molto più tardo), per il quale Voltaire aveva attinto dalla voce *Acindynus* del *Dictionnaire historique et critique*. Oggi sembra dunque possibile retrodatare e fissare con maggiore precisione l'incontro di Voltaire con l'opera di Bayle. Sul rapporto tra Bayle e Voltaire prima delle *Lettres philosophiques* cfr. H.E. HAXO, *Pierre Bayle et Voltaire avant les Lettres philosophiques*, «Publications of the Modern Language Association», 46 (1931), pp. 461-497.

si svolge a Ippona nel IV secolo: la giovane e bella Cosí-Sancta è rappresentata del tutto anacronisticamente come figlia di due giansenisti «qui l'avaient élevée dans les principes de la vertu la plus rigide»⁷⁰. La confessione religiosa che Voltaire sceglie per i due genitori e la descrizione del curato di Ippona come «grand inventeur de confréries»⁷¹, lasciano intendere non solo come anche in questo racconto Voltaire volesse condensare i suoi attacchi contro la religione, ma anche come il bersaglio prescelto fosse in particolar modo il giansenismo⁷². La vena anti-giansenista del racconto è stata debitamente notata⁷³, e anche la sua probabile data di composizione rafforzerebbe questa interpretazione, dal momento che cadrebbe a ridosso della pubblicazione della famosa Bolla *Unigenitus* promulgata da Clemente XI l'8 settembre 1713, la quale provocò lo scontro tra le fazioni dei gesuiti e dei giansenisti. Ecco, dunque, che già a partire dal 1715, apparentemente sollecitato da eventi contingenti, Voltaire cominciava a prendere posizione contro il giansenismo rivolgendogli i suoi primi attacchi.

Non è impossibile che il giovane Voltaire avesse preso spunto dall'evento della pubblicazione della Bolla *Unigenitus* per impregnare anche il suo primo grande successo, la tragedia *Oedipe*, di significati collegati direttamente all'attualità politica, sfruttando le possibilità che il teatro offriva alla trasmissione delle idee⁷⁴. Anche se Voltaire ha sempre affermato che *Oedipe* era una tragedia mediocre e piena di difetti⁷⁵, oggi sembra più corretto affermare con René Pomeau che «le vrai Voltaire est déjà dans *Oedipe*»⁷⁶. Il fulcro tematico della tragedia, come è stato notato, non è il castigo di Edipo provocato dall'uccisione di Laio, né il processo che porta il re di Tebe a scoprirsi omicida e figlio incestuoso, bensì la progressiva presa di coscienza da parte di Edipo e Giocasta che tutto ciò che proviene dagli dei è male e si pone in aperto contrasto con ciò che comunemente gli uomini chiamano *virtù*, il cui concetto viene a risolversi in convenzione puramente umana e sempre esposta al rischio di un sovvertimento arbitrario da parte della divinità⁷⁷. In generale, i temi maggiormente

⁷⁰ VOLTAIRE, *OCV*, t. 1B, p. 122.

⁷¹ *Ivi*, p. 121.

⁷² Al 1715 potrebbe risalire anche il breve componimento in versi *Le Janséniste et le Moliniste*, in cui Voltaire mette in scena i caratteri opposti dei due personaggi: minaccioso e severo il primo, indulgente il secondo. Per la possibile datazione del racconto cfr. *ivi*, pp. 173-174.

⁷³ Cfr. *ivi*, pp. 109-115.

⁷⁴ Come noto, nella Francia del XVIII secolo il teatro era il luogo dove il pubblico poteva riflettere sui fatti rappresentati dall'autore e cogliervi i richiami all'attualità. Sulla funzione del teatro nel XVIII secolo cfr. L. FONTAINE, *Le théâtre et la philosophie au XVIII^e siècle*, Léopold Cerf éditeur, Paris 1879 (oggi ristampato nell'edizione moderna che seguiremo con il titolo *Le théâtre et la philosophie au 18^e siècle*, Trieste, Collingwood 2017); M. CARLSON, *Voltaire and the theatre of the eighteenth century*, Greenwood Press, Westport-Londres 1998 e P. FRANTZ and M.S. D'ORIA, voce *Theatre and Staging*, in AA.VV., *Encyclopedia of the Enlightenment*, 2 voll., Fitzroy Dearborn Publishers, Chicago-London 2001, pp. 1327-1336.

⁷⁵ VOLTAIRE, *OCV*, t. 1A, *Lettre sur Oedipe*, I.3-5.

⁷⁶ R. POMEAU, *La religion de Voltaire*, cit., p. 85. Se i temi principali della tragedia non sono originali, lo è nondimeno la maniera di trattarli (cfr. AA.VV., *Littérature française*, 16 voll., Arthaud, Paris 1968-1978, vol. 9, *Le XVIII^e siècle (1720-1750)*, par Jean Ehrard, p. 233).

⁷⁷ Cfr. VOLTAIRE, *OCV*, t. 1A, p. 86. Esiste anche un'altra interpretazione dell'*Oedipe*, molto interessante, fornita da Jean Baptiste Rousseau a Voltaire in una lettera del 25 marzo 1719. Il poeta amico (perlomeno all'epoca) di Voltaire affermava

sviluppati nell'*Oedipe* sembrano essere la furbizia pretesca e l'ira divina. Quest'ultima fa irruzione già al terzo verso della tragedia⁷⁸, per riecheggiare al verso dodici accompagnata da un aggettivo, «inhumaine», che scandisce bene lo scollamento incolmabile tra piano umano e divino che i personaggi di Edipo e Giocasta sperimenteranno loro malgrado. Già i critici dell'epoca avevano trovato nella tragedia di Voltaire dei rimandi all'attualità, più nello specifico ai già citati scontri che vedevano contrapposti gesuiti e giansenisti relativamente alla bolla *Unigenitus*. La questione del presunto simbolismo di cui Voltaire avrebbe intessuto la sua tragedia è stata ripresa da Theodore Besterman e René Pomeau⁷⁹. Besterman ha ritenuto che una lettura di questo tipo fosse forzata e non supportata adeguatamente dal testo, e criticava Pomeau, che invece era a favore di quella interpretazione. Pomeau però non si è limitato a constatare questi rimandi, ma ha affermato chiaramente che *Oedipe* mette in scena l'orrore che Voltaire provava già a quell'epoca per il *Dieu terrible*⁸⁰, il «dieu vengeur» di cui parla Giocasta⁸¹. In *Oedipe* non c'è armonia tra la divinità e gli uomini, e anzi il rapporto sembra essere di aperta ostilità:

Les dieux nous ont conduits de supplice en supplice:
La famine a cessé, mais non leur injustice⁸².

Tebe è devastata da un morbo che ne strazia gli abitanti, ma questi poco possono: il loro destino è nelle mani di una divinità onnipotente che, a detta del gran sacerdote, che ne è il portavoce, vuole mettere alla prova gli uomini:

Cessez, et retenez ces clameurs lamentables,
Faible soulagement aux maux des misérables;
Fléchissons sous un dieu qui veut nous éprouver,
Qui d'un mot peut nous perdre, et d'un mot nous sauver⁸³.

L'uomo sembra ridursi a marionetta mossa da un volere oscuro. Se Voltaire prende la trama del suo *Oedipe* da Sofocle, per la caratterizzazione della divinità egli sembra attingere piuttosto all'Antico

che il fulcro dell'*Oedipe* era lo scollamento *giansenista* tra valori umani e valori divini. L'ostilità degli dei nei confronti degli uomini non è immotivata: gli dei giudicano attraverso griglie valoriali irriducibili a quelle umane (cfr. Best.D73).

⁷⁸ ID, *OCV*, t. 1A, *Oedipe*, v. 3.

⁷⁹ Cfr. T. BESTERMAN, *Voltaire*, cit., p. 75; R. POMEAU, *La religion de Voltaire*, cit., pp. 86-88.

⁸⁰ *Ivi*, p. 90.

⁸¹ VOLTAIRE, *OCV*, t. 1A, *Oedipe*, II.III, v. 162. Da notare che l'espressione *Dieu vengeur* è presente in Chaulieu: cfr. G.A. de CHAULIEU, *Trois façons de penser sur la mort*, in *Œuvres de Chaulieu, d'après les manuscrits de l'auteur*, 2 voll., chez Gosse junior, La Haye 1777, t. 1, p. 12.

⁸² VOLTAIRE, *OCV*, t. 1A, *Oedipe*, I.I, vv. 75-76.

⁸³ *Ivi*, I.II, vv. 151-154. Questi versi riecheggeranno in altri due pronunciati sempre dal gran sacerdote: «Tel est l'ordre du ciel, dont la fureur se lasse;/Comme il veut aux mortelsil fait justice ou grâce (*Ivi*, V.VI, vv. 217-218).

Testamento, al Dio che, per realizzare il proprio volere, aveva reso ostinato il cuore del faraone⁸⁴. In questa prima tragedia filosofica Voltaire contrappone una divinità misteriosa e inattingibile ad un'umanità errabonda alla ricerca del senso delle proprie azioni. Il paradossale Edipo, innocente e colpevole allo stesso tempo⁸⁵, sembra non poter veramente agire, ma solo essere agito da una volontà a lui estranea:

Un dieu plus fort que moi m'entraînait vers le crime,
Sous mes pas fugitifs il creusait un abîme,
Et j'étais malgré moi dans mon aveuglement,
D'un pouvoir inconnu l'esclave et l'instrument.
Voilà tous mes forfaits, je n'en connais point d'autres;
Impitoyables dieux, mes crimes sont les vôtres⁸⁶.

Se la divinità è sconosciuta e onnipotente, i sacerdoti sono accusati dai personaggi principali del dramma di esserne i fedifraghi ministri. Con *Oedipe* Voltaire scaglia il suo primo massiccio attacco contro gli intermediari tra gli uomini e Dio. L'accusa che muove loro è di essere i detentori di un rapporto privilegiato con la divinità che gli conferisce potere sugli uomini. Non si tratta, anche in questo caso, di un'argomentazione innovativa: come abbiamo già detto, il tema dell'impostura dei ministri della religione era già stato sviluppato in Francia dagli *esprits forts* del secolo precedente. L'originalità di Voltaire va piuttosto ricercata nell'audacia del giovane poeta che, ispirato dall'apprendistato dei libertini del Tempio, osava proclamare a gran voce, davanti al pubblico di Parigi, tesi che si era soliti diffondere *sous le manteau*.

Con l'avvicinarsi delle vicende al loro *climax* la narrazione di Voltaire si fa più esacerbata. In un confronto col Grande Sacerdote, Edipo non trattiene la rabbia e gli si rivolge così:

Voilà donc des autels quel est le privilège,
Imposteur; ainsi donc ta bouche sacrilège,
Abuse insollement du commerce des dieux⁸⁷.

Quella dei preti/sacerdoti è vista da Voltaire come una casta che svolge la propria funzione assecondando fini personali e 'umani', tradendo il proprio ufficio e la fiducia degli uomini. Siamo ancora lontani dagli attacchi velenosi che Voltaire rivolgerà loro in opere molto più tarde come per esempio il *Dictionnaire philosophique portatif* o *Le diner du comte de Boulainvilliers*, con le quali

⁸⁴ *Esodo*, 9, 12; 33, 19.

⁸⁵ VOLTAIRE, *OCV*, t. 1A, *Oedipe*, V.IV, v. 156: «Inceste, et parricide, et pourtant vertueux».

⁸⁶ *Ivi*, V.IV, vv. 161-166. Da notare che in questa seconda versione il v. 161 (che recitava «plus fort que toi», cioè della Virtù) assume una sfumatura più diretta.

⁸⁷ *Ivi*, III.IV, vv. 199-201.

potrà sguinzagliare, nella montante lotta contro l'*Infâme*, un armamentario filosofico ben più agguerrito e meditato. A questo stadio del suo percorso letterario Voltaire sta, invero genialmente, sintetizzando il suo personale sdegno per il *Dieu terrible* dei giansenisti alla luce di un bagaglio filosofico ancora informe — assimilato per osmosi negli ambienti da lui frequentati —, fatto di commistioni eterogenee apprese in maniera asistemica, in cui agli attacchi contro i preti tipici dei componimenti estemporanei che si producevano al Tempio si aggiungeva la personale avversione per una religiosità oscura e pessimista come quella professata dal padre e dal fratello, alla quale Voltaire poteva contrapporre quella luminosa e senza attriti dei gesuiti.

Nell'*Oedipe*, dicevamo, Voltaire può palesare la sua insofferenza nei confronti dei sacerdoti/preti, accusati di essere i detentori di un potere subdolo e dannoso che porta al controllo e all'asservimento delle coscienze. Edipo sembra riferirsi proprio a questo quando afferma:

Le grand-prêtre me gêne, et, prêt à l'excuser,
Je commence en secret moi-même à m'accuser⁸⁸.

Il potere di questi ministri della divinità fonda molta della sua efficacia sul dubbio che essi riescono a instillare nella coscienza del credente, e quando il veleno comincia a fare effetto, come nel caso di Edipo⁸⁹, a poco o nulla valgono le rassicurazioni di Giocasta a non lasciarsi trascinare da paure irrazionali:

Cet organe des dieux est-il donc infaillible?
Un ministère saint les attache aux autels;
Ils approchent des dieux; mais il sont des mortels⁹⁰.

Che *Oedipe* ruoti attorno al duplice tema della divinità onnipotente, imperscrutabile e ostile, e al potere dei sacerdoti/preti, sembra testimoniato dai versi che chiudono la tragedia. Giocasta ha appena saputo dal gran sacerdote che l'ira divina è stata placata, e che Edipo, pur non essendo morto, vive una sorte che lo separa dai morti e dai vivi⁹¹. Negli ultimi tre versi compaiono fatalmente i termini cardine dell'intera vicenda:

Prêtres, et vous Thébains, qui fûtes mes sujets,
Honorez mon bûcher, et songez à jamais,
Qu'au milieu des horreurs du destin qui m'opprime

⁸⁸ *Ivi*, IV.I, vv. 3-4.

⁸⁹ *Ivi*, IV.I, v. 14.

⁹⁰ *Ivi*, IV.I, vv. 46-48.

⁹¹ *Ivi*, V.VI, vv. 210-212.

J'ai fait rougir les dieux qui m'ont forcée au crime⁹².

Giocasta, ignara sposa di suo figlio e come lui colpevole e innocente allo stesso tempo, rivendica la propria dignità davanti ai sacerdoti e al popolo di Tebe («honorez mon bûcher»), e addossa tutta la colpa dei suoi peccati sugli dei. Lo scollamento tra gli uomini e il *Dieu terrible* appare completo e irreparabile: né l'automutilazione di Edipo, né il suicidio di Giocasta si rivelano catartici, e in questa situazione di irrimediabile sospensione risiederebbe per René Pomeau «la grande nouveauté de l'*Oedipe voltairien*»⁹³.

La prima tragedia di successo di Voltaire lascia intravedere in filigrana una prima, diretta e violenta presa di posizione nei confronti del *Dieu terrible* che, alla luce di quanto detto finora, sembra inaugurare un conflitto che si farà sempre più esacerbato ed esplicito contro il Dio dei giansenisti e di Pascal. Proprio il nome di quest'ultimo fa la sua comparsa per la prima volta nella *VII Lettre sur Oedipe*, del 1719⁹⁴. Non si tratta però del Pascal delle *Pensées* ma di quello delle *Provinciales*. Mentre cresce l'avversione di Voltaire per il cristianesimo e le sue contraddizioni, che esploderanno di lì a tre anni soprattutto con l'*Epître à Uranie*, Pascal e le *Pensées* sembrano, almeno per il momento, essere lasciati da Voltaire sullo sfondo.

1.3 Epica e lotta al cristianesimo

[...] Voltaire's work of 1719-1723 were destined to lay the foundations for his long literary career.

I. O. Wade, *The intellectual development of Voltaire*

J'ai été forcé de parler de la politique de Rome, et des intrigues des moines.

Voltaire, *Correspondance*

L'épique est mon fait.

Voltaire, *Correspondance*

La préoccupation des problèmes religieux ne le quitte plus.

Pomeau, *Voltaire en son temps*

Con l'*Oedipe* Voltaire non è più soltanto un formidabile e instancabile versificatore che celebra, sfruttando occasioni contingenti, le attrattive di uno stile di vita epicureo lontano dalle rinunce e dalle mortificazioni della vita cristiana. Egli ha repentinamente raggiunto fama e notorietà, ed è acclamato

⁹² *Ivi*, V.VI, vv. 227-230.

⁹³ R. POMEAU, *Un Oedipe voltairien*, «Studi di letteratura francese», 15 (1989), p. 75.

⁹⁴ VOLTAIRE, *OCV*, t. 1A, pp. 379-380.

come il miglior poeta di Francia: un'etichetta, quella di poeta, che egli vedrà a lungo, non solo in chiave polemica, affibbiata alla sua persona⁹⁵. Ma ai poeti, specie se borghesi e non nobili, non tutto è concesso — come Voltaire non tarderà a realizzare in occasione del battibecco con il cavaliere di Rohan, un episodio sul quale torneremo.

Una prima avvisaglia dei futuri e più gravi problemi con la giustizia Voltaire l'ebbe non ancora ventitreenne: in una lettera al duca di Sully del 17 maggio 1717, egli affermava di essere stato arrestato quella stessa mattina e di essere stato condotto alla Bastiglia, ma di ignorarne il motivo⁹⁶: solo in seguito si capirà che fu a causa di un componimento satirico composto contro Filippo d'Orléans intitolato *Puero regnante*. La comica scena dell'arresto ci è restituita da Voltaire con il suo breve componimento intitolato, non a caso, *La Bastille*. Volendo approfittare del fatto che il provvedimento fu attuato il giorno di Pentecoste, Voltaire non si lascia sfuggire l'occasione per ideare un sarcastico *qui pro quo* del suo servitore, che confonde gli ufficiali venuti ad arrestare il suo padrone con lo Spirito Santo⁹⁷. Consultando gli archivi della Bastiglia si può capire quanto Voltaire fosse tutt'altro che intimidito dal provvedimento regio⁹⁸. Il soggiorno alla Bastiglia non dovette essere così terribile — «Pour un écrivain, la Bastille, c'était l'antichambre de la gloire»⁹⁹ —, tant'è vero che Voltaire poté iniziare a comporvi «des morceaux d'un poème épique»¹⁰⁰, un abbozzo cioè di quella che sarà conosciuta in seguito come la *Henriade*. Prima di passare ad analizzare quest'opera, pubblicata originariamente nel 1723 con il titolo *La Ligue* — e sorvolando sui frammenti superstiti della tragedia *Artémire*, che conosciamo solo attraverso pochi brani¹⁰¹ —, rivolgiamo la nostra attenzione ad un componimento molto più breve ma non meno famoso, composto nel 1722 e originariamente noto come *Epître à Julie* ma passato alla storia prima col titolo di *Epître à Uranie* e poi, a partire dal 1775, come *Le Pour et le Contre*.

Nel 1722, a 28 anni, Voltaire è già, per dirla con le parole di Theodore Besterman, «deeply moved by problems of belief»¹⁰². Il suo pensiero sembra irresistibilmente attratto dalla religione, anche mentre viaggia in carrozza in compagnia di una dolce signora. È infatti su sollecitazione di Mme de

⁹⁵ Sono note le parole di Diderot contenute nel *Le Neveu de Rameau*: «Un poète, c'est de Voltaire» (cfr. D. DIDEROT, *Le Neveu de Rameau*, J. Fabre, Genève 1950, p. 100). Questo non significa che Diderot non stimasse Voltaire un filosofo degno di elogi: su questo punto cfr. M. LECA-TSIOMIS, *Voltaire, philosophe selon Diderot*, in *Voltaire philosophe*, cit., pp. 117-124. È altrettanto nota l'iscrizione apposta sul catafalco della tomba di Voltaire, che recitava (in quest'ordine): «Poète, philosophe, historien»: cfr. AA.VV. *Inventaire Voltaire*, Quarto Gallimard, Paris 1995, voce *Panthéon*, pp. 1006.

⁹⁶ Best.D50 (17 maggio 1717).

⁹⁷ Cfr. VOLTAIRE, *OCV*, t. 1B, *La Bastille*, vv. 1-7. Un altro particolare umoristico potrebbe essere racchiuso nei versi 18-21, che sembrano parodiare la cattura di Gesù nell'Orto degli Ulivi. In generale è possibile dire che in questo breve componimento «l'anticléricisme de Voltaire se lit en filigrane» (cfr. *ivi*, p. 552).

⁹⁸ Cfr. F. RAVAISSON-MOLLIEN, *Archives de la Bastille*, cit., vol. 12, pp. 88-89 (16 mai 1717).

⁹⁹ A. LANTOINE, *Les Lettres philosophiques de Voltaire*, SFELT, Paris 1946, p. 11.

¹⁰⁰ Best.D70 (Novembre 1718?).

¹⁰¹ Messa in scena per la prima volta il 15 febbraio 1720 e accolta male dal pubblico, essa non fu pubblicata da Voltaire.

¹⁰² T. BESTERMAN, *Voltaire*, cit., p. 88.

Rupelmonde, che lo sta accompagnando a Bruxelles, che Voltaire compone l'*Epître à Uranie*, «infâme poésie, qui, en l'état où il [Voltaire] l'a mise, ne laisse pas de faire encore horreur aux libertins même»¹⁰³, come la descriverà il poeta Jean Baptiste Rousseau, il quale poté udirla proprio in occasione di quel viaggio dallo stesso Voltaire prima che questi ripartisse per l'Olanda. Questo componimento è al tempo stesso una sincera confessione del sentimento religioso di Voltaire e una altrettanto netta presa di distanza dal cristianesimo e, in particolare, dal giansenismo¹⁰⁴. Analizziamolo più da vicino.

Voltaire tenta di rispondere agli interrogativi sulla religione sollevati dalla sua amica Uranie/Mme de Rupelmonde, rassicurandola al tempo stesso sulla sua paura dell'inferno. Gli argomenti e i toni di quest'opera giustificano tutte le precauzioni che Voltaire prese da subito nei suoi confronti¹⁰⁵. È con «main hardie» e «oeil téméraire» che Voltaire, «examineur scrupuleux»¹⁰⁶, si propone, nella prima parte del componimento, di strappare alla destinataria dei suoi versi la benda della superstizione, illuminando quelle che lui reputa le menzogne della religione cristiana. Uno dei temi più spinosi del cristianesimo, vale a dire l'evidenza del male nelle azioni dell'uomo nonostante questi sia una creatura di Dio, è velocemente messa a fuoco da Voltaire, che con maliziosa ingenuità pone al lettore considerazioni che, se non eluse in un ingenuo ripiegamento fideistico, riescono a sollevare dubbi sulla presunta perfezione di Dio:

Il forme à peine un homme à son image,
Qu'on l'en voit soudain repentir;
Comme si l'Ouvrier n'avait pas dû sentir
Les défauts de son propre ouvrage,
Et sagement les prévenir¹⁰⁷.

¹⁰³ Best.D1078 (22 maggio 1736).

¹⁰⁴ In realtà le conversazioni con Mme de Rupelmonde furono solo l'occasione scatenante: Voltaire aveva già previsto di comporre l'*Epître à Uranie* in risposta all'opera *La Grâce* di Louis Racine (cfr. VOLTAIRE, *OCV*, t. 1B, pp. 476-477). Oltre all'*Epître à Uranie* possediamo anche una *Réponse de Monsieur de Voltaire à Monsieur Racine*, un breve biglietto in cui Voltaire ha l'opportunità di scagliarsi contro «les dogmes fanatiques» di Giansenio messi in versi proprio da Louis Racine e di ribadire le proprie convinzioni deiste («Si ton style me plaît, ton Dieu n'est pas le mien:/Tu m'en fais un tyran; je veux qu'il soit mon père» (cfr. ID, *OCV*, t. 1 B, pp. 460-461). Per delle esaustive disamine dell'*Epître à Uranie* cfr. soprattutto I.O. WADE, *The Epître à Uranie*, «Publications of the Modern Language Association of America», XLVII (1932), pp. 1066-1112; M. BENITEZ, *Voltaire libertin: l'Epître à Uranie*, «Revue Voltaire», 8 (2008), pp. 99-135.

¹⁰⁴ Best.D1078 (22 maggio 1736).

¹⁰⁵ Il primo accenno all'*Epître à Uranie*, molto criptico, è in una lettera all'amico Thieriot del 2 ottobre 1722: «Je viens d'achever un ouvrage d'un autre genre que je vous montrerai à mon retour et dont je ne peux vous rien dire à présent» (Best.D125). La prima volta che nominerà espressamente l'*Epître* sarà nove anni dopo, in una lettera indirizzata sempre a Thieriot (Best.D417, 30 giugno 1731). Nel 1738 Voltaire comincia a difendersi dall'accusa di esserne lui l'autore, attribuendola all'ormai defunto Chaulieu (Best.D1461, 21 febbraio 1738; Best.D1462, 22 febbraio 1738); un anno dopo si dichiarerà pronto a risponderne davanti a Minosse, il giudice degli inferi (Best.D1129, 25 gennaio 1739).

¹⁰⁶ VOLTAIRE, *OCV*, t. 1B, *Epître à Uranie*, v. 3, v. 12; v. 14. Il testo citato è quello dell'edizione del 1772 delle *Nouveaux mélanges*, l'unico stampato con la supervisione di Voltaire.

¹⁰⁷ *Ivi*, vv. 32-36.

Il Dio dell'Antico Testamento si dimostra un *ouvrier* non solo maldestro, ma anche iroso contro la sua stessa imperfetta creazione, che decide di sterminare con il Diluvio¹⁰⁸. La seconda stirpe d'uomini è però addirittura peggiore della prima: nonostante questo, Dio decide di inviare suo figlio a riscattare questa «race d'affreux brigands»¹⁰⁹. Il cristianesimo, come tutte le religioni rivelate, presta il fianco a questa e ad altre incoerenze, non ultima quella del Figlio di Dio, Dio egli stesso, che si incarna nel corpo di un ebreo:

Il est un Peuple obscur, imbécile, volage,
Amateur insensé des superstitions,
Vaincu par ses voisins, rampant dans l'esclavage,
Et l'éternel mépris des autres Nations.
Fils de Dieu, Dieu même, oubliant sa puissance,
Se fait concitoyen de ce Peuple odieux;
Dans les flancs d'une Juive il vient prendre naissance.
Il rampe sous sa mère, il souffre sous ses yeux
Les infirmités de l'enfance.
Longtemps vil ouvrier, le rabot à la main,
Ses beaux jours sont perdus dans un lâche exercice;
Il prêche enfin trois ans le peuple Iduméen,
Et périt du dernier supplice¹¹⁰.

Voltaire inaugura qui i suoi feroci attacchi contro il popolo ebraico, che troveranno un'eco nelle *Lettres philosophiques* — soprattutto nella sezione dedicata a Pascal¹¹¹ — come pure in numerose opere della maturità, come ad esempio l'*Essai sur les mœurs* e il *Dictionnaire philosophique*. Gli ebrei sono descritti come un «Peuple obscur, imbecile, volage/Amateur insensé des superstitions,/ Vaincu par ses voisins, rampant dans l'esclavage,/ Et l'éternel mépris des autres Nations»¹¹². Questa caratterizzazione volutamente ostile ha una sua precisa funzione: quella di svilire la radice storica e culturale del cristianesimo mostrando come esso sia emerso da un contesto sociale rozzo, predisposto alla superstizione e caratterizzato da un arretramento culturale ben evidenziato tanto dai suoi costumi quanto dai rapporti, quasi sempre bellicosi, con le altre nazioni. Non a caso nei versi citati più in alto Voltaire aveva sottolineato la componente terrena, umana di Gesù, come pure la sua nascita da una donna giudea, la sua infanzia uguale a quella di qualsiasi altro bambino, il vile mestiere di carpentiere

¹⁰⁸ *Ivi*, vv. 37-42.

¹⁰⁹ *Ivi*, v. 48.

¹¹⁰ *Ivi*, vv. 57-69.

¹¹¹ Cfr. J.-M. WARNET, *La vingt-cinquième Lettre philosophique de Voltaire "Sur les Pensées de M. Pascal": une réfutation en règle*, SVEC, 292 (1991), pp. 214-215.

¹¹² VOLTAIRE, *OCV*, t. 1B, *Épître à Uranie*, vv. 57-60.

e, infine, la scandalosa morte sulla croce. Il racconto biblico, insomma, appare a Voltaire pieno di scandalose contraddizioni: non solo quella di un Dio che si incarna, ma anche quella di un Dio che muore in un determinato luogo e in un determinato tempo, ponendo così il problema di come possa valere il suo sacrificio per coloro che non hanno potuto esperire di persona questo evento.

E tuttavia, nella seconda parte del componimento viene presentata un'immagine specularmente seducente di Cristo, «puissant et glorieux», che rappresenta l'altra faccia della medaglia — il pro e il contro, appunto — fino a quel momento proposta:

Il leur promet des biens plus grands que leurs désirs;
Ses exemples sont saints, sa morale est divine;
Il console en secret les coeurs qu'il illumine:
Dans les plus grands malheurs il leur offre un appui;
Et si sur l'imposture il fonde sa doctrine,
C'est un bonheur encor d'être trompé par lui¹¹³.

La figura di Cristo, una volta scorporata dalla sua componente divina, sembra essere risparmiata da Voltaire, il quale è disposto a riconoscere gli aspetti positivi della sua dottrina¹¹⁴. Il cristianesimo, insomma, pur poggiando su fondamenta razionalmente insostenibili, sembra nondimeno possedere per Voltaire delle caratteristiche positive che non a caso verranno valorizzate anche in alcune opere della maturità fortemente anticristiane.

E tuttavia ben più razionale e utile è per quest'ultimo la religione naturale, l'unica ad essere alla portata di tutti gli uomini in tutti i tempi. L'*Epître à Uranie* sembra contenere, nell'ultima parte, la prima compiuta confessione di fede deista di Voltaire¹¹⁵, il quale si fa sostenitore e promotore di una religiosità razionale che si configura come il canone al quale il cuore del giusto deve conformarsi. La virtù, che coincide con l'attuazione di comportamenti retti, sarà il criterio con cui gli uomini saranno giudicati da Dio, laddove invece il rigorismo dei falsi zelanti appare uno sforzo inutile e vano¹¹⁶. Nell'*Epître à Uranie* Voltaire prende le distanze dal cristianesimo, ma è solo per avvicinarsi di più alla sola unica religione per lui possibile, quella naturale appunto, di cui il cristianesimo, come

¹¹³ *Ivi*, vv. 115-120.

¹¹⁴ E qui potrebbe avanzarsi un parallelismo con l'ode *Sur le Vrai Dieu* differente da quello proposto da R. POMEAU in *La religion de Voltaire*, cit., p. 113, perché scevro da ogni tipo di ironia.

¹¹⁵ Cfr. ID, *D'Arouet à Voltaire*, cit., p. 105 e G. BOUCHER, *La Poésie philosophique de Voltaire*, SVEC, 2003:05, p. 88.

¹¹⁶ Cfr. VOLTAIRE, *OCV*, t. 1B, *Epître à Uranie*, vv. 132-135: «Crois qu'un Bonze modeste, un Dervis charitable,/Trouvent plutôt grâce à ses yeux/Qu'un Janséniste impitoyable,/Ou qu'un Pontife ambitieux».

Voltaire specificherà decenni dopo, rappresenta il deturpamento¹¹⁷. L'incredulità dell'autore dell'*Epître à Uranie* non è solo miscredenza, ma un tentativo di *tabula rasa* di tutto ciò che è contingente e umano alla ricerca dell'unica, autentica fonte del divino:

Entends, Dieu que j'implore, entends du haut des Cieux
Une voix plaintive et sincère:
Mon incrédulité ne doit pas te déplaire,
Mon coeur est ouvert à tes yeux;
On te fait un tyran, en toi je cherche un Père;
Je ne suis pas Chrétien, mais c'est pour t'aimer mieux¹¹⁸.

L'*Epître à Uranie* segna, nel 1722, una tappa fondamentale del progresso filosofico di Voltaire, il quale impernia le proprie convinzioni religiose su coordinate filosofiche che rimarranno, da quel momento in poi, sostanzialmente invariate. Ancora una volta, però, si tratta di formulazioni acerbe e fortemente legate soprattutto alle influenze dei libertini del Tempo. Il violento sarcasmo di Voltaire nei confronti del cristianesimo e la sua fiducia nell'esistenza di un Dio giusto e remuneratore, i due temi fondamentali dell'*Epître à Uranie*, sembrano infatti trovare diretta ispirazione nei tre poemi del suo amico Chaulieu intitolati *Trois façons de penser sur la mort*¹¹⁹. In linea generale sembra ancora una volta possibile affermare con René Pomeau che le idee espresse da Voltaire fino al 1726, anno della partenza per l'Inghilterra, non emergono per la loro originalità, la quale casomai è da ricercarsi nella acuta sensibilità di un giovane poeta che cerca di dare voce alle sue ossessioni, prima fra tutte quella nei confronti del *Dieu terrible*¹²⁰. Bisogna però a nostro avviso sottolineare come l'*Epître à Uranie* segni in un certo senso un primo punto di svolta nella produzione letteraria di Voltaire, che se qualche anno prima poteva essere definito «petit poète qui ne faisait qu'éclorre, mais fort satirique», o ancora «poète fort satirique et fort imprudent»¹²¹, sembra nel 1722 aver raggiunto una più evidente consapevolezza filosofica, non limitata alla sola *pars destruens* ma contenente anche una embrionale strutturazione della sua futura aderenza al deismo. Parte di questo più complesso bagaglio di idee Voltaire lo riverserà in quel «poème de combat»¹²² che fu l'*Henriade*.

¹¹⁷ Cfr. il finale del *Sermon des cinquante* in VOLTAIRE, *OCV*, t. 49 A, p. 137: «[...]la secte chrétienne n'est en effet que le pervertissement de la religion naturelle».

¹¹⁸ VOLTAIRE, *OCV*, t. 1B, *Epître à Uranie*, vv. 100-105.

¹¹⁹ G.A. de CHAULIEU, *Trois façons de penser sur la mort*, in *Œuvres de Chaulieu, d'après les manuscrits de l'auteur*, op. cit.

¹²⁰ Cfr. R. POMEAU, *La religion de Voltaire*, cit., pp. 114-117. Anche per quanto riguarda lo straordinario successo della sua prima tragedia *Oedipe*, esso è da rintracciarsi più nell'audacia con la quale Voltaire trattò argomenti come il potere regio e la furbizia dei sacerdoti che non nelle innovazioni, tanto concettuali quanto stilistiche, che vi apportò: su questo punto cfr. L. FONTAINE, *Le théâtre et la philosophie au 18^e siècle*, cit., pp. 16-20.

¹²¹ Cfr. *Gazette de la régence*, éd. E. de Barhélemy (Paris 1887), p. 89, 18 mai 1716; *Mémoires de Dangeau*, xvi.378, 13 mai 1716 (riprenendo queste citazioni da VOLTAIRE, *OCV*, t. 1B, p. 346, n. 3).

¹²² G. ASCOLI, *Voltaire*, «Revue des cours et des conférences», XXV² (1923-1924), p. 16.

Voltaire nutrì sempre un affetto particolare per quest'opera, alla quale continuò a rimettere mano per decenni¹²³. Il titolo che all'inizio aveva scelto era in realtà un altro, *La Ligue*, lo schieramento guidato prima dal duca di Guisa e poi da suo fratello il duca di Mayenne e vinto dall'esercito guidato dal re. La stampa dell'opera fu iniziata in Olanda il 1° aprile 1723. Quando tutto era già pronto, Voltaire si vide rifiutato l'*imprimatur*, ragion per cui fu costretto a ripiegare su una pubblicazione clandestina a Rouen. La ragione del rifiuto va probabilmente rintracciata nell'opposizione dei cattolici, che non avevano gradito gli attacchi contro il clero di Roma disseminati nel poema, sui quali ora avremo modo di soffermarci¹²⁴.

L'argomento dell'*Henriade* è l'assedio di Parigi iniziato da Enrico III e portato a termine dal suo successore Enrico IV, ma l'intera vicenda offre l'occasione a Voltaire per scagliare i suoi strali contro quelli che si erano già essere rivelati i suoi più acerrimi avversari, la superstizione e il fanatismo, quest'ultimo eloquentemente definito «enfant dénaturé de la Religion»¹²⁵. Anche se, per usare le parole dello stesso Voltaire, «il y aurait une extrême injustice à examiner tout l'ouvrage comme une thèse de théologie», è lui stesso ad ammettere che «le point le plus important [del poema] est la religion, qui fait en grande partie le sujet du poème, et qui en est le seul dénouement»¹²⁶. In questo senso, l'*Henriade* prosegue gli attacchi contro la religione cattolica¹²⁷ che abbiamo cercato fino ad ora di documentare, ma, senza limitarsi alla sola *pars destruens*, lascia affiorare ulteriori tracce del deismo di Voltaire, nonché un primo abbozzo della sua filosofia¹²⁸. Già dal primo canto fa la sua comparsa una delle protagoniste di questo poema epico, la «Discorde inhumaine» che separa Roma — «qui sans soldats porte en tous lieux la guerre»¹²⁹ — da Ginevra (cioè dai protestanti), cui si aggiunge, nel canto successivo, lo «zèle inhumaine»¹³⁰, quasi a completare una sorta di ideale trilogia iniziata con la «colère inhumaine» dell'*Oedipe*. Proprio il secondo canto inizia con il discorso del futuro Enrico IV alla regina d'Inghilterra, chiamata a sostenere l'esercito francese che assedia Parigi. I primi dodici versi suonano come un'appassionata denuncia di Voltaire:

¹²³ Per la preparazione dell'*Henriade* cfr. tra gli altri O. R. TAYLOR, *Voltaire's apprenticeship as a Historian: La Henriade*, in *The Age of the Enlightenment. Studies presented to Theodore Besterman*, St. Andrews University Publications, London 1967, pp. 1-14

¹²⁴ Anche Jean Baptiste Rousseau aveva cercato di convincere Voltaire a moderare alcuni passaggi della sua opera, ma invano. Per questi punti cfr. VOLTAIRE, *OCV*, t. 2, pp. 41-46. Neanche in seguito Voltaire sarà disposto a sacrificare o stemperare i capisaldi dell'*Henriade* pur di ricevere l'autorizzazione di stampa in Francia: cfr. BestD259 (dicembre 1725).

¹²⁵ VOLTAIRE, *OCV*, t. 2, *Henriade*, V, v.84.

¹²⁶ *Ivi*, *Idée de la Henriade*, pp. 311-312. Cfr. anche VOLTAIRE, *OCV*, t. 3B, *Essai sur la poésie épique*, p. 408, in cui si afferma che la religione sta quasi sempre a fondamento della poesia epica. Forse Voltaire esagera invece nell'affermare che l'*Henriade* «dans le fond est un éloge de la religion catholique»: cfr. la già citata BestD259 (dicembre 1725).

¹²⁷ Su questo punto cfr. M.M. TABARAUD, *De la philosophie de la Henriade*, Gauthier frères, Paris 1824, pp. 18-19. Lo stesso Voltaire parlava dell'*Henriade* come del poema «où les papes sont malmenés» (cfr. Best.D649, 29 août 1733).

¹²⁸ Cfr. H.E. HAXO, *Pierre Bayle et Voltaire avant les Lettres philosophiques*, cit., p. 477 e G. LANSON, *Voltaire*, Hachette, Paris 1960, p. 35.

¹²⁹ VOLTAIRE, *OCV*, t. 2, *Henriade*, I, v.109.

¹³⁰ *Ivi*, II, v.3.

Reine, l'excès des maux où la France est livrée
Est d'autant plus affreux que leur source est sacrée.
C'est la religion dont le zèle inhumaine
Met à tous les Français les armes à la main.
Je ne décide point entre Genève et Rome.
De quelque nom divin que leur parti le nomme,
J'ai vu des deux côtés la fourbe et la fureur;
Et si la perfidie est fille de l'erreur,
Si dans les différends où l'Europe se plonge
La trahison, le meurtre est le sceau du mensonge,
L'un et l'autre parti, cruel également,
Ainsi que dans le crime est dans l'aveuglement¹³¹.

E poco sotto si legge:

J'ai vu nos citoyens s'égorger avec zèle,
Et, la flamme à la main, courir dans le combats
Pour de vains arguments qu'ils ne comprennent pas¹³².

Voltaire tornerà nelle *Lettres philosophiques* sulla puerile inadeguatezza con la quale molti fedeli sono soliti approcciare le pratiche religiose, scatenando tutta la sua ironia; qui invece gli preme sottolinearne gli effetti nefasti¹³³. Il massimo del *pathos* viene raggiunto nella descrizione del massacro della Notte di San Bartolomeo, uno dei luoghi più belli dell'intero poema, forse tenuto a mente, viste le somiglianze, per la stesura nel 1756 del *Poème sur le désastre de Lisbonne*. Soltanto che qui non è la furia della natura, bensì quella umana a sconvolgere ogni ordine e legame:

Je ne vous peindrai point le tumulte et les cris,
Le sang de tous côtés ruisselant dans Paris,
Le fils assassiné sur le corps de son père,
Le frère avec la soeur, la fille avec la mère,
Les époux expirant sous leurs toits embrasés,
Les enfants au berceau sur la pierre écrasés:
Des fureurs des humains c'est ce qu'on doit attendre.

¹³¹ *Ivi*, II, vv.1-12.

¹³² *Ibidem*, vv.30-32.

¹³³ *Ibidem*, vv.33-36. Cfr. anche *ivi*, IV, vv.361-364: «Il [Mayenne, capo della Liga] sait combien le peuple, avec soumission,/Confond le fanatisme et la religion;/Il connaît ce grand art, aux princes nécessaire,/De nourrir la faiblesse et l'erreur du vulgaire».

Mais ce que l'avenir aura peine à comprendre,
Ce que vous-même encore à peine vous croirez,
Ces monstres furieux, de carnage altérés,
Excités par la voix des prêtres sanguinaires,
Invoquaient le Seigneur en égorgeant leurs frères;
Et, les bras tout souillé du sang des innocents,
Osaient offrir à Dieu cet exécration¹³⁴.

Voltaire si spinge oltre l'*Oedipe* nella sua requisitoria contro i «prêtres sanguinaires», che qui soffiano sul fuoco che divora il cuore e la mente di chi si rende omicida — e anzi fratricida — nel nome di Dio. In fondo, però, il clero è un esercito armato da un capo ancor peggiore¹³⁵, che invece di sopprimere la violenza, la fomenta:

Et Rome, qui devait étouffer tant de maux,
Rome de la discorde allume les flambeaux:
Celui qui des chrétiens se dit encore la père
Met aux mains de ses fils un glaive sanguinaire¹³⁶.

I personaggi dell'*Henriade*, che interagiscono con le personificazioni dei vizi e delle virtù umane come facevano gli eroi dei poemi omerici con le divinità, sembrano essere trascinati da una forza che ne governa e dirige le azioni. Jacques Clement, il frate domenicano che assassinerà Enrico III, è ritratto mentre, aizzato dalla Discordia, invoca l'intervento divino a favore della sua fazione. Le sue preghiere vengono ascoltate: la Discordia porta la sua richiesta nel regno degli inferi, dove regna il Fanatismo. L'oscura figura di Jacques Clement permette a Voltaire di illuminare, in versi audaci che sembrano anticipare o preparare lo scontro con Pascal, la sottile linea di demarcazione che separa i fanatici dai semplici cristiani:

Le fanatique aveugle et le chrétien sincère
Ont porté trop souvent le même caractère;
Ils ont même courage, ils ont même désirs.
Le crime a ses héros, l'erreur a ses martyrs¹³⁷.

¹³⁴ *Ivi*, II, vv.259-272.

¹³⁵ *Ivi*, IV, vv.215-218: «Sixte [papa Sisto V] alors était roi de l'Église et de Rome./Si, pour être honoré du titre de grand homme,/ Il suffit d'être faux, austère, et redouté,/ Au rang des plus grands rois Sixte sera compté». E poco dopo: «Sous le puissant abri de son bras despotique,/Au fond du Vatican régnait la Politique,/Fille de l'Intérêt et de l'Ambition,/Dont nacquirent la Fraude et la Séduction».

¹³⁶ *Ivi*, III, vv.349-352.

¹³⁷ *Ivi*, V, vv.197-200.

Come già nell'*Epître à Uranie*, Voltaire non si lascia sfuggire l'occasione per dar voce alle sue germinanti convinzioni religiose. Nel settimo canto Enrico IV è trasportato da San Luigi in quel luogo del cielo dove risiederanno le nostre anime dopo la morte. La vista del trono dal quale Dio emetterà il suo giudizio incontrovertibile sugli uomini suscita nel re dei francesi una domanda che Voltaire si era già posto, e che qui decide di riproporre: quale sorte spetterà a coloro che non hanno conosciuto la rivelazione cristiana? Saranno salvati o condannati?

Pourrait-il [Dio] les juger, tel qu'un injuste maître,
Sur la loi des chrétiens qu'ils n'avaient pu connaître?
Non. Dieu nous a créés, Dieu nous veut sauver tous¹³⁸.

La risposta di Voltaire a questo dilemma ci riporta, come dicevamo, all'*Epître à Uranie*: anche coloro che non hanno potuto conoscere Cristo saranno giudicati sulla legge di natura, posta da Dio stesso nel cuore degli uomini. Se un cuore è stato puro, se in vita ci si è comportati in maniera virtuosa, non vi è differenza ma coincidenza tra cristiani e pagani¹³⁹. Anche nell'*Henriade* Voltaire ribadisce la preminenza del deismo sul cristianesimo, sancita, ancora una volta, dal carattere universale e razionalmente valido dei suoi dettami.

Nonostante l'enorme successo del suo poema epico, la produzione letteraria di Voltaire non conosceva tregue. Già nell'aprile del 1723 egli dichiarava all'amico Cideville di aver terminato la prima stesura della tragedia *Mariamne*¹⁴⁰ (che in seguito diventerà *Hérode et Mariamne*). Ciò che in questa sede ci interessa sottolineare non è tanto il testo di quest'opera messa in scena per la prima volta il 6 marzo 1724 e che, non incontrando il favore del pubblico, fu modificata da Voltaire, bensì l'introduzione alla seconda versione dell'opera, datata 1725. In essa, infatti, troviamo un'interessante citazione tratta dalle *Pensées* di Pascal che ci lascia supporre che a quell'epoca Voltaire le stesse leggendo¹⁴¹.

A metà degli anni Venti, comunque, l'attenzione di Voltaire è assorbita dalla politica: il matrimonio tra il re e la principessa di Polonia, infatti, poteva offrirgli l'occasione per assicurarsi una posizione a corte. Opere come *L'Indiscret* e *La Fête de Bélesbat*, prive di spunti utili alla nostra disamina, trovano in questo contesto la loro ragion d'essere. Nel frattempo, Voltaire era sempre alla ricerca di un editore ufficiale per la sua *Henriade*. Egli decide di tentare la sorte in Inghilterra¹⁴². La fortuna però non gli arride, e il viaggio in terra inglese avverrà solo in seguito a dolorose peripezie.

¹³⁸ *Ivi*, VII, vv.105-107.

¹³⁹ *Ibidem*, vv.108-112.

¹⁴⁰ Best.D149 (? aprile 1723).

¹⁴¹ VOLTAIRE, *OCV*, t. 3C, *Préface à Hérode et Mariamne*, p. 185.

¹⁴² Cfr. R. POMEAU, *D'Arouet à Voltaire*, cit., p. 156.

1.4 Come si diventa ciò che si è: Voltaire in Inghilterra

Ah! S'écria Bourbon, quand
pourron les Français/Reunir, comme
vous, la gloire avec la paix?

Voltaire, *Henriade*

Le soleil des Anglais c'est le feu
du génie;/C'est l'amour de la gloire et de
l'humanité;/Celui de la patrie et de la liberté.

Voltaire, *Vers à M.H. Anglais*

The striking contrast between
England and France, coming into his life at such a time, made
an impression on him never to be forgotten.

C. B. Chase, *The young Voltaire*

Voltaire progettava un viaggio in Inghilterra già prima che gli eventi rocamboleschi della primavera del 1726 esaudissero per vie traverse il suo desiderio¹⁴³. I contatti con gli inglesi erano iniziati infatti dal 12 giugno 1718, per farsi più diretti a partire dal 1722. Probabilmente grazie alle conoscenze della madre del suo amico di collegio Charles-Augustin d'Argental, Voltaire era precocemente entrato nella cerchia di Bolingbroke, il quale all'epoca trascorreva il tempo da esiliato in Francia nella sua residenza a La Source, non molto distante da Orléans¹⁴⁴. Tra i critici si è soliti riconoscere che l'influenza del deista inglese sul giovane Voltaire dovette avere un peso consistente, perlomeno in questo primo periodo di formazione culturale, nella strutturazione della fisionomia filosofica del futuro autore delle *Lettres philosophiques*¹⁴⁵. La famosa lettera del 27 giugno 1724 scritta da

¹⁴³ Cfr. Best.D178 (6 ottobre 1725). Sull'anglofilia di Voltaire prima del viaggio in Inghilterra cfr. F. BALDENSPERGER, *Voltaire anglophile avant son séjour d'Angleterre*, «Revue de littérature comparée», janvier-mars 1929, pp. 25-61. Per la pubblicazione dell'*Henriade* in Inghilterra cfr. R. GOULBOURNE, *Voltaire, Pope et la souscription: l'exemple de La Henriade*, «Revue Voltaire», n. 4, 2004, pp. 81-96.

¹⁴⁴ Cfr. A. BALLANTYNE, *Voltaire's visit to England 1726-1729*, Murray, London 1919 (1^a ed. London 1893), pp. 20-21; C. DÉDÉYAN, *Voltaire et la pensée anglaise*, Centre de documentation universitaire, Paris 1956, pp. 15-18.

¹⁴⁵ Cfr. almeno D. J. FLETCHER, *The Fortunes of Bolingbroke in France in the eighteenth century*, SVEC, 47 (1966), pp. 207-216; J. CHURTON COLLINS, *Bolingbroke. A historical study and Voltaire in England*, Harper and Brothers, New York

Bolingbroke a Voltaire starebbe a dimostrarlo¹⁴⁶. Quest'importante documento, oltre ad attestare la premura di Bolingbroke nei confronti del giovane Voltaire, contiene questo passo molto noto:

Joignez ensemble, il ne tient qu'à vous, deux choses qui se trouvent rarement unies, et dont l'union pourtant forme ce qu'il y a de plus parfait dans notre monde intellectuel; la faculté d'inventer et d'orner, avec celle de tordre ces fils de raisonnemens sans le secours des quels il est impossible de tirer la vérité des Recoins de ce Labyrinthe où elle se cache fort souvent. Si vous lisez l'Essay sur l'Entendement humain, vous lisez le livre que je connois le plus capable d'y contribuer. Si vous n'y trouvez que peu de choses, prenez garde que ce ne soit votre faute. Vous y trouverez des vérités prodigieusement fertiles. C'est à vous à en faire les applications, et à en tirer les conséquences. Il est sûr que vous n'y trouverez pas les profondeurs de Descartes, ni le sublime de Mallebranche. C'est une grande science que de sçavoir ou l'ignorance commence, et c'est une science que ces grands hommes n'avoient pas. Qu'en est il arrivé? Il est arrivé que le premier éblouissement passé, on à découvert par exemple que Des Cartes dans la physique et Mallebranche dans la Métaphysique ont été plutôt Poètes que Philosophes. Les bornes des observations et de la géométrie étoient trop étroites pour le premier, il à voulu les franchir. Il les à franchis en effet, mais elles se sont cruellement vangées. Elles ont suscité des Huygens et des Newtons qui ont démontré, car il ne s'agit pas d'opinion, ou de probabilité, que la Nature n'agit pas comme il l'a fait agir, que presque toutes les loix du mouvement qu'il établit, sont fausses; et que ces fameux tourbillons sont des chimères. Les bornes des idées que l'esprit humain est capable d'avoir étoient trop étroites pour le dernier. Il en est sorti, et il à fait des livres remplis du plus beau galimatias du monde, mais dans le quels on ne voit pas plus qu'il voyoit en Dieu¹⁴⁷.

Bolingbroke consiglia esplicitamente a Voltaire la lettura, presumibilmente in francese, dell'*Essay concerning human understanding* di John Locke¹⁴⁸, qui rappresentato come il nuovo pensatore che, invece di innalzare — come Descartes et Malebranche — sistemi filosofici poco aderenti all'esperienza, si accontenta di limitare e restringere il proprio campo d'indagine per procedere su un terreno più solido e sicuro. Una domanda, a questo punto, merita di essere posta: basta questa lettera di Bolingbroke a dimostrare che Voltaire leggesse l'*Essay concerning human understanding* di Locke già prima dell'esilio inglese? Appare chiaro che in base alla risposta la fisionomia filosofica di Voltaire acquisterà tratti più o meno marcati. Ora, sia René Pomeau — tanto ne *La religion de Voltaire* che in contributi più recenti¹⁴⁹ — che, ad esempio, Dennis Fletcher¹⁵⁰ propendono per una risposta affermativa, attribuendo dunque a Voltaire, già prima del soggiorno in Inghilterra, un bagaglio filosofico rilevante in seguito fluidamente riversatosi nelle *Lettres philosophiques*. Da parte nostra riteniamo che questa tesi non sia facilmente percorribile, per due ragioni. La prima è che

1886, soprattutto pp. 115-120; N.L. TORREY, *Bolingbroke and Voltaire: a Fictitious Influence*, «Publications of the Modern Language Association of America» (September 1927), pp. 788-797.

¹⁴⁶ Best.D190 (27 giugno 1724).

¹⁴⁷ *Ibidem*.

¹⁴⁸ La Francia era entrata in contatto con l'empirismo lockeano già prima della pubblicazione dell'*Essay concerning human understanding* (1690) grazie ad un *Abrégé* di quest'opera (pubblicato nel 1688) composto da Locke stesso ma tradotto in francese dall'amico Jean Le Clerc. La prima traduzione francese dell'*Essay* compare invece nel 1700 ad opera di Pierre Coste, seguita, ad un anno di distanza, da una traduzione latina dell'irlandese Ezekiel Burridge. Su questo punto cfr. soprattutto J. SCHØSLER, *La diffusion de Locke en France*, *SVEC*, 2001:04 (2001), pp. 5-125.

¹⁴⁹ Cfr. R. POMEAU, *La religion de Voltaire*, cit., p. 98; ID, *Les Lettres philosophiques: le projet de Voltaire*, in *Voltaire and the English*, *SVEC*, 179 (1979), p. 11; ID, *D'Arouet à Voltaire*, cit., p. 152.

¹⁵⁰ D. J. FLETCHER, *The Fortunes of Bolingbroke in France in the eighteenth century*, cit., p. 213.

mancono riferimenti espliciti a Locke in tutto ciò che Voltaire ha scritto prima del soggiorno inglese: mai un accenno, nelle lettere rimasteci, precedente al 1732¹⁵¹ o in una qualsivoglia opera. In secondo luogo, percorrendo l'epistolario voltairiano dal 1724 ai primissimi mesi del 1726, arco di tempo in cui sarebbe avvenuto l'incontro tra Voltaire e l'opera maggiore di Locke, ci si può rendere conto come fosse per Voltaire altamente improbabile nel 1724 e poco plausibile per tutto il 1725 intraprendere uno studio, o anche solo una lettura che non fosse inutilmente superficiale, dell'*Essay* di Locke¹⁵². Le informazioni biografiche desumibili dalle sue lettere sembrano suggerirlo, il silenzio delle sue opere confermarlo. Come se non bastasse lo stesso Pomeau ha scritto come «c'est en mai 1731 qu'il [Voltaire] se convertit définitivement à la philosophie de l'Essai [di Locke]»¹⁵³: una conversione lunga sette anni, però, ci risulta davvero difficile da immaginare. Ci sentiamo pertanto di condividere, oltre alle posizioni maggiormente prudenti di altri studiosi¹⁵⁴, quanto a riguardo ha scritto nel 1948 Gabriel Bonno¹⁵⁵, il quale ha fatto notare come nel 1722 Voltaire fosse ancora assorbito dalla poesia e dal teatro, e come manchino allusioni al filosofo inglese nella sua corrispondenza di quegli anni, nonché riferimenti all'*Essay concerning human understanding* nei *Notebooks* inglesi. Tutto ciò portava Bonno a posticipare lo studio dell'*Essay* di Locke dopo il ritorno in Francia.

Ma torniamo agli eventi dei primi mesi del 1726. Voltaire, come noto, fu coinvolto in una *querelle* che gli aprì gli occhi sulla sclerotizzazione del tessuto sociale francese dell'*Ancien Régime* e che lo costrinse a rinviare il viaggio programmato in Inghilterra. Il giovane poeta ebbe un battibecco con il cavaliere de Rohan-Chabot e fu poi barbaramente malmenato dai suoi servi¹⁵⁶. Voltaire meditò vendetta cercando di rifarsi con un duello, e per questo fu fatto incarcerare alla Bastiglia¹⁵⁷. Quando

¹⁵¹ Best.D542 (6 dicembre 1732?).

¹⁵² In quel periodo infatti Voltaire afferma costantemente di essere o malato o indaffarato con la stesura di alcune opere o assolutamente impossibilitato a concentrarsi su qualsivoglia attività (*Mariamne* e *L'Indiscret*): cfr. Best.D191 (verso il 10 luglio 1724), Best.D192 (20 luglio 1724), Best.D200 (17 agosto 1724), Best.D201 (17 agosto 1724), Best.D203 (21 agosto 1724), Best.D204 (24 agosto 1724), Best.D208 (20 settembre 1724), Best.D208 (20 ottobre 1724), Best.D220 (25 ottobre 1724), Best.D224 (? novembre 1724), Best.D242 (3 luglio 1725), Best.D244 (verso il 1° agosto 1725), Best.D253 (17 ottobre 1725). Nelle cinque lettere pervenuteci che precedono l'*affaire* Rohan, nessuna informazione particolarmente utile alla nostra disamina.

¹⁵³ R. POMEAU, *La religion de Voltaire*, cit., p. 191.

¹⁵⁴ Cfr. in particolare E. SONET, *Voltaire et l'influence anglaise*, imprimerie de l'Ouest-Eclair, Rennes 1926 (rist. anast. Slatkine, Genève 1970, p. 21); I.O. WADE, *The intellectual development of Voltaire*, cit., pp. 130-136, ma soprattutto p. 624; A.O., ALDRIDGE, *Voltaire and the Century of Light*, Princeton University Press, Princeton 1975, p. 44; R. HUTCHINSON, *Locke in France (1688-1734)*, Voltaire Foundation, Oxford, 1991, p. 206.

¹⁵⁵ G. BONNO, *La culture et la civilisation britanniques devant l'opinion française de la paix d'Utrecht aux Lettres philosophiques*, The American philosophical society, Philadelphia, 1948, p. 92.

¹⁵⁶ Per un resoconto dettagliato dell'accaduto cfr. L. FOULET, *Correspondance de Voltaire (1726-1729)*, Hachette, Paris 1913, *Appendice I*, pp. 211-232, ma tale lettura va integrata con T. BESTERMAN, *Voltaire*, cit., p. 107, n. 35.

¹⁵⁷ Cfr. Best.D273 (23 or 24 aprile 1726).

poté finalmente uscire, e dovendo rimanere ad una distanza minima di cinquanta leghe da Parigi, scelse di partire per l'Inghilterra¹⁵⁸.

Fu così che egli poté conoscere Londra, «centre des arts» e «magasin du monde», come lui stesso l'aveva definita¹⁵⁹. L'impatto con la realtà inglese fu all'inizio duro. Voltaire conosceva poco e male la lingua, e, perlomeno all'inizio, era rimasto senza soldi. Nel giro di poco tempo riuscì però ad entrare in contatto con Everand Fawkenner, un mercante che aveva conosciuto nel 1725 a Parigi che lo ospitò nella sua proprietà di Wandsworth, poco distante da Londra. Qui Voltaire trascorse i mesi di giugno e luglio del 1726, tentando nel frattempo di apprendere l'inglese e cominciando a redigere, sempre in inglese, dei diari (i *Notebooks*). Non senza peripezie egli riuscì a mettersi in contatto con Bolingbroke, grazie al quale ebbe modo di conoscere alcune punte di diamante della letteratura inglese come Alexander Pope e Jonathan Swift.

Il 28 marzo 1727 Voltaire assistette ai funerali di Newton. Come noto, pur avendo trovato sconveniente che il geniale scienziato inglese avesse scritto un commento all'Apocalisse¹⁶⁰, Voltaire nutrì nei suoi confronti una vera e propria venerazione¹⁶¹. È altrettanto noto il fatto che fu proprio la conoscenza delle opere di Newton, di seconda mano fino alla metà del 1730 e in seguito facilitata dall'intercessione di Maupertuis, a fornire a Voltaire le basi scientifiche del suo deismo. A tal riguardo William Barber ha scritto: «Puis sa rencontre avec Newton constitue un des événements-clés de la vie de Voltaire: elle joue un rôle important dans la transformation du poète de cour, du dramaturge à la mode, devenu l'intellectuel de marque, l'adversaire implacable de tout fanatisme, de toute cruauté, de toute intolérance, qui s'est fait reconnaître par toute l'Europe»¹⁶². Non bisogna infatti dimenticare che la scienza di Newton era intrisa di religiosità: come noto egli era convinto che l'ordine rinvenibile nell'universo rivelasse la presenza di un Architetto che non solo lo aveva posto in essere ma continuava ad intervenire per farlo sussistere. Il bagaglio di nozioni scientifiche posseduto da Voltaire al momento del suo sbarco in Inghilterra, comunque, era piuttosto misero¹⁶³. Fu proprio a partire dal 1727, dopo aver assistito ai suoi funerali, che egli cominciò ad occuparsi del pensiero di Newton: come abbiamo già accennato, fino alla metà del 1730 — anno in cui iniziò la stesura degli *Eléments de la philosophie de Newton* — ciò avvenne esclusivamente attraverso fonti indirette, tra le quali è possibile menzionare con sicurezza l'opera di Henry Pemberton *A view of Sir Isaac Newton's*

¹⁵⁸ L. FOULET, *Le Voyage de Voltaire en Angleterre*, «RHLF», 1906, pp. 1-3.

¹⁵⁹ VOLTAIRE, *OCV*, t. 2, *Henriade*, I, vv.311-312.

¹⁶⁰ Cfr. ad esempio VOLTAIRE, *OCV*, t. 6B, *Lettres philosophiques, Mélanges (1739-1775), De Newton*, p. 452; ID, *M*, vol. 20, *Dictionnaire philosophique*, voce *Newton et Descartes*, p. 121 e voce *Platon*, p. 230.

¹⁶¹ Cfr. Best.D1154 (25 settembre 1736); Best.D1174 (18 ottobre 1736).

¹⁶² W.H. BARBER, *Voltaire et Newton*, *SVEC*, 179 (1979), p. 193. Cfr. anche M. STAUM, *Newton and Voltaire: constructive sceptics*, *SVEC*, 62 (1968), pp. 29-56, in particolare p. 30: «Newton's method and Newtonian natural theology together furnished Voltaire with evidence for the power of god and the limited, though significant capabilities of man».

¹⁶³ Cfr. R. POMEAU, *La religion de Voltaire*, cit., p. 191.

philosophy (Londres 1728) e l'*Éloge de M. Neuton* di Fontenelle (nella sua prima traduzione inglese del 1728). Questo fatto ha la sua importanza e deve essere tenuto a mente, in quanto offrirà il destro ai primi oppositori delle *Lettres philosophiques* e dell'anti-Pascal per deridere la mancanza di formazione scientifica di Voltaire, da loro additato come il poeta divenuto improvvisamente scienziato.

Sicuramente fruttuosi furono anche gli incontri con il teologo e filosofo Samuel Clarke, svoltisi secondo la testimonianza di Voltaire nel 1726 — più verosimilmente nel gennaio/febbraio 1727¹⁶⁴ — e determinanti nell'avvicinarlo alle questioni metafisiche¹⁶⁵. Questo fatto segna sicuramente un punto di svolta nello sviluppo del pensiero del futuro autore delle *Lettres philosophiques*. Fino a quel momento infatti, come abbiamo più volte notato, la speculazione filosofica e religiosa affidata da Voltaire ai suoi componimenti poetici, per quanto genuina, si era declinata attraverso gli stilemi e i canoni di un deismo assorbito prevalentemente attraverso la frequentazione dei libertini del Tempio, secondo una strategia volta più ad assicurare un maggiore successo alle proprie opere che ad esprimere una coerente visione filosofica del mondo¹⁶⁶. Fervente ammiratore di Newton, Clarke aveva, fin dai tempi delle *Boyle Lectures* (1704-1705), disquisito dettagliatamente sugli attributi divini e sulla religione naturale, nonché sviluppato una prova a posteriori dell'esistenza di Dio che Voltaire recupererà in particolare nel *Traité de Métaphysique*. Clarke, come noto, riteneva possibile riuscire a dimostrare razionalmente l'esistenza di Dio proponendo un ragionamento di questo tipo: gli enti non possono nascere dal nulla, dunque esiste da sempre un Essere, concepibile come semplice e infinito, che li ha creati. Di questo Essere, però, non possiamo conoscere l'essenza, essendo i suoi attributi incompatibili con quelli dell'uomo. Per quanto riguardava l'ambito etico, Clarke credeva nell'esistenza di principi morali razionalmente evidenti che la religione cristiana, a seguito del peccato originale, era in grado di illuminare ulteriormente. Ma il cristianesimo, secondo Clarke, non si limitava a confermare principi dimostrabili razionalmente, ma proclamava anche verità che, pur non essendo contrarie alla ragione, la superavano. Pur prendendo le distanze dal deismo, la religiosità di Clarke tendeva insomma a smorzare gli aspetti irrazionali del cristianesimo. Quest'ultimo aspetto in particolare, presente anche, come noto, nella riflessione filosofica di Locke, sarà in parte recuperato da Voltaire nelle *Remarques* anti-pascaliane del 1734. In generale, gli incontri e le discussioni con «le profond Samuel Clarke», che per ammissione dello stesso Voltaire vertevano anche sulle

¹⁶⁴ A. M. ROUSSEAU, *L'Angleterre et Voltaire*, cit., pp. 133-134. In una lettera scritta a Federico II, Voltaire si sovvienne di alcune conversazioni avute proprio con Clarke e di quando cercava di 'problematizzare' i ragionamenti di quest'ultimo (Best.D845, verso il 25 aprile 1737).

¹⁶⁵ A. M. ROUSSEAU, *L'Angleterre et Voltaire*, cit., p. 133. Sull'importanza dell'influenza di Samuel Clarke su Voltaire cfr. W.H. BARBER, *Voltaire and Samuel Clarke*, SVEC, 179 (1979), pp. 47-61.

¹⁶⁶ C.B. CHASE, *The young Voltaire*, cit., p. 42.

dimostrazioni dell'esistenza di Dio¹⁶⁷, attecchiranno profondamente nell'animo recettivo di Voltaire, che si ricorderà di lui in opere della maturità filosofica impregnate di sentimento religioso come ad esempio il *Traité de Métaphysique* (1734), *Le philosophe ignorant* (1766) e le *Homélie*s (1767). Più nello specifico, fu soprattutto dall'opera intitolata *A demonstration of the existence and attributes of God* (1704) che Voltaire prenderà in prestito le basi filosofiche del suo deismo¹⁶⁸, fino a quel momento da lui declinato più che altro in chiave anticristiana.

Anche in terra inglese, dunque, la curiosità e gli interessi di Voltaire sono irresistibilmente attratti dalla religione: più specificatamente, egli sembra sinceramente colpito dalla pluralità delle confessioni religiose presenti in Inghilterra, come dimostrato dalla prima riflessione presente nel cosiddetto *Small Leningrad notebook*¹⁶⁹. Le prime quattro *Lettres philosophiques*, dedicate agli usi, costumi e alla religiosità dei Quaccheri, erano un resoconto, parzialmente aderente alla realtà, degli incontri che Voltaire aveva avuto con esponenti di questa setta come Andrew Pitt, John Kuweidt ed Edward Higginson. Voltaire dovette rimanere impressionato dai loro modi eccentrici ma gentili e umili, come testimoniato dagli apprezzamenti che continuerà a rivolgergli anche molti anni dopo¹⁷⁰. Già prima della pubblicazione delle *Lettres philosophiques* circolavano in Francia almeno una cinquantina di opere che ritraevano lo stile di vita e le usanze di questa setta religiosa¹⁷¹, pertanto non era in quel tipo di descrizione che andava ricercato l'interesse delle quattro lettere di Voltaire: in realtà, come non tarderanno a rendersi conto gli oppositori dell'Anti-Pascal, l'autore delle *Lettres philosophiques* si era servito della descrizione di alcuni atteggiamenti anticlericali dei quaccheri — il loro rifiuto del battesimo, della comunione e di tutte le cerimonie assimilate dal culto cattolico ma estranee a quello che loro reputavano essere il genuino insegnamento di Gesù — per proseguire, stavolta in maniera velata e implicita ma non per questo indecifrabile, la sua più che decennale campagna a favore della causa del deismo¹⁷². La curiosità insaziabile di Voltaire lo spinse addirittura ad assistere, nel cimitero di Saint-Paul, al tentativo (fallito) di alcuni convulsionari inglesi di riportare in vita un morto, ma egli non trascurò di raccogliere informazioni anche sulla Chiesa Anglicana, sui Presbiteriani e sugli Antitrinitari, sottolineando lo stretto legame tra il pluralismo religioso inglese e quello che, di lì a vent'anni, sarebbe diventato il valore di riferimento delle battaglie filosofiche della maturità di Voltaire: la tolleranza¹⁷³.

¹⁶⁷ Best.D1320 (25 aprile 1737).

¹⁶⁸ R. POMEAU, *Voltaire en son temps*, cit., vol. 1, p. 194.

¹⁶⁹ Cfr. VOLTAIRE, *OCV*, t. 81, *Notebooks*, p. 51. Secondo T. Besterman le prime annotazioni risalgono al 1726.

¹⁷⁰ ID, *OCV*, t. 36, *Dictionnaire philosophique*, alla voce *Quakers*.

¹⁷¹ ID, *OCV*, t. 6B, *Lettres philosophiques*, p. 3, n.*.

¹⁷² Cfr. E. PHILIPS, *Le Quaker vu par Voltaire*, «RHLF», 39 (1932), pp. 161-177.

¹⁷³ È arcinota la frase che chiude la sesta *Lettre philosophique*, quella *Sur les Presbytériens*: «S'il n'y avait en Angleterre qu'une religion, le despotisme serait à craindre, s'il y en avait deux, elles se couperaient la gorge; mais il y en a trente, et elles vivent en paix et heureuses» (cfr. VOLTAIRE, *OCV*, t. 6B, *Lettres philosophiques*, p. 51).

Nel frattempo, Voltaire portava sempre avanti il suo progetto di pubblicazione di un'edizione ufficiale dell'*Henriade*. Per preparare il pubblico inglese ad un'opera sulle guerre civili francesi, oltretutto scritta in una lingua straniera, Voltaire, a partire dalla metà del 1727, comincia a redigere in inglese due saggi: *An essay on the civil wars of France* e *An essay on epic poetry*¹⁷⁴. Il primo è una sorta di inquadramento storico delle vicende narrate nell'*Henriade* utile a guidare il lettore inesperto nelle labirintiche vicissitudini precedenti i fatti narrati nel poema. Voltaire vi ha modo di ribadire in maniera chiara e netta la propria avversione nei confronti del fanatismo religioso e della superstizione, considerate due passioni in grado di sovvertire e pervertire completamente l'animo umano¹⁷⁵. Per il resto, questo saggio non presenta spunti particolarmente preziosi per la nostra ricerca. Diverso è il caso dell'*Essay on epic poetry*, nel quale non mancano i riferimenti ironici contro la superstizione religiosa, come testimoniato esemplarmente da un passaggio contenuto nella sezione VII, dedicata alla Gerusalemme liberata di Torquato Tasso, in cui troviamo scritto: «It seems that our Devils and our Christian Hell have something in them low and mean, and must be rais'd by the Hell of the Pagans, which owes its Dignity to its Antiquity»¹⁷⁶. Più avanti torneremo sull'*Essay*, in quanto nella versione francese di quest'opera è contenuto un secondo riferimento diretto alle *Pensées* di Pascal.

I due *Essays* sono dati alle stampe il 6 dicembre 1727. La parte finale del soggiorno inglese di Voltaire è avvolta nel mistero. Grazie ad un documento reso noto da René Pomeau¹⁷⁷ sappiamo che molto probabilmente nell'autunno del 1728 Voltaire, ultimata la pubblicazione dell'*Henriade*, sbarca a Dieppe, dove alloggia in incognito presso Jacques Tranquillain Féret, mercante di spezie e farmacista¹⁷⁸. Ad inizio aprile 1729 Voltaire arrischia un paio di brevi soggiorni a Parigi, dove tuttavia continua a condurre «la vie d'un rose-croix toujours ambulat et toujours caché»¹⁷⁹. Grazie alla riscossione di alcuni debiti, che riesce a far fruttare in maniera esponenziale, egli può infine trasferirsi a Parigi. Il 20 marzo Voltaire è al capezzale dell'attrice Adrienne Lecouvreur¹⁸⁰. Questo fatto ha una sua valenza per l'indagine che stiamo conducendo, perché può aver giocato un certo ruolo nel delineare la forma definitiva delle *Lettres philosophiques*¹⁸¹. Il prete della chiesa di Saint-Sulpice, nel cui cimitero la Lecouvreur doveva essere accolta, si rifiutò di concederle la sepoltura: in Francia

¹⁷⁴ Le edizioni delle opere di Voltaire precedenti quella delle *Oeuvres complètes* curata dalla Voltaire Foundation contenevano solo le versioni francesi dei due saggi, che furono in realtà redatti direttamente in lingua inglese.

¹⁷⁵ VOLTAIRE, *OCV*, t. 3B, *An Essay on the civil wars of France*, soprattutto pp. 72-73.

¹⁷⁶ *Ivi*, p. 361.

¹⁷⁷ *Ivi*, p. 203.

¹⁷⁸ *Ivi*, p. 203; J. C. GUÉDON, *Le Retour d'Angleterre de Voltaire et son séjour chez Jacques Tranquillain Féret de Dieppe*, *SVEC*, 124 (1974), p. 137-142.

¹⁷⁹ Best.D351 (4 aprile 1729).

¹⁸⁰ Su questo punto cfr. P. GERMAIN, *Adrienne Lecouvreur: tragédienne*, Éditions Fernand Lanore, Paris 1983, pp. 11-28; sul rapporto tra Voltaire e Adrienne Lecouvreur cfr. A. BOURGEOIS, *Voltaire et Adrienne Lecouvreur*, Bibliothèque de la Critique, Paris 1902.

¹⁸¹ Cfr. R. POMEAU, *Les Lettres philosophiques: le projet de Voltaire*, cit., pp. 20-21.

infatti, caso unico tra i paesi cattolici, gli attori erano come noto colpiti da scomunica. L'episodio scandalizzò Voltaire¹⁸², il quale, tra il dicembre 1730 e il gennaio 1731, scrisse un componimento intitolato *La mort de M.lle Lecouvreur*. I primi versi, scanditi da anafore che riecheggiano come i rintocchi di una campana a morto, denunciano il dolore per la perdita subita e la rabbia per la meschina cocciutaggine di chi si rifiuta di conferire gli ultimi onori alla defunta¹⁸³. Seguono poi questi versi in cui si avverte ancora l'eco dell'esperienza inglese:

Ah! verrai-je toujours ma faible nation.
Incertaine en ses vœux, flétrir ce qu'elle admire;
Nos mœurs avec nos lois toujours se contredire;
Et le Français volage endormi sous l'empire
De la superstition?
Quoi! n'est-ce donc qu'en Angleterre
Que les mortels osent penser?
O rivale d'Athènes, ô Londres! heureuse terre!
Ainsi que les tyrans vous avez su chasser
Les préjugés honteux qui vous livraient la guerre.
C'est là qu'on sait tout dire, et tout récompenser;
Nul art n'est méprisé, tout succès a sa gloire¹⁸⁴.

Per capire a pieno la valenza di questi versi bisogna ricordare come nel novembre 1730 il *Mercur de France* aveva dato notizia della morte avvenuta a Londra della più grande attrice inglese del tempo, Anne Oldfield, seppellita con tutti gli onori a Westminster. Il confronto con la sorte toccata ad Adrienne Lecouvreur, il cui corpo senza vita era stato gettato ai bordi della Senna in balia degli animali, era impietoso, e Voltaire lo rievcherà nella ventitreesima *Lettre philosophique*¹⁸⁵. La superstizione, che fin dai componimenti giovanili era al centro degli attacchi di Voltaire, emerge qui con forza come il freno che impedisce alla Francia di porsi sullo stesso piano dell'Inghilterra, vista come la patria della libertà di pensiero. I versi finali del componimento continuano sulla scia dei precedenti, ma lasciano trasparire ancora di più l'abbattimento di Voltaire: se Londra può reggere il confronto con la Grecia e la Roma del passato, la Francia è paragonata ad un campo sterile in cui ogni foglia è lasciata negligenemente appassire:

¹⁸² Cfr. anche VOLTAIRE, *OCV*, t. 5, *Vers à l'occasion du traitement fait à Mlle Lecouvreur, après sa mort*, p. 607: «O de mes vers charmant soutien,/Si c'est ainsi que l'on vous traite,/Je dois m'en taire en bon chrétien;/Mais, hélas! on souffrira bien/Que j'ose m'en plaindre en poète».

¹⁸³ *Ivi*, pp. 557-229, vv.1-28.

¹⁸⁴ *Ivi*, p. 559, vv.30-41.

¹⁸⁵ Su questo punto cfr. M.I. ALIVERTI, *Les acteurs en tant que gens de lettres: occasions et limites d'un combat voltairien*, in U. Kølving et Ch. Mervaud (dir.), *Voltaire et ses combats*, cit., t. II, p. 1450.

Quiconque a des talents à Londres est un grand homme.
 L'abondance et la liberté
 Ont, après deux mille ans, chez vous ressuscité
 L'esprit de la Grèce et de Rome.
 Des lauriers d'Apollon dans nos stériles champs
 La feuille négligée est-elle donc flétrie?
 Dieux! pourquoi mon pays n'est-il plus la patrie
 Et de la gloire et des talents?¹⁸⁶

Non stentiamo dunque a credere, insieme a René Pomeau, che lo sdegno provato in questa occasione da Voltaire possa averlo spinto a riprendere in mano i primi materiali delle future *Lettres philosophiques*. La tragica sorte toccata all'amica attrice lo aveva posto di fronte all'urgenza di rivolgere ai francesi la lezione inglese: era l'Inghilterra, non la Francia, la vera patria delle *Lumières*¹⁸⁷.

Tra le opere che Voltaire aveva riportato con sé nella bisaccia dal soggiorno inglese ve ne erano un paio sulle quali ora converrà concentrare la nostra attenzione. Innanzitutto, la tragedia *Brutus*, che Voltaire aveva iniziato a Londra nel 1728 e ultimata alla fine di dicembre 1729. Il protagonista di questo dramma è Lucio Giunio Bruto — da non confondere con Marco Giunio Bruto, l'uccisore di Cesare. Le vicende sono quelle dell'alleanza tra l'ormai destituito tiranno Tarquinio il Superbo e il re etrusco Porsenna, che gli concede il suo aiuto per riconquistare Roma. La resistenza romana alla tirannide permette a Voltaire di comporre versi, come quelli pronunciati da Arone, l'ambasciatore di Tarquinio, che esaltano la libertà:

Crois-moi, la liberté, que tout mortel adore,
 Que je veux leur ôter, mais que j'admire encore,
 Donne à l'homme un courage, inspire une grandeur,
 Qu'il n'eût jamais trouvés dans le fond de son coeur¹⁸⁸.

Voltaire con questa tragedia sembra interessato a sviluppare le potenzialità del trinomio amore (di Tito per Tullia, la figlia di Tarquinio), virtù (di Bruto e Tito) e libertà (dell'intero popolo romano), con quest'ultimo valore che viene sfruttato anche nel *Discours sur la tragédie* (una sorta di introduzione al *Brutus* dedicata a Bolingbroke) per sottolineare le maggiori potenzialità e *libertà*, appunto, di cui la lingua inglese disporrebbe rispetto a quella francese nel campo della versificazione. Proprio la libertà, appannaggio del popolo romano, poteva essere facilmente messa in relazione dal

¹⁸⁶ VOLTAIRE, *OCV*, t. 5, *La mort de Mademoiselle Lecouvreur*, pp. 560-561, vv.48-55.

¹⁸⁷ R. POMEAU, *Voltaire en son temps*, cit., vol. 1, p. 208.

¹⁸⁸ VOLTAIRE, *OCV*, t. 5, *Brutus*, I.III, vv. 227-230

lettore con quella del popolo inglese, in un ennesimo confronto, confermato dal parallelismo presente nel *Discours sur la tragédie*, con il popolo francese.

L'altro testo era invece un'opera storica dedicata al re svedese Carlo XII¹⁸⁹. La pubblicazione di questo testo non presentava particolari problemi, e infatti, almeno inizialmente, venne concesso a Voltaire l'*imprimatur*: poi, all'improvviso, la censura tornò sui suoi passi ritirando dal mercato le copie, costringendo Voltaire a rivolgersi ad un duplice canale di stampa, uno a Rouen e un altro in Inghilterra. Il repentino cambiamento di idea da parte della censura, oltre a poter risiedere nell'arditezza con la quale Voltaire aveva dipinto la sorte inflitta da Carlo XII al del re di Polonia¹⁹⁰, poteva essere giustificato dagli attacchi scagliati ancora una volta contro Roma e il clero. Parlando dell'impresa di Gustavo I Vasa, che liberò la Svezia dal re Cristiano II di Danimarca, Voltaire aveva scritto:

À peine affermi sur le trône, il tenta une entreprise plus difficile que des conquêtes. Les véritables tyrans de l'État étaient les évêques, qui, ayant presque toutes les richesses de la Suède, s'en servaient pour opprimer les sujets et pour faire la guerre aux rois. Cette puissance était d'autant plus terrible que l'ignorance des peuples l'avait rendue sacrée. Il punit la religion catholique des attentats de ses ministres. En moins de deux ans, il rendit la Suède luthérienne, par la supériorité de sa politique plus encore que par autorité. Ayant ainsi conquis ce royaume, comme il le disait, sur les Danois et sur le clergé, il régna heureux et absolu jusqu'à l'âge de soixante et dix ans, et mourut plein de gloire, laissant sur le trône sa famille et sa religion¹⁹¹.

Se il «clerge barbare et insensé»¹⁹² non era certo trattato con i guanti, nemmeno la curia di Roma, di cui Voltaire metteva a nudo le trame di potere, veniva risparmiata: «La cour de Rome, qui a toujours songé à augmenter son pouvoir temporel à la faveur du spirituel, avait depuis très-longtemps établi en Pologne une espèce de juridiction à la tête de laquelle est le nonce du pape. Ses ministres n'avaient pas manqué de profiter de toutes les conjonctures favorables pour étendre leur pouvoir, révééré par la multitude, mais toujours contesté par les plus sages»¹⁹³. Anche in un'opera apparentemente lontana dal contesto storico-culturale francese, la personale battaglia di Voltaire contro il potere religioso e la superstizione riusciva a trovare spazio, fiancheggiata dalla parallela requisitoria nei confronti delle disumane atrocità belliche che ritorneranno, in misura ben maggiore, nell'*Essais sur les moeurs*.

Nel periodo che intercorre tra la stampa di *Charles XII* a Rouen e il primo riferimento, nelle lettere rimasteci del suo epistolario¹⁹⁴, alle *Lettres sur les Anglais* (le future *Lettres philosophiques*), Voltaire è impegnato nella stesura di altre due opere teatrali: *La Mort de César* e *Eryphile*. La prima di queste

¹⁸⁹ Una nota contenuta nel terzo libro ci dice che Voltaire stava scrivendo quest'opera già nel 1727. Secondo un appunto del *Cambridge Notebook* (VOLTAIRE, *OCV*, t. 81, *Notebooks*, p. 105) Voltaire ne avrebbe terminata la stesura in 3 mesi, il che pare improbabile. Per maggiori ragguagli sulla possibile datazione dell'opera cfr. VOLTAIRE, *OCV*, t. 4, *Histoire de Charles XII*, pp. 4-7.

¹⁹⁰ Best.D399 (3 febbraio 1731).

¹⁹¹ VOLTAIRE, *OCV*, t. 4, *Histoire de Charles XII*, p. 163

¹⁹² *Ivi*, p. 186.

¹⁹³ *Ivi*, p. 272.

¹⁹⁴ Best.D439 (21 novembre 1731).

due tragedie contiene sicuramente qualche spunto di riflessione degno di nota¹⁹⁵, ma ad interessarci maggiormente è la seconda, per la combinazione che Voltaire ha provato a mettervi in gioco tra i nuovi influssi ricevuti dal teatro inglese — evidenti i richiami ad *Amleto* e *Macbeth* — e antiche reminiscenze del suo *Oedipe*. La trama di *Eryphile* ha molti punti di contatto con la prima tragedia voltairiana, a cominciare dai temi dell'omicidio e dell'incesto, i quali, a loro volta, sembrano essere anche qui il frutto di un inesplicabile volere divino che, come nell'*Oedipe*, separa nettamente il piano umano da quello divino. Le parole di Alcméon, il figlio di Eryphile creduto da tutti ucciso dall'amante di quest'ultima, Hermogide (che dichiara di sentirsi un «vil jouet des destins en corroux»¹⁹⁶), esprimono il senso di spaesamento di chi si sente defraudato del proprio destino da una mano invisibile e onnipotente. Soprattutto dopo la scena dell'agnizione tra madre e figlio nel quarto atto, si moltiplicano le accuse rivolte contro i decreti imperscrutabili degli dei, culminanti nelle parole che Voltaire fa pronunciare allo sventurato Alcméon alla fine della tragedia¹⁹⁷, in un richiamo anche lessicale che poteva ricordare al lettore accorto le vicende di *Oedipe*. Non mancano anche qui le invettive contro la casta sacerdotale, con Hermogide che incolpa i vaticini dei sacerdoti della sua mancata ascesa al trono:

J'avais pour moi mon nom, la reine, les soldats,
 Mais la voix de ces dieux, ou plutôt de nos prêtres,
 M'a dépouillé vingt ans du rang de mes ancêtres.
 Il fallut succomber aux superstitions
 Qui sont bien plus que nous les rois des nations.
 Un oracle, un pontife, une voix fanatique
 Sont plus forts que mon bras et que ma politique;
 Et ce fatal oracle a pu seul m'arrêter
 Au pied du même trône où je devais monter¹⁹⁸.

Ritornano in questi pochi versi i temi principali sviluppati soprattutto nell'*Oedipe* e nell'*Henriade*: il divario tra il divino e i suoi intermediari, il triste imperio della superstizione — considerata da

¹⁹⁵ In particolare, si fanno notare i versi: «Ta promesse suffit, et je la crois plus pure/Quel les autels des dieux entourés du parjure» (cfr. VOLTAIRE, *OCV*, t. 8, *La mort de César*, I.I, vv.53-54), che denunciano l'ipocrisia dei credenti, nonché quelli che Antonio rivolge a Bruto (cfr. *ivi*, II.I, vv. 14-18: «Je suis ami, Brutus, et porte un coeur humain./Je ne recherche point une vertu plus rare:/Tu veux être un héros, va, tu n'es qu'un barbare;/Et ton farouche orgueil, que rien ne peut fléchir,/Embrassa la vertu, pour la faire haïre») e che sembrano anticipare i versi che si riferiscono a Pascal nell'*Epître à une dame ou soi-disant telle* (cfr. *Mercur de France*, settembre 1732).

¹⁹⁶ VOLTAIRE, *OCV*, t. 5, *Ériphyle*, IV.II, p. 471 (si tratta di una variante dell'ultima versione rimaneggiata da Voltaire).

¹⁹⁷ *Ivi*, V.VI, p. 500, vv.145-147: «Ah! Dieux! parricide exécutable!/Vous! Ma mère! Elle meurt...et j'en serais coupable!/Non, je ne le suis pas, dieux cruels». Esiste tuttavia una variante più tarda di questi stessi versi, in cui l'atto di accusa contro gli dei è esplicito: «J'atteste, de ces dieux, la vengeance et la haine:/Je jure par mon crime et par votre trépas,/Que mon sang devant vous...».

¹⁹⁸ *Ivi*, *Appendix*, I.I., p.505, vv.55-62.

Voltaire la vera monarca delle nazioni — e il fanatismo religioso, l'ennesimo e più grande ostacolo che tratteneva le riforme della politica francese. La concentrazione di questi temi e riflessioni sembra catalizzare l'attenzione di Voltaire su tematiche che ritorneranno, sotto altra forma, nell'anti-Pascal.

E tuttavia, nemmeno la ripresa di questi argomenti, veri e propri cavalli di battaglia della produzione letteraria di Voltaire fino a quel momento, permette al futuro autore delle *Lettres philosophique* di ripetere i successi dell'*Oedipe*. Tra i suoi conoscenti c'è addirittura chi gli consiglia spassionatamente di rinunciare al teatro¹⁹⁹. Ma Voltaire non era tipo da lasciarsi abbattere. La sua produzione letteraria non conosce requie, e anzi seguirlo nell'ingrovigliato susseguirsi da un'opera all'altra è impresa ardua: le stesure si susseguono senza cessa, si accavallano tra loro. Probabilmente nel 1730 (ma a tal riguardo non esiste accordo unanime tra i critici), Voltaire è già occupato dalla composizione de *La Pucelle*, lunghissimo poema dall'ampia e complessa gestazione dedicato alle vicende di Giovanna d'Arco e pubblicato per la prima volta nel 1762²⁰⁰. Ad interessarci in questa sede sono soprattutto i primi sei canti, gli unici ad essere composti entro il 1734. In quest'opera, definita una vera e propria «machine de guerre contre les monarques chrétiens zélés»²⁰¹, si mescolano un germinante spirito filosofico, critica alla politica e, soprattutto, alla religione. Già i primissimi e famosi versi dell'opera anticipano, attraverso il filtro dell'ironia, l'approccio disinvolto di Voltaire a queste materie, quasi a voler prevenire le future indignazioni del lettore²⁰². Le vicende della storia di Giovanna d'Arco vengono fin da subito convertite da Voltaire in un'occasione per proseguire la sua personale battaglia contro il settarismo religioso. Ecco dunque che sotto la sua penna Giovanna viene trasformata da «chambrière» in guerriera dalla grazia efficace di Agostino e Giansenio²⁰³. Come nel caso già analizzato del racconto *Così-Sancta*, non mancano anche in quest'opera (e anzi abbondano) gli immancabili — e fortemente anacronistici — richiami alle dispute teologiche tra gesuiti e giansenisti, con tanto di riferimenti espliciti ai convulsionari di Saint-Médard e, in una nota al testo dello stesso Voltaire, alle *Provinciales* di Pascal²⁰⁴. Giovanna diventa lo strumento divino con il quale ispirare negli avversari un mistico terrore²⁰⁵, «Ce vieil instinct qui fait croire aux prodiges»²⁰⁶. Nel canto V la scena si svolge in un inferno dantesco popolato di papi, monaci e buoni cattolici: questo non solo perché spesso proclamarsi cristiani non equivale ad esserlo veramente, ma anche perché, a ben vedere, i decreti divini, come insegnava la dottrina giansenista, sono imperscrutabili:

¹⁹⁹ R. POMEAU, *Voltaire en son temps*, cit., vol. 1, p. 226.

²⁰⁰ Per la possibile datazione dell'opera cfr. *ivi*, pp. 250-251; VOLTAIRE, *OCV*, t. 7, p. 16.

²⁰¹ *Ivi*, p. 135.

²⁰² *Ivi*, I, vv. 1-2: «Je ne suis né pour célébrer les saints: / Ma voix est faible, et même un peu profane».

²⁰³ *Ivi*, II, vv. 195-196: «La grâce agit: cette augustine grâce / Dans son esprit porte un jour efficace. / Jeanne sentit dans le fond de son coeur / Tous les élans d'une sublime ardeur».

²⁰⁴ *Ivi*, III, vv. 113-156; IV, vv. 10-11.

²⁰⁵ *Ivi*, III, v. 42.

²⁰⁶ *Ivi*, IV, v. 67.

«Homme de Dieu, prêcheur évangélique, / Vous dans l'enfer ainsi qu'un hérétique! / Certes ici la grâce est en défaut. / Pauvres humains, qu'on est trompé là-haut!»²⁰⁷. Come nell'*Henriade*, viene denunciata da Voltaire la stoltezza umana, l'irragionevolezza che trascinerà gli uomini all'inferno non per essersi abbandonati ai piaceri, ma per aver tormentato il prossimo: «Chétifs mortels, insensés et coupables, / De tant d'horreurs à quoi bon vous noircir? / Ah! Malheureux qui péchez sans plaisir, / Dans vos erreurs soyez plus raisonnables, / Soyez su moins des pécheurs fortunés, / Et puisqu'il faut que vous soyez damnés, / Damnez-vous doc pour des fautes aimables»²⁰⁸. Nel resto dell'opera, la cui redazione è successiva alla pubblicazione delle *Lettres philosophiques* e, pertanto, ci interessa meno, verranno messe sotto attacco la rivelazione biblica²⁰⁹ e la lussuria, l'avidità e gli inganni del clero²¹⁰; verranno poi denunciati gli intrighi tra politica e religione²¹¹ così come la brama di potere del papa²¹². Della devozione, infine, verranno messe in risalto le insopportabili contraddizioni e le dubbiose origini collegate alla debolezza umana²¹³. Più in generale, sembra che l'enigmatica figura di Giovanna d'Arco venga considerata da Voltaire l'ennesimo violento ostacolo all'unione tra gli uomini, come l'ulteriore elemento di scissione operato dalla superstizione²¹⁴.

Apparentemente nulla sembrava cambiato nella inarrestabile produzione letteraria di Voltaire dopo il soggiorno in Inghilterra²¹⁵. La maggiore novità, forse, era rappresentata dalla pubblicazione di un'opera storica come l'*Historie de Charles XII*, la quale apparteneva ad un genere letterario con il quale Voltaire non si era ancora cimentato. Tutti, insomma, dovettero rimanere di sasso di fronte alla pubblicazione delle *Lettres philosophiques*, ovvero, secondo la nota espressione di Gustave Lanson, di fronte allo scoppio della prima bomba scagliata contro l'*Ancien Régime*.

1.5 Dalle *Letters concerning the English Nation* alle *Lettres philosophiques*: la genesi dell'anti-Pascal

Voltaire revenait d'Angleterre, racontait sa
découvert, et son récit aurait pu n'être qu'une relation de
voyage après beaucoup d'autres, avec plus de pénétration

²⁰⁷ *Ivi*, vv. 159-162. Cfr. anche *ivi*, vv. 181-183: «Toujours parlant, je ne pourrais suffire, / Mon cher lecteur, à te nombrer et dire / Combien de saints on rencontre en enfer».

²⁰⁸ *Ivi*, VI, vv. 18-24.

²⁰⁹ *Ivi*, XVI, vv. 110-143.

²¹⁰ *Ivi*, X, vv. 119-124; VIII, vv. 209-212; XVII, vv. 1-14.

²¹¹ *Ivi*, XXI, vv. 240-249.

²¹² *Ivi*, XVI, vv. 177-195.

²¹³ *Ivi*, VIII, vv. 335-339; X, vv. 341-342.

²¹⁴ Cfr. VOLTAIRE, *OCV*, t. 3A, *Sottise des deux parts*, pp. 219: «[...] le supplice de la pucelle d'Orléans, que la moitié de la France regardait comme une héroïne céleste, et l'autre comme une sorcière».

²¹⁵ Cfr. I.O. WADE, *The intellectual development of Voltaire*, cit., p. 244.

et plus d'esprit. Mais voici que ces lettres anglaises devenaient des lettres philosophiques.

P. Hazard, *La pensée européenne au XVIII^{ème} siècle*

Il venait de composer une vingt-cinquième lettre sur Pascal, dont la hardiesse dépassait celle des autres Lettres.

F. Caussy, *Voltaire et l'affaire des Lettres philosophiques*

Fin dal suo arrivo in Inghilterra Voltaire cominciò ad appuntare riflessioni e a raccogliere materiali che in seguito verranno da lui impiegati nella stesura di un resoconto del proprio viaggio. È lo stesso Voltaire ad alludere a questo progetto nell'*Advertisement to the reader* posto in apertura dell'*Essay on the civil wars in France*. Ne riproduciamo un passaggio esteso ma molto importante:

I am ordered to give an Account of my Journey into England. Such an Undertaking can no more be attempted without understanding the Language, than a Scheme of Astronomy could be laid without the help of Mathematicks. And I have not a Mind to imitate the late Mr. Sorbieres, who having staid three Months in this Country without knowing any Thing, either of its Manners or of its Language, thought fit to print a Relation which proved but a dull scurrillous Satyr upon a Nation he knew nothing of. Our European Travellers for the most Part are satyrical upon their neighbouring Countries, and bestow large Praises upon the Persians and Chineses, it being too natural to revile those who stand in Competition with us, and to extol those who being far remote from us, are out of the reach of Envy. The true Aim of a Relation is to instruct Men, not to gratify their Malice. We should be busied chiefly in giving faithful Accounts of all the useful Things and of the extraordinary Persons, whom to know, and to imitate would be a Benefit to our Countrymen. A Traveller who writes in that Spirit is a Merchant of a nobler Kind, who imports into his native Country the Arts and Virtues of other Nations. I will leave to others the Care of describing with Accuracy, Paul's Church, the Monument, Westminster, Stonehenge, etc. I consider England in another View; it strikes my Eyes as it is the Land which hath produced a Newton, a Lock, a Tillotson, a Milton, a Boyle, and many great Men either dead or alive, whose Glory in War, in State-Affairs, or in the Letters, will not be confined to the Bounds of this Island²¹⁶.

Questo brano ci dice innanzitutto che il progetto che Voltaire aveva in mente non doveva configurarsi come una semplice descrizione dei più famosi monumenti dell'Inghilterra, né come un resoconto frettoloso e superficiale, più adatto a solleticare la curiosità che a istruire veramente, come quello a

²¹⁶ VOLTAIRE, *OCV*, t. 3B, *Advertisement to the reader*, pp. 5-7. Nell'elenco che Voltaire fa dei personaggi illustri e degli ingegni inglesi è presente anche Robert Boyle: da notare che nella prefazione della prima traduzione inglese delle *Pensées* (B. PASCAL, *Monsieur Pascall's Thoughts, Meditations, and Prayers, Touching Matter Moral And Divine, as they were found in his papers after his death*, Trans. Joseph Walker, Judge's Head, London 1688) egli veniva paragonato a Pascal.

suo avviso proposto da Samuel Sorbière con la sua *Relation d'un voyage en Angleterre*²¹⁷. L'obiettivo di Voltaire era piuttosto quello di proporre una relazione del suo soggiorno inglese che fosse in grado di rendere adeguatamente conto dello spessore culturale dell'Inghilterra, presentandone ed elogiandone i campioni del pensiero e della scienza quali Locke, Newton, Milton, Boyle, Tillotson e altri. Per tale impresa Voltaire poteva contare su un certo numero di predecessori che, già da qualche anno, offrivano al pubblico dei resoconti di viaggio che avevano contribuito alla diffusione della cultura britannica in Francia²¹⁸. Quel che è certo è che, a questo stadio, il disegno dell'opera non si è ancora delineato come *filosofico*²¹⁹. Già nella primavera del 1728, comunque, Voltaire comincia a redigere, seppur sommariamente, la sua opera: lo dimostrerebbe un abbozzo scritto sotto forma di lettera A M*** che doveva, almeno secondo Gustave Lanson, aprire la raccolta delle future *Lettres philosophiques*²²⁰. Probabilmente un anno dopo, nel 1729, Voltaire compone una lettera dedicata al tema del suicidio tra gli Inglesi, alcuni passaggi della quale riecheggeranno nelle *Remarques sur les Pensées de Pascal* del 1734²²¹. Occorre notare che durante il biennio 1728-1729 la figura di Pascal è in qualche modo presente alla mente di Voltaire, come dimostrato da alcuni suoi scritti di quel periodo²²². E tuttavia questa configurazione del progetto iniziata nella primavera del 1728, nonostante rispecchiasse almeno in parte quella che Voltaire aveva promesso nell'*Advertisement to the reader* di sviluppare, fu poi abbandonata, ma non completamente: Voltaire manterrà nelle *Lettres philosophiques* la finzione letteraria dello scambio epistolare, ma la strutturerà in maniera completamente diversa, sopprimendo tutto ciò che poteva assomigliare ad un (per nulla innovativo) resoconto di viaggio e attenuando il carattere epistolare stesso delle sue *Lettres*, secondo una strategia che, oltre a catalizzare meglio l'attenzione del lettore, avrebbe permesso all'autore di prendere parte

²¹⁷ S. SORBIÈRE, *Relation d'un voyage en Angleterre*, Lovis Billaine, Paris 1664. Cfr. A. MORIZE, *Samuel Sorbière et son Voyage en Angleterre*, «RHLF» n. 14 (1907), p. 231-275. Per il passaggio dalle semplici relazioni di viaggio alle *Lettres philosophiques* cfr. C. MERVAUD, *Des relation de voyage au mythe anglais des Lettres philosophiques*, SVEC, 296 (1992), pp. 1-15.

²¹⁸ Cfr. G. BONNO, *La culture et la civilisation britanniques devant l'opinion française*, cit. pp. 19-28.

²¹⁹ Cfr. R. POMEAU, *D'Arouet à Voltaire*, p. 199.

²²⁰ Cfr. *LansLettr*, t. II, 256-265. Secondo Lanson questo abbozzo fu redatto tra maggio e novembre 1728 (*ivi*, p. 267), mentre R. Pomeau offre una cronologia diversa e più precisa: fine maggio 1728 (cfr. R. POMEAU, *D'Arouet à Voltaire*, p. 200).

²²¹ VOLTAIRE, *OCV*, t. 5, *Du suicide ou de l'homicide de soi-même*, pp. 581-589. Cfr. su questo punto R. POMEAU, *En marge des Lettres philosophiques. Un essai de Voltaire sur le suicide*, «Revue des sciences humaines», 1954, pp. 285-294, ristampato in «Revue Voltaire», 1 (2001), pp. 83-91.

²²² Cfr. VOLTAIRE, *OCV*, t. 3A, *Lettre de consolation à M.****, pp. 197-199. La vicinanza dei temi di questa lettera, pubblicata solo alla morte di Voltaire ma composta tra il 1726 e il 1728, con la venticinquesima *Lettre philosophique* su Pascal è stata notata (*ivi*, p. 194). Voltaire fa del *divertissement* pascaliano il rimedio migliore per guarire dai mali dell'anima: «Je ne connais point de plus puissant remède pour les maladies de l'âme, que l'application sérieuse et forte de l'esprit à d'autres objets» (p. 198). Questo comportamento cambia il corso degli spiriti animali. Il tempo passa e guarisce ogni cosa perché noi non siamo più fisicamente la stessa persona, un sangue diverso scorre nelle nostre vene (p. 197); *ivi*, *Sottise des deux parts*, pp. 219-234: si tratta di un ironico «mémoire instructif», come lo definirà Voltaire, sulle dispute teologiche. È il Pascal delle *Provinciales* ad offrire lo spunto per questo scritto (p. 206). Voltaire non si lascia scappare l'occasione per scagliarsi contro Roma, simbolo del cristianesimo, «ou l'on n'essuie jamais de pareilles disputes [quelle teologiche]».

in maniera agevole al confronto tra l'Inghilterra e la Francia²²³. La storia della pubblicazione di quelle che diverranno le *Lettres philosophiques* è intricata e avvincente, e si dipana attraverso tre filoni paralleli che daranno vita a tre differenti versioni della stessa opera²²⁴. Bisognerà ora ripercorrerne le fasi, per cercare di capire come, dove e perché da questa pianta a tre rami sia germogliato l'anti-Pascal.

Come ormai assodato, dopo aver rinunciato a seguire la traccia abbozzata nella lettera *A M**** Voltaire cominciò a redigere, con ogni probabilità nell'estate del 1728 e in lingua francese²²⁵, i primi materiali della sua opera. In una lettera del 21 novembre 1731 Voltaire dichiara all'amico Formont che intende consultarlo su come portare a compimento l'*Essai sur la poésie épique* e le *Lettres sur les Anglais*²²⁶. Fino a inizio febbraio dell'anno successivo Voltaire non sembra essere avanzato di molto nella loro stesura²²⁷, probabilmente perché rallentato, per sua stessa ammissione, dagli ormai cronici disturbi di salute ma soprattutto dal lavoro di *labor limae* da apportare alla tragedia *Ériphyle*²²⁸. Il 13 maggio 1732 egli si augura, in una lettera scritta in inglese a Thieriot, di terminare quelle che chiama le *English letters* «in a very short time», periodo di tempo che a luglio viene meglio quantificato in «few months» e procrastinato ulteriormente a metà settembre²²⁹. È all'incirca in questo periodo che, almeno secondo René Pomeau, sarebbe maturata definitivamente in Voltaire l'idea che porterà alla versione finale, prettamente filosofica, delle *Lettres*²³⁰. L'opera doveva a questo punto essere quasi terminata, dal momento che Voltaire parla di un lavoro di rifinitura di tutt'al più un mese. Con tutta probabilità a rimanere ancora incomplete erano le lettere di argomento più prettamente scientifico, per la stesura delle quali Voltaire chiede consiglio a Maupertuis, il quale da quasi dieci anni era membro dell'*Académie Royale des Sciences* ed aveva contribuito enormemente, come noto, alla diffusione della fisica newtoniana in Francia²³¹. Voltaire dichiara inoltre di dover rimettere mano

²²³ Cfr. R. POMEAU, *Les Lettres philosophiques, oeuvre épistolaire?*, «Beiträge zur französischen Aufklärung und zur Spanischen Literatur. Festgabe für Werner Krauss zum 70. Geburtstag», Akademie Verlag, Berlin 1971, pp. 271-279, ristampato in «Revue Voltaire», 1 (2001), pp. 119-126; T.J. BARLING, *The literary art of the Lettres philosophiques*, *SVEC*, 41 (1966), pp. 7-69

²²⁴ Cfr. A.-M. ROUSSEAU, *Naissance d'un livre et d'un texte: les Letters concerning the English nation*, *SVEC*, 179 (1979), pp. 25-46.

²²⁵ Secondo l'opinione di Harcourt, Brown espressa in un suo dettagliato articolo (H. BROWN, *The composition of the Letters concerning the English Nation*, in *The Age of Enlightenment: studies presented to Theodore Besterman*, Oliver and Boyd, Edinburgh-London 1967, pp. 15-34), questa prima versione era composta per circa due terzi da materiali redatti da Voltaire già in lingua inglese durante il suo soggiorno in Inghilterra. Più recentemente questa ricostruzione è stata smentita da uno studio di Nicholas Cronk (N. CRONK, *The Letters concerning the English nation as an English work: reconsidering the Harcourt Brown thesis*, *SVEC* 2001:10, pp. 226-239) — che pure l'aveva accettata nel 1994 — in cui viene sostenuta e dimostrata la tesi che il testo delle *Letters concerning the English Nation* è in realtà una traduzione dal francese operata da John Lockman.

²²⁶ Best.D439 (21 novembre 1731).

²²⁷ Best.D459 (3 febbraio 1732).

²²⁸ Cfr. soprattutto Best.D447 (20 dicembre 1731); Best.D457 (16 gennaio 1732).

²²⁹ Cfr. rispettivamente Best.D488 (13 maggio 1732) e Best.D502 (9 luglio 1732); Best.D526 (12 settembre 1732).

²³⁰ Cfr. R. POMEAU, *Les Lettres philosophiques: le projet de Voltaire*, cit., pp. 11-24.

²³¹ Best.D363 (6 dicembre 1732).

completamente alla lettera dedicata a Locke, giudicata troppo eversiva per il pubblico (ma soprattutto per la censura) francese, ma anche ad alcuni passaggi delle lettere dedicate ai quaccheri e ai presbiteriani²³². I ritmi scanditi dalla corrispondenza riguardanti i progressi delle *Lettres* cominciano da questo momento a farsi sempre più serrati. Il 15 dicembre quest'ultime sono ultimate, ma Voltaire non vuole decidersi ad autorizzarne la stampa in Inghilterra senza prima averle sottoposte a Maupertuis²³³. Ma non è tutto: Voltaire era anche indeciso se ritoccare e stemperare alcuni passaggi della sua opera per ottenere in Francia una permissione tacita di stampa (come suggeritogli da Rothelin, dottore in teologia e influente uomo di società), o se proseguire per la propria strada sfidando la censura senza scendere a compromessi²³⁴. Comunque sia, a fine gennaio le *Lettres* sono state inviate a Londra per essere date alle stampe da Thieriot, mentre Voltaire aspetta il ritorno a Parigi del libraio Jore per decidere se tentare o meno la sorte in Francia²³⁵. In Inghilterra il libraio londinese accetta di pubblicare le *Letters concerning the English Nation* a patto di essere il primo a farlo, sfruttando così l'effetto sorpresa e vendere più copie. Ad agosto, finalmente, «Les lettres philosophiques, politiques, critiques, poétiques, hérétiques et diaboliques se vendent en anglais à Londres avec un grand succès»²³⁶. Nonostante la confusione terminologica dell'epistolario voltairiano renda spesso complicato capire a quale versione Voltaire si stia effettivamente riferendo, è come noto quella inglese (*Letters concerning the English Nation*) a vedere per prima la luce nel 1733²³⁷. L'anno seguente viene diffusa dallo stesso libraio di Londra una versione in lingua francese delle *Letters* con il titolo *Lettres écrites de Londres sur les Anglois et autres sujets*²³⁸. Nessuna di queste due edizioni contiene l'anti-Pascal, né d'altra parte l'epistolario di Voltaire, per tutto l'anno 1732, fa mai allusione alle *Remarques sur Pascal*. È infatti in una nota lettera a Formont del primo giugno 1733 che Voltaire allude per la prima volta a questo nuovo progetto:

Je viens de relire ces *Lettres anglaises* moitié frivoles, moitié scientifiques. En Vérité, ce qu'il y a de plus passable dans ce petit ouvrage, est ce qui regarde la philosophie; et c'est, je crois, ce qui sera le moins lu. On a beau dire, le siècle est philosophe. On n'a pourtant pas vendu deux cents exemplaires du petit livre de M. de

²³² *Ibidem*: «Je suis aussi obligé de changer tout ce que j'avais écrit à l'occasion de M. Locke, parce qu'après tout je veux vivre en France, et il ne m'est pas permis d'être aussi philosophe qu'un Anglais. Il me faut déguiser à Paris ce que je ne pourrais dire trop fortement à Londres. Cette circonspection malheureuse mais nécessaire me fait rayer plus d'un endroit assez plaisant sur les quakers et les presbytériens».

²³³ Best.D546 (15 dicembre 1732).

²³⁴ Best.D559 (4 gennaio 1733). Sul possibile ruolo di Rothelin nella pubblicazione delle *Lettres anglaises* cfr. W. HANLEY, *The abbé de Rothelin and the "Lettres philosophiques"*, «Romance notes», vol. 23, n. 3 (spring 1983), pp. 245-250.

²³⁵ Best.D563 (27 gennaio 1733).

²³⁶ Best.D646 (15 agosto 1733). Da notare che, se l'accoglienza del pubblico fu entusiasta, quella della critica fu decisamente più tiepida: cfr. H.T. MASON, *Voltaire's Letters concerning the English nation: contemporary reviews*, *SVEC*, 2003:07, pp. 19-34.

²³⁷ *Letters concerning the English Nation* by M. de Voltaire, C. Davis and A. Lyon, London 1733.

²³⁸ *Lettres écrites de Londres sur les Anglois et autres sujets* par M. D. V***, [s. e.], Basle [London] 1734.

Maupertuis, où il est question de l'attraction; et si on montre si peu d'empressement pour un ouvrage écrit de main de maître, qu'arrivera-t-il aux faibles essais d'un écolier comme moi? Heureusement j'ai tâché d'égayer la sécheresse de ces matières et de les assaisonner au goût de la nation. Me conseillerez-vous d'y ajouter quelques petites réflexions détachées sur les *Pensées* de Pascal? Il y a déjà longtemps que j'ai envie de combattre ce géant²³⁹.

Leggendo attentamente questo brano ci si rende conto che qui Voltaire non ci sta dicendo soltanto che sta prendendo in considerazione l'ipotesi di aggiungere alle *Lettres anglaises* il suo anti-Pascal, ma ci sta anche suggerendo 1) il perché l'edizione francese pubblicata da Jore vedrà il suo titolo cambiato in *Lettres philosophiques*, nonché 2) offrendo una possibile interpretazione, fra le tante che si possono fornire, del perché stesse prendendo in considerazione l'ipotesi di aggiungere le *Remarques sur Pascal* alle *Lettres anglaises*. Perlomeno in un primo momento, infatti, l'anti-Pascal doveva essere aggiunto all'edizione francese di Londra, e se questo non avvenne fu sia per i ritardi di consegna dovuti al libraio Jore, sia per i crescenti timori di Voltaire, che ben sapeva che attaccare Pascal avrebbe comportato rischi enormi con la censura²⁴⁰. Torneremo più tardi su questo punto. Adesso occorre sottolineare come nel 1732 il progetto di un anti-Pascal stesse prendendo forma nella mente di Voltaire. Nell'*Épître à un dame ou soi-disant telle* Voltaire scriveva:

De ces obscurités je passe la morale;
Je lis au cour de l'homme et souvent j'en rougis.
J'examine avec soin les informes écrits,
Les monuments épars, et le style énergique
De ce fameux Pascal, ce dévot satirique,
Je vois ce rare esprit trop prompt à s'enflammer;
Je combats ses rigueurs extrêmes.
Il enseigne aux humains à se haïr eux-mêmes:
Je voudrais, malgré lui, leur apprendre à s'aimer²⁴¹.

Non è tutto. Un riferimento a Pascal nella versione francese del 1728 dell'*Essai sur la poésie épique* ci suggerisce che Voltaire stesse rileggendo già in Inghilterra le *Pensées*²⁴². Una lettera a Cideville del primo luglio 1733 ci dice che in quel periodo egli sta ancora componendo, oltre a tutta una serie di opere — spesso minori — contenenti attacchi alla religione e in particolare alle dispute tra molinisti

²³⁹ Best.D617 (1 ° giugno 1733).

²⁴⁰ Best.D635 (24 luglio 1733).

²⁴¹ *Mercur de France*, septembre 1732 (ma l'*Épître* è datata 15 agosto 1732): cfr. anche VOLTAIRE, *OCV*, t. 9, *Réponse à Mlle de Malcrains de la Vigne par M. de Voltaire, en lui envoyant la Henriade et l'Histoire de Charles XII*, pp. 484-485.

²⁴² ID, *OCV*, t. 3B, pp. 421-422.

e giansenisti²⁴³, almeno una parte delle *Remarques*, e che questo gli porta via tempo²⁴⁴. Voltaire continua a temere una pubblicazione dell'opera in Francia, conscio del fatto che l'accoglienza sarebbe stata ben diversa che in Inghilterra²⁴⁵, ed è per questo che continua a volerne ritardare l'esecuzione, viste anche le persecuzioni in atto a Rouen presso la stamperia di Jore²⁴⁶. Ma la situazione precipita senza che Voltaire riesca ad impedirlo. Il 24 aprile 1734 i suoi timori vengono confermati: le *Lettres anglaises*, ormai divenute *Lettres philosophiques*, vengono pubblicate a Parigi: «Ces maudites *Lettres anglaises* se débitent enfin sans qu'on m'ait consulté, sans qu'on m'en ait donné le moindre avis. On a l'insolence de mettre mon non à la tête, et de donner l'ouvrage avec la lettre sur les *Pensées* de Pascal, que j'avais le plus à coeur de supprimer»²⁴⁷. A questo punto Voltaire, ben consapevole di rischiare la prigione o, nella migliore delle ipotesi, l'esilio, cerca di sconfessare come può l'opera incriminata, come dettagliatamente attestato dal suo epistolario. Appare chiaro che le sue preoccupazioni maggiori riguardano la ormai famigerata venticinquesima lettera dedicata a Pascal²⁴⁸, anche se Voltaire teme anche per le lettere di argomento scientifico-filosofico e per quelle che contestavano i turbini cartesiani e le idee innate²⁴⁹. A nulla valgono i dolorosi (più che altro per il lettore odierno!) tentativi di sconfessione messi in atto da Voltaire per evitare una condanna in realtà già segnata: il 10 giugno 1734 le *Lettres philosophiques* vengono condannate, e Voltaire è raggiunto da una *lettre de cachet* che lo costringe a fuggire per evitare l'arresto.

Volendo ricapitolare: la prima versione della prima opera filosofica di Voltaire compare a Londra, nel 1733 in lingua inglese e senza l'anti-Pascal, con il titolo *Letters concerning the English Nation*, cui segue la prima edizione francese pubblicata nel 1734 sempre a Londra e sempre senza l'anti-Pascal con il titolo *Lettres écrites de Londres sur les Anglais et autres sujets*. Infine, sempre nel 1734 ma questa volta in Francia (a Rouen da Jore e a Parigi dal libraio Josse), vengono pubblicate le *Lettres*

²⁴³ Cfr. VOLTAIRE, OCV, t. 9, *La mule du pape*, in cui viene messa in ridicolo la figura del papa; *ivi*, *Épître sur la calomnie*, pp. 296-297, in cui Voltaire riporta l'episodio infamante del presunto stupro perpetrato ai danni di Maria da un soldato di nome Pantera. Nello stesso componimento è presente anche un riferimento (pp. 302-303) alla controversia tra giansenisti e molinisti e un altro esplicito al giansenista Pasquier Quesnel; cfr. *ivi*, *Le temple du goût*, p. 197, in cui Pascal viene citato esplicitamente in quanto esperto della «grand art de joindre l'éloquence au raisonnement», (ma non mancano le ironie di Voltaire sul dogma dell'infallibilità del papa: «[...]l'infailibilité est à Rome pour les choses qu'on ne comprend point», p. 121); cfr. *ivi*, *Épître à mademoiselle de Lubert*, p. 476, in cui Voltaire anticipa alcune riflessioni contenute nella XXII *Remarque sur les Pensées de Pascal* del 1734: «Les maux passés ne sont plus de vrais maux; / Le présent seul est de notre apanage, / Et l'avenir peut consoler le sage, / Mais ne saurait altérer son repos»; infine, *A Mme de Fontaine-Martel*, pp. 490-491, Voltaire invita la destinataria della sua poesia a godersi la vita invece di perdere tempo con le «fatras inutiles / de Quesnel et de la Tourner» entrambi esponenti del giansenismo.

²⁴⁴ Best.D617 (1° giugno 1733).

²⁴⁵ Best.D653 (14 settembre 1733): «Ces lettres ont paru seulement philosophiques aux lecteurs de Londres, et à Paris, on les appelle déjà impies sans les avoir vues. Celui qui passe ici pour un tolérant, passe bientôt pour un athée: les dévots et les esprits frivoles, les uns trompeurs, et les autres trompés, crient à l'impiété contre quiconque ose penser humainement, et de ce qu'un homme a fait une plaisanterie contre les quakers, nos catholiques concluent qu'ils ne croient pas en Dieu».

²⁴⁶ Best.D655 (15 settembre 1733).

²⁴⁷ Best.D721 (24 aprile 1734).

²⁴⁸ Best.D725 (25 aprile 1734).

²⁴⁹ Best.D728 (29 aprile 1734).

philosophiques: solo questa edizione, la seconda in lingua francese, presenta la venticinquesima lettera contenente le *Remarques sur les Pensées de Pascal*.

Ora si tratterà di capire il ruolo giocato all'interno delle *Lettres philosophiques* della lettera contenente l'anti-Pascal, e soprattutto di comprendere il motivo che spinse Voltaire ad aggiungerla. La questione ha da sempre concentrato su di sé l'attenzione dei critici. A primo impatto, infatti, non si riesce a comprendere il ruolo delle *Remarques* su Pascal all'interno di un'opera dedicata alla nazione inglese. I riferimenti espliciti all'Inghilterra nella venticinquesima *Lettre philosophique* sono limitati alle *Remarques* VI, XXXI, XXXIV, XXXVIII e L²⁵⁰, e non sembrano offrire un collante solido con il resto dell'opera. Anche la *forma* con cui sono presentate le cinquantasette *Remarques* ha di che sorprendere il lettore, che si trova davanti a citazioni tratte dalle *Pensées* di Pascal seguite dall'obiezione di Voltaire. Per quanto riguarda la breve introduzione che precede la prima *Remarque*, essa spiega il motivo che avrebbe spinto Voltaire a comporre le *Remarques*, e non il perché abbia deciso di aggiungerle proprio alle *Lettres philosophiques*. Le perplessità aumentano se si tiene conto che lo stesso Voltaire considerava l'opera conclusa con la lettera sulle Accademie²⁵¹. Gli studi più recenti, d'altra parte, confermano il carattere eterogeneo della venticinquesima lettera su Pascal²⁵². Prendiamo ora in considerazione le principali teorie dei critici che hanno tentato di giustificare la presenza dell'anti-Pascal all'interno delle *Lettres philosophiques*.

Nel 1908 Gustave Lanson ha sottolineato il fatto che la venticinquesima *Lettre philosophique* contenente le *Remarques* sulle *Pensées* di Pascal non alterava in alcun modo l'unità generale dell'opera in cui erano inserite²⁵³; nell'*Introduzione* alla sua edizione delle *Lettres philosophiques*, Raymond Naves ha ribadito questo concetto, affermando come l'aggiunta delle *Remarques* «est commandé par le même souci, qui est de rendre aux hommes confiance en eux-mêmes, de leur montrer qu'avant de désespérer, ou de s'exaspérer les uns contre les autres, ou d'abdiquer au profit d'absolus mystiques et d'arbitraires vaniteux, ils ont, dans la limite de leur puissance, de belles choses à faire: organiser leur vie confortablement, se comprendre et se tolérer les uns les autres, préférer à la recherche d'une vérité inaccessible celle d'une beauté, ou plus exactement d'un goût, par lequel l'homme atteint le maximum de finesse et de conscience dont il est capable»²⁵⁴.

²⁵⁰ Seguendo invece il calcolo di Roland Desné, considerando cioè anche i riferimenti impliciti contenuti nelle *Remarques* III, VII, XI, XV e XXIII, si arriverebbe ad un totale di dieci (cfr. R. DESNÉ, *The role of England in Voltaire's polemic against Pascal: apropos the twenty-fifth Philosophical letters*, in P. Gay (dir.), *Eighteenth century studies presented to Arthur M. Wilson*, University Press of New England, New Hampshire 1972, pp. 46-47).

²⁵¹ Best.D584 (1° aprile 1733).

²⁵² Cfr. VOLTAIRE, *OCV*, t. 6B, *Lettres philosophiques*, p. 251, n. *.

²⁵³ Cfr. G. LANSON, *Voltaire et les Lettres philosophiques*, «Revue de Paris», 4 (1908), pp. 505-533, in particolare p. 507.

²⁵⁴ VOLTAIRE, *Lettres philosophiques*, avec le texte complet des *Remarques sur les Pensées* de Pascal. Introduction, notes, choix de variantes et rapprochements par Raymond Naves, Classiques Garnier, Paris 1956, pp. x-xi.

Lo studioso italiano Cesare Luporini ha notato come la lettera su Pascal si riallacciasse nella sua polemica religiosa a quelle iniziali, mutandone però la prospettiva, passando cioè dalla disputa incentrata sui rapporti politico-confessionali a quella del dibattito filosofico²⁵⁵: anche secondo questa interpretazione, pertanto, le *Remarques* dirette contro Pascal erano funzionali all'impianto polemico sotteso a tutte le *Lettres philosophiques*.

René Pomeau ha proposto una duplice chiave di lettura, prima presentando la «diatribe anti-pascalienne» di Voltaire come una sorta di cura salutare da opporre alle sue tendenze pessimiste — in un momento in cui, avendo conosciuto Émilie du Châtelet, il suo temperamento mal si accordava col pessimismo del *misanthrope sublime*²⁵⁶; in seguito, invece, spiegando come «cet “Anti-Pascal” affirme en fait l'inspiration essentielle des *Lettres philosophiques*. Contre la philosophie religieuse du passé, Voltaire définit celle du monde qui est en train de naître dans l'Europe de son temps»²⁵⁷. Secondo la spiegazione di Pomeau, dunque, le *Remarques* su Pascal sarebbero state aggiunte alle *Lettres philosophiques* sia perché rispecchiavano l'ispirazione ottimista di Voltaire in un determinato momento (il che non spiega perché Voltaire continuerà a comporre *Remarques* contro Pascal anche dopo aver chiuso i conti con il disincanto ottimistico), sia perché rappresentavano lo strumento per 'chiudere il cerchio' dell'intero impianto di innovazione e rinnovamento culturale ma soprattutto religioso sotteso alle *Lettres philosophiques*.

Per Mario Sina, solo un esame affrettato e superficiale potrebbe indurci a considerare la lettera dedicata a Pascal un'appendice al testo restante, mentre uno studio attento rivelerebbe come essa, in realtà, assolvà il medesimo ruolo delle precedenti ventiquattro lettere, ponendosi come obiettivo lo screditare, nella persona di Pascal, quella religione cristiano-cattolica che ancorava la Francia all'intero bagaglio culturale dell'assolutismo *ancien-régime*²⁵⁸. Per avvalorare la propria tesi, Sina ha affermato che «la riproposta della libertà religiosa e della tolleranza inglese espressa in modo particolare nelle lettere *Sur les Quakers*, nonché il ridimensionamento filosofico naturalistico della religione portato dal deismo inglese, ed espresso velatamente tra le righe di tutte le sue *Lettres philosophiques*, sono il connettivo maggiore che lega le osservazioni della XXV alle altre lettere». E poco sotto: «Demolire Pascal significava allora per Voltaire demolire il cattolicesimo, per proclamare la validità della religione naturale in un clima di tolleranza»²⁵⁹. Influenzato nella sua ricostruzione da quelle più datate di Lanson e Naves, Mario Sina ha concepito dunque la venticinquesima *Lettre*

²⁵⁵ C. LUPORINI, *Voltaire e le «Lettres philosophiques»*, Sansoni, Firenze 1955

²⁵⁶ R. POMEAU, *La religion de Voltaire*, cit., pp. 233-237. Da notare comunque che l'incontro con Mme. Du Châtelet avvenne dopo che Voltaire ebbe preso la decisione di opporsi a Pascal: tale obiezione, assolutamente cogente, è stata sollevata contro Pomeau da R. DESNÉ, *The role of England in Voltaire's polemic against Pascal: apropos the twenty-fifth Philosophical letters*, cit., p. 57.

²⁵⁷ VOLTAIRE, *Lettres philosophiques*, Garnier-Flammarion, Paris 1964, *Préface*, p. 14.

²⁵⁸ Cfr. M. SINA, *L'Anti-Pascal di Voltaire*, cit., pp. 11-12.

²⁵⁹ *Ivi*, p. 13.

philosophique come la chiusura migliore di un'opera che, fino a quel momento, aveva elaborato una critica profonda a tutto l'impianto socio-culturale francese.

Roland Desné, nell'interessante studio che abbiamo già avuto modo di citare²⁶⁰, ha mostrato il debito delle argomentazioni contenute nell'anti-Pascal nei confronti dell'esperienza inglese di Voltaire: questa ricostruzione, che pure ha il merito di evidenziare l'importanza che avevano gli scritti di Pascal nell'Inghilterra dei primi decenni del Settecento, si sofferma però a nostro avviso troppo poco sulle profonde motivazioni personali che avrebbero spinto Voltaire a combattere Pascal — pur accordando all'esperienza inglese tutt'al più il ruolo di impulso o incentivo scatenante nei confronti di una presa di posizione che andava maturando già da tempo.

Un altro critico, Alain Tichoux, ha mostrato invece come la scelta di aggiungere una ulteriore lettera contenente l'anti-Pascal possa essere stata dettata, o quantomeno sollecitata, da esigenze molto concrete come la necessità di Voltaire di rispondere in qualche modo agli attacchi che erano stati rivolti pubblicamente alla sua *Epître à Uranie*²⁶¹. In particolare, i versi dell'epistola *A l'auteur de l'Epître à Uranie* apparsi nel 1732 sul *Mercur de France*, opera di Alexandre Tanevot, ma soprattutto la pubblicazione, la primavera successiva, di un'opera intitolata *La Religion défendue* di un certo Deschamps, dovettero irritare parecchio Voltaire, il quale si trovava impossibilitato, a causa di quella stessa censura che lo aveva costretto a sconfessare l'*Epître à Uranie*, a rispondere in maniera diretta ed esplicita agli scritti di Tanevot e Deschamps, i quali, tra l'altro, avevano attinto a piene mani per le loro confutazioni proprio dalle *Pensées* di Pascal.

Antony McKenna, nel suo voluminoso e fondamentale studio sul ruolo delle *Pensées* di Pascal nella storia delle idee dalla loro pubblicazione al 1734, considera invece più da vicino le intricate vicende che scombussolarono la Francia, e in particolare Parigi, nei primissimi anni Trenta del Settecento²⁶². McKenna mostra molto bene come le *Pensées* pascaliane fossero, proprio in quel periodo, al centro delle polemiche sui famosi miracoli dei cosiddetti convulsionari che a partire dal 1727 cominciarono a verificarsi sulla tomba del diacono giansenista François de Pâris, morto a 37 anni per aver condotto una vita di penitenza e di stenti²⁶³. Nonostante la distruzione del monastero di Port-Royal des Champs, avvenuta nel 1711 per ordine di Luigi XIV, il giansenismo, infatti, poteva considerarsi tutt'altro che vinto. La pubblicazione de *Le Nouveau Testament avec des Réflexions morales* (1692) dell'oratoriano giansenista Pasquier Quesnel, una sorta di versione fruibile al grande pubblico dei temi principali che Giansenio aveva trattato nel suo *Augustinus* (1640), aveva riaperto una vecchia ferita. Come noto, dell'opera di Quesnel vennero condannate dalla bolla *Unigenitus*

²⁶⁰ R. DESNÉ, *The role of England in Voltaire's polemic against Pascal*, cit., pp. 43-57.

²⁶¹ Cfr. A. TICHOUX, *Sur les origines de l'Anti-Pascal de Voltaire*, SVEC, 256 (1988), pp. 21-47.

²⁶² Cfr. A. MCKENNA, *De Pascal à Voltaire*, cit., pp. 837-915; ID, *La preparation de l'Anti-Pascal: le rôle de Fontenelle*, in J. Dagen et A.-S. Barrovecchio (dir.), *Voltaire et le Grand Siècle*, SVEC, 2006 :10, pp. 327-337.

²⁶³ Cfr. B. DOYEN, *Vie de M. de Pâris, diacre de diocèse de Paris*, [s.e.], en France 1731.

(1713) centouno proposizioni considerate eretiche. Quattro prelati, Jean Soanez vescovo di Senez, Pierre de la Broue vescovo di Mirepoix, Joachim Colbert vescovo di Montpellier e Pierre Delangue vescovo di Boulogne, si *appellarono* contro il futuro concilio concernente la bolla, e fu così che col nome di *appellanti* sono ricordati tutti quelli che non avevano voluto piegarsi alla bolla *Unigenitus*²⁶⁴. Come si inserisce Pascal in questo contesto? Dalla ricostruzione di McKenna risulta che le *Pensées* furono il testo di riferimento degli Appellanti relativamente alla controversia, scatenatasi proprio all'epoca di questi fatti, sul rapporto tra miracoli e dottrina cristiana. Più precisamente, proprio nel 1733 (il 1° febbraio) Colbert pubblicava la sua *Instruction pastorale au sujet des miracles que Dieu a faits en faveur des appellants de la bulle Unigenitus*, nella quale citava le *Pensées* di Pascal schierandosi in difesa della veridicità dei miracoli. Il nome di Pascal era dunque sulla bocca di quanti intendevano difendere la causa degli Appellanti e la sincerità dei miracoli. Scrive McKenna: «l'année même de la conception de l'anti-Pascal de Voltaire la polemique sur les convulsions attirait l'attention sur les *Pensée* et donnait lieu à des critiques rationalistes de sa doctrine du miracle»²⁶⁵; e poco dopo, in maniera ancora più netta: «Pascal fut donc le grand homme du 'parti' des convulsionnaires»²⁶⁶.

Molto interessante, soprattutto perché considera l'Anti-Pascal nella sua triplice strutturazione, anche la ricostruzione contenuta nel contributo di Bruno Clément²⁶⁷, il quale ha sottolineato le ragioni personali — soprattutto familiari — che possono aver spinto Voltaire ad aggiungere e ad articolare in quel modo le *Remarques* del 1734.

L'interpretazione proposta da Hélène Bouchilloux²⁶⁸ prende in considerazione, criticandole, le due interpretazioni di René Pomeau e di Antony McKenna che abbiamo avuto modo di vedere: se la prima le appare come troppo generale e unilaterale, la seconda presenterebbe il difetto di valutare la polemica con Pascal da un punto di vista meramente negativo. Hélène Bouchilloux propone la sua interpretazione partendo da una constatazione: Pascal non è semplicemente un obiettivo polemico negativo agli occhi di Voltaire, il quale, al contrario, aveva trovato in lui un modello di eloquenza cui ispirarsi che si manifestava non solo nelle cinquantasette *Remarques*, ma già a partire dalla prima lettera, che stilisticamente parlando strizzava l'occhio alle *Provinciales* di Pascal. Voltaire, insomma,

²⁶⁴ Su questi punti cfr. P.-F. MATHIEU, *Histoire des miraculés et des convulsionnaires de Saint-Médard, Précédée de la vie du diacre Paris, d'une notice sur Carré de Montgeron et d'un coup d'œil sur le Jansénisme depuis son origine jusqu'à nos jours*, Didier, Paris 1864; B.R. KREISER, *Miracles, Convulsions, and Ecclesiastical Politics in Early Eighteenth-Century Paris*, Princeton University Press, Princeton 1978; G. MARTINA, *La Chiesa nell'età dell'assolutismo, del liberalismo, del totalitarismo*, 4 voll., Morcelliana, Brescia 1978, vol. 2, *L'età dell'assolutismo*, pp. 157-163.

²⁶⁵ A. MCKENNA, *De Pascal à Voltaire*, cit., p. 869. Già Mina Waterman aveva posto l'attenzione sulle diatribe religiose in corso a Parigi nei primissimi anni Trenta del Settecento, insistendo anche sulle antipatie personali di Voltaire per il giansenismo (M. WATERMAN, *Voltaire, Pascal and human destiny*, cit., p. 9).

²⁶⁶ *Ivi*, p. 873.

²⁶⁷ B. CLÉMENT, *De la biographie à la poétique: François-Marie et Armand*, in J. Dagen et A.-S. Barrovecchio (dir.), *Voltaire et le Grand Siècle*, SVEC, 2006 :10, pp. 361-375.

²⁶⁸ H. BOUCHILLOUX, *Voltaire, lecteur de Pascal: genèse et structure des Lettres philosophiques*, «Historia philosophica», 5 (2007), pp. 25-36.

avrebbe ritorto contro le idee espresse da Pascal nelle *Pensées* quello stesso stile che aveva potuto ammirare in lui nelle *Provinciales*, facendo del *misanthrope sublime*, al tempo stesso, la chiave di apertura e di chiusura di un'opera, le *Lettres philosophiques*, che non a caso, sempre secondo la ricostruzione di Bouchilloux, trovava nella tredicesima lettera dedicata a Locke un *pendant* dell'anti-Pascal.

Su una linea interpretativa simile si situa anche uno studio di Hélène Michon²⁶⁹ che evidenzia come nella venticinquesima *Lettre philosophique* Voltaire smascheri e denunci contro Pascal quelle equivocit   del linguaggio che quest'ultimo aveva condannato nell'opuscolo *De l'esprit géométrique* e di cui, invece, si trovavano numerosi esempi nelle *Pensées*.

Analogo anche l'approccio di Martine P  charman²⁷⁰, la quale se da una parte ricorda che l'aggiunta dell'anti-Pascal poteva in un primo momento esser stata dettata da criteri editoriali (dare al libro un'estensione maggiore), dall'altra riconosce che «cette dernière pièce n'a rien d'un artefact par rapport aux pièces précédentes: elle appartenait déjà en quelque sorte à l'ensemble, car elle relève d'un mode de philosopher qui est partout le même et qui assure la continuit   ou la cohérence de la *Lettre sur les Pensées de Pascal* avec les autres *Lettres*. Loin que l'“anti-pascal” détonne à la suite, à la fin, de cette série d'écrits critiques, c'est cette série elle-même qui n'aurait pas sans la XVV^{  me} *Lettre* tout l'achèvement voulu par Voltaire. L'addition ne consiste nullement en une couture artificielle»²⁷¹.

Le interpretazioni pi   note della critica fin qui riportate hanno delineato un quadro articolato ma che probabilmente non esaurisce tutte le possibilit   di spiegazione. In base ai dati in nostro possesso tenteremo ora di apportare il nostro personale contributo al dibattito. Alcuni punti devono essere in via preliminare tenuti a mente. Per prima cosa bisogna sottolineare il fatto che la presenza di Pascal, come abbiamo avuto modo di vedere, non chiude semplicemente le *Lettres philosophiques*, ma si fa notare indirettamente fin dalla loro apertura. A riguardo ha notato giustamente Jean-Manuel Warnet:

Pascal était présent dès l'incipit des *Lettres philosophiques* qui pastiche si fortement les premiers mots des *Provinciales* [...]. Un parcours s'accomplit, du janséniste anonyme au janséniste reconnu, de Pascal le polémiste    Pascal l'apologiste. Parcours d'autant plus lisible que la fin de la vingt-cinquième lettre, sur les pensées relatives à la poésie, rappelle l'achèvement des *lettres anglaises* sur les problèmes littéraires. Malgré son écriture plus tardive, la vingt-cinquième lettre, contrairement à l'idée répandue, s'intègre parfaitement au

²⁶⁹ Cfr. H. MICHON, *Voltaire, lecteur de Pascal, ou la question du langage équivoque*, in J. Dagen et A.-S. Barrovecchio (dir.), *Voltaire et le Grand Siècle*, SVEC, 2006 :10, pp. 349-359).

²⁷⁰ M. PÉCHARMAN, *L'Anti-Pascal en filigrane de Voltaire*, «Historia Philosophica», 5 (2007), pp. 37-53.

²⁷¹ *Ivi*, p. 37.

reste du livre, à qui elle pourrait bien donner une tonalité unique: la réfutation sur tous les plans de l'esprit dogmatique et superstitieux qu'incarne suprêmement Pascal²⁷².

Lungi dal manifestarsi solo — esplicitamente — nella venticinquesima lettera aggiunta in seguito, la presenza di Pascal agiva sotterranea in tutte le *Lettres philosophiques* indirizzando la polemica di Voltaire contro l'arretramento culturale del suo paese, imputabile (anche) ad un mancato processo di laicizzazione del paese che se in Inghilterra poteva considerarsi un fenomeno acquisito, in Francia, come dimostravano soprattutto le dispute tra fazioni religiose, risultava ancora lontano, ulteriormente rallentato dall'ingombrante e influente presenza di figure legate al cristianesimo come Pascal. In secondo luogo, non bisogna dimenticare che le *Remarques sur les Pensées de Pascal* dovevano, nelle intenzioni di Voltaire, essere annesse alla prima edizione francese delle *Lettres écrites de Londres sur les Anglois et autres sujets*, e che se questo non avvenne fu a causa di circostanze fortuite. Insomma, l'anti-Pascal non era un progetto editoriale esclusivo delle *Lettres philosophiques*. Tentiamo dunque, in base a quanto detto finora, una possibile ricostruzione dei fatti.

Arrivato in Inghilterra nella primavera del 1726 Voltaire comincia a prendere appunti in vista di un resoconto di viaggio. Il progetto viene poi abbandonato e scartato perché egli decide di conferire un nuovo taglio espositivo alla propria opera. La sua attenzione, come testimoniatoci non solo dagli appunti presi e conservati nei *Notebooks* inglesi ma da tutta la sua produzione letteraria fino a quel momento, è attratta ben presto dalla religione. Ciò lo porterà a dedicare interamente a questo tema ben sette lettere filosofiche. Questa nuova riformulazione dell'iniziale progetto che porterà alla strutturazione delle future *Lettres philosophiques* risente, come dimostrato dal riecheggiare dello stile delle *Provinciales* ad inizio opera²⁷³, anche dell'influenza di Pascal, un autore con il quale Voltaire, come abbiamo visto, dimostrava di avere una certa familiarità già dal 1719 ma soprattutto a partire dal 1725. Nel frattempo, nel 1727, nel pieno del soggiorno inglese, veniva pubblicata la seconda edizione della traduzione inglese delle *Pensées* di Pascal di Basil Kennett. Come è stato notato²⁷⁴, a quell'epoca gli scritti di Pascal si erano già diffusi tra gli «educated Englishmen» (anche grazie alla mediazione di John Locke), e costituivano, anche in terra inglese, un vibrante argomento di dibattito religioso e politico. Nel 1732, anno in cui con ogni probabilità vengono composte la maggior parte delle *Remarques* contro Pascal, l'attenzione di Voltaire è, una volta di più, catalizzata sulla religione,

²⁷² J.-M. WARNET, *La vingt-cinquième Lettre philosophique de Voltaire "Sur les Pensées de M. Pascal": une réfutation en règle*, SVEC, 292, The Voltaire Foundation, Oxford 1991, p. 212.

²⁷³ Cfr. J. EPSTEIN, *Voltaire's ventriloquism: voices in the first Lettre philosophique*, SVEC, 182 (1979), pp. 219-235.

²⁷⁴ J. BARKER, *Strange contrarieties. Pascal in England during the Age of Reason*, McGill-Queen's University Press, Montreal-London 1975. Sulle ragioni della popolarità degli scritti di Pascal in Inghilterra cfr. anche P. JANELLE, *Pascal et l'Angleterre*, in *Pascal présent (1662-1962)*, de Bussac, Clermont-Ferrand 1962, pp. 147-171.

come dimostratoci dalla tragedia *Zaïre*²⁷⁵ e, a partire dall'anno successivo, dalle frequenti citazioni bibliche rinvenibili nel suo epistolario²⁷⁶. Nel 1733 vengono pubblicate a Londra le *Letters concerning the English Nation*: la lettera conclusiva doveva essere quella sulle Accademie, ma è Voltaire stesso ad ammettere che avrebbe potuto aggiungerne altre²⁷⁷. Contro il parere dell'amico Formont, Voltaire propende per l'aggiunta dell'anti-Pascal alle *Lettres écrites de Londres sur les Anglois*. Il motivo non sembra concernere l'essenza del libro ma derivare da motivazioni secondarie («le livre était trop court»²⁷⁸). Un'ulteriore conferma di questo fatto ci viene offerta da una lettera inviata a Thieriot lo stesso giorno: «Il m'avoit paru plus convenable d'y ajouter des réflexions sur les pensées de M. Pascal, que d'y coudre une préface de tragédie. Je suis persuadé que ces critiques de M. Pascal qui contiennent environ six feuilles d'impression seront mieux reçues qu'une nouvelle édition du temple du goust»²⁷⁹. Le *Remarques* su Pascal si configurano dunque al tempo stesso come una parte importante e coerente delle *Lettres écrites de Londres* (come lo saranno delle *Lettres philosophiques*)²⁸⁰, pur non mantenendo con quest'opera un rapporto di necessità assoluta. Quel che è certo è che la figura di Pascal incalza da più lati Voltaire, il quale, nel 1732, sollecitato dalla pubblica presa di posizione nei confronti della sua *Epître à Uranie* e dalle dispute degli Appellanti, andava componendo contro di lui, come detto, la maggior parte delle sue *Remarques*. Arrischiarsi allora ad aggiungere alle *Lettres* una venticinquesima lettera contro Pascal? Superati i dubbi e i timori di una repressione della censura, Voltaire potrebbe essersi deciso in base ad un motivo che non ci risulta esser stato mai preso nella debita considerazione dalla critica. Quel che sappiamo è che in quel

²⁷⁵ Dall'epistolario di Voltaire emerge che la religione è uno degli ingredienti principali di questa tragedia. In particolare, Voltaire si concentra sull'opposizione tra gli usi e costumi dei musulmani e quelli dei cristiani. Cfr. VOLTAIRE, *OCV*, t. 8, *Zaïre*, I, I, vv. 105-106, in cui Zaire relativizza le credenze religiose individuandone l'origine nelle differenti latitudini in cui casualmente si nasce: «Je le vois trop: les soins qu'on prend de notre enfance,/Forment nos sentimens, nos moeurs, notre créance./J'eusse été près du Gange esclève des faux dieux,/Chrétienne dans Paris, musulmane en ces lieux». Eppure, attraverso un improvviso cambio di prospettiva (che non sarà estraneo al Voltaire più maturo), sembra emergere dalle parole di Zaire (velate forse di una certa ironia) anche un positivo riconoscimento del valore delle 'leggi' del cristianesimo, le quali, almeno in teoria, sembrano poter assicurare la felicità agli uomini: vv. 119-127: «Cette croix, je l'avoue, a souvent malgré moi/Saisi mon coeur surpris de respect et d'effroi:/J'osais l'invoquer même avant qu'en ma pensée,/D'Orosmane en secret l'image fût tracée./J'honore, je chéris ces charitables lois,/Dont ici Nérestan me parla tant de fois;/Ces lois, qui de la terre écartant les misères,/Des humains attendris font un peuple de frères;/Obligés de s'aimer, sans doute, ils sont heureux». In altri luoghi dell'opera, attraverso le differenti voci dei personaggi turchi e cristiani, emergono i tratti positivi dei primi (come la possibilità di essere virtuosi pur essendo 'infedeli': II, II, v. 203; IV, I, vv. 46-48), e quelli negativi dei secondi, di cui viene messa in luce la violenza conquistatrice (I, II, v. 183). L'anti-cristianità della tragedia emerge soprattutto nell'assenza di Dio, spesso invocato e tuttavia ostinatamente distante dalle vicende umane, che di fatto si trasformano in tragedia. Dio, insomma, è sempre muto di fronte alle richieste di aiuto dei personaggi (cfr. *ivi*, pp. 320-321). Cfr. anche VOLTAIRE, *OCV*, t. 9, *Le Temple de l'amitié* (1732), pp. 17-24, in cui Voltaire, denunciando le divisioni del popolo francese (e, più in generale, degli uomini), non si lascia scappare l'occasione per tirare in ballo il giansenismo (vv. 76-79).

²⁷⁶ M.H. COTONI, *La référence à la Bible dans les Lettres philosophiques de Voltaire*, «RHLF», (mar. -apr., 1992), 92^e année, n. 2, pp. 198-209.

²⁷⁷ Best.D584 (1° aprile 1733).

²⁷⁸ Best.D650 (14 luglio 1733).

²⁷⁹ Best.D631 (14 luglio 1733).

²⁸⁰ *Ibidem*: «Cela fera un livre d'une grosseur raisonnable sans qu'il y ait rien de hors-d'oeuvre». Corsivo mio.

periodo Voltaire ha sottomano, come modello e ispirazione per le sue *Lettres*, le *Lettres sur les Anglois et les François* dello svizzero B at Louis de Muralt. Non solo Voltaire conosceva bene quest'opera, ma   associato che se ne servisse durante la stesura delle future *Lettres philosophiques*²⁸¹. L'opera di Muralt, pubblicata nel 1725 e poi nel 1728 con delle aggiunte e divenuta subito famosa, era suddivisa in due parti, ognuna articolata in sei lettere riguardanti rispettivamente il popolo inglese e quello francese. Oltre a presentare numerose caratteristiche stilistiche e contenutistiche incredibilmente simili a quelle delle *Lettres philosophiques* (parzialmente apprezzabili anche attraverso le note di Gustave Lanson alla sua edizione delle *Lettres philosophiques* e quelle dei curatori dell'edizione critica delle *Lettres philosophiques* curata dalla Voltaire Foundation), essa si fa notare per un particolare che rivela la sua importanza se comparato alla struttura definitiva dell'opera di Voltaire: la dodicesima lettera che chiudeva l'opera di Muralt non solo non seguiva l'impianto descrittivo delle precedenti undici, ma, se si vuole prestar fede all'autore, fu composta in un secondo momento e aggiunta ad opera conclusa²⁸². Il lettore moderno non deve ovviamente prestare la massima fede a queste affermazioni, che tradiscono spesso un *topos* letterario tipico dell'epoca: sensazione acuita dal fatto che, nel caso specifico, ci  avrebbe comportato che l'opera di Muralt dovesse ritenersi conclusa senza quella simmetria (sei lettere nella prima parte e sei nella seconda) che solo una dodicesima lettera era in grado di conferirle. E tuttavia rimane il fatto che, proprio come nelle *Lettres philosophiques*, con l'ultima lettera l'impianto narrativo dell'opera di Muralt veniva visibilmente alterato e anzi spezzato. Ma c'  di pi : la lettera conclusiva era interamente dedicata alla critica di una satira di Despr aux (e proprio ad una satira di Despr aux, come in virt  di una reminiscenza, Voltaire paragoner  nella venticinquesima *Lettre philosophique* una *pensée* di Pascal), con tanto di citazioni di passi estrapolati e relativo commento come nelle *Remarques* voltairiane. L'opera di Muralt, a partire dagli argomenti trattati, riecheggia insomma in maniera pi  o meno evidente in quella di Voltaire, e la sesta lettera contenente la critica di Despr aux non fa eccezione²⁸³. Sembrerebbe dunque possibile affermare che lo schema narrativo delle *Lettres sur les Anglois et les François* di Muralt possa aver influenzato Voltaire circa il taglio narrativo da adottare dopo la pubblicazione delle *Letters concerning the English Nation*²⁸⁴: Voltaire aveva fisicamente sotto gli occhi non solo un modello letterario da ricalcare per far raggiungere alla sua opera le giuste

²⁸¹ Cfr. A. GUNNY, *Voltaire and English literature*, SVEC, Oxford 1979, p. 89; J. TEXTE, *B at Louis de Muralt et les origines du cosmopolitisme littéraire au XVIII  siècle*, «RHLF», n. 1 (1894), p. 16.

²⁸² B.L. DE MURALT, *Lettres sur les Anglois et les François et sur les voiajes*, ed. C. Gould, Champion, Paris 1933, p. 264.

²⁸³ *Ivi*, pp. 264-279.

²⁸⁴ Tanto pi  se si considera che, come affermato da Gábor Gell ri, «les allusions textuelles de Voltaire   Muralt sont post rieures au séjour de Voltaire en Angleterre» (G. GELLERI, *Philosophies du voyage. Visiter l'Angleterre aux 17 -18  siècles*, SVEC, Oxford 2016, p. 130): questa considerazione rafforzerebbe la nostra tesi, in quanto avvicina cronologicamente le allusioni testuali voltairiane all'opera di de Muralt al periodo in cui si andava delineando nella mente di Voltaire l'idea di aggiungere le *Remarques sur Pascal* alle *Lettres philosophiques*.

dimensioni, ma anche l'esempio lampante di successo editoriale da imitare e cui richiamarsi. Ecco che la presenza delle *Remarques sur les Pensées de Pascal* all'interno delle *Lettres philosophiques* acquista un senso diverso: si tratterebbe di un'appendice coerente, di un'aggiunta inaspettata ma funzionale, di una inessenziale necessità letteraria. Detto in altri termini, nessuna ragione strutturale costringeva Voltaire ad aggiungere le *Remarques sur Pascal* alle *Lettres philosophiques*: e tuttavia l'esempio dell'opera di Muralt gli permetteva di fare i conti, in concomitanza degli eventi su cui hanno posto l'accento soprattutto Alain Tichoux e Antony McKenna, con un autore contro la cui religiosità Voltaire si era da sempre scagliato e contro cui polemizzavano una buona parte delle *Lettres écrites de Londres* e delle *Lettres philosophiques*²⁸⁵. Ad ammettere questa chiave di lettura è in un certo senso lo stesso Voltaire, il quale, come abbiamo visto, confessava di poter rimpiazzare le *Remarques sur Pascal* con qualcos'altro²⁸⁶ e, *al tempo stesso*, considerava le *Remarques* un'aggiunta in cui nulla fosse «hors-d'oeuvre²⁸⁷». Dagli elementi che emergono dalle ricostruzioni soprattutto di Alain Tichoux e Antony McKenna, sembra possibile dedurre che gli eventi succedutisi nei primissimi anni Trenta del Settecento possono aver svolto una funzione tutt'al più catalizzatrice nella decisione di Voltaire di aggiungere la venticinquesima lettera. Non è un caso che Antony McKenna non avesse limitato la decisione di Voltaire di scrivere contro Pascal al solo clima politico dell'epoca, ricordando come l'anti-Pascal fosse già — e rimarrà in futuro — il simbolo della presa di posizione di Voltaire contro il fanatismo:

Cela dit, nous ne prétendons pas réduire l'inspiration de l'anti-Pascal — ni la décision de la joindre aux *Lettres anglaises* — au seul opportunisme politique. Car cet anti-Pascal donne une expression cohérente au déisme de Voltaire et à sa haine du Dieu-Tyran dont on constate le développement bien avant l'exil anglais. [...] L'anti-Pascal est aussi l'expression de cette expérience, car Pascal est et restera pour Voltaire la personification du 'fanatisme', 'le patriarche du fanatisme janséniste'²⁸⁸.

A nostro personale avviso, e come suggerito dallo stesso McKenna, l'aggiunta di un anti-Pascal ad un'opera come le *Lettres philosophiques* può essere davvero compresa solo se inserita in una più ampia disamina sulla formazione culturale e letteraria di Voltaire fino al biennio 1733-1734. Solo in questo modo infatti sembra possibile valutare pienamente l'importanza e le ragioni di una presa di posizione contro Pascal — un autore contro cui Voltaire era entrato precocemente in conflitto e dalla

²⁸⁵ La critica alla religione è presente, camuffata, in tutto il progetto delle *Lettres philosophiques*, facendo della venticinquesima lettera su Pascal il «noued et assise du livre»: cfr. J. GOLDZINK, *La religion dans les Lettres philosophiques ou l'art du désordre*, SVEC, 292 (1991), pp. 187-200.

²⁸⁶ Best.D631 (14 luglio 1733).

²⁸⁷ *Ibidem*.

²⁸⁸ A. MCKENNA, *De Pascal à Voltaire*, cit., p. 873.

cui visione del mondo sentiva che bisognava a tutti i costi prendere le distanze —, così come l'ossessione con la quale tornerà, a più riprese, a comporre *Remarques* contro di lui.

In conclusione, tenendo a mente la ricostruzione fin qui intentata, cerchiamo di tracciare i lineamenti della fisionomia filosofica di Voltaire nel 1734. Tale operazione, certamente molto complessa e tuttavia necessaria per saggiare la validità delle argomentazioni polemiche sollevate dai futuri oppositori dell'anti-Pascal, sarà da noi proposta, senza la pretesa di offrire risposte definitive, prendendo spunto da un prezioso documento fatto circolare anonimamente subito dopo la pubblicazione delle *Lettres philosophiques*, tra il 1734 e il 1735²⁸⁹. Ne citeremo solo una parte, sorvolando sulla sezione iniziale dedicata alla descrizione della complessione psico-fisica di Voltaire:

Raisonnant sans principes, sa raison a ses accès, comme la folie des autres. L'esprit droit, le coeur injuste, il pense tout, et se moque de tout. Libertin sans tempérament, il sait aussi moraliser sans moeurs. Vain à l'excès, mais encore plus intéressé, il travaille moins pour la réputation que pour l'argent.

[...] Né poète, les vers lui coûtent trop peu. Cette facilité lui nuit; il en abuse, et ne donne presque rien d'achevé: écrivain facile, ingénieux, élégant. Après la poésie, son métier serait l'histoire, s'il faisait moins de raisonnements et jamais de parallèles, quoiqu'il en fasse quelquefois d'assez heureux.

[...] M. de V... a beaucoup de littérature étrangère et française et de cette érudition mêlée qui est si fort à la mode aujourd'hui. Politique, physicien, géomètre, il est tout ce qu'il veut; mais toujours superficiel, et incapable d'approfondir²⁹⁰.

Il probabile autore del passo del *Portrait* appena citato, tale Charost, delinea un'immagine del novello autore delle *Lettres philosophiques* che si allinea a quelle dei primissimi oppositori dell'anti-Pascal che incontreremo nel prosieguo della nostra disamina, vale a dire Molinier, Le Coq de Villeray e soprattutto Boullier. Non è escluso che proprio quest'ultimo, vista la somiglianza di alcuni passaggi del *Portrait* con altri contenuti nella sua *Défense de Pascal*²⁹¹, possa aver avuto una qualche conoscenza del documento di Charost, diffusosi anche nei Paesi Bassi²⁹², la patria di Boullier. Ai primi lettori delle *Lettres philosophiques*, dunque, Voltaire appariva come un autore camaleontico —

²⁸⁹ Cfr. R.A. LEIGH, *An anonymous eighteenth-century character-sketch of Voltaire*, *SVEC*, 2 (1956), pp. 241-272. Il testo che citeremo sarà però quello modernizzato nell'ortografia e nella punteggiatura presente in R. POMEAU, *D'Arouet à Voltaire*, cit., pp. 267-268.

²⁹⁰ *Ibidem*.

²⁹¹ Cfr. ad esempio D.-R. BOULLIER, *Lettres sur les vrais principes de la religion où l'on examine un livre intitulé la Religion essentielle à l'homme. On y a joint une Défense des Pensées de Pascal, contre la critique de Mr de Voltaire, et Trois lettres relatives à la philosophie de ce poète*, 2 voll., Amsterdam, chez Jean Catuffe, 1741, vol. 2, p. 197. Da notare però Boullier aveva già espresso nel 1735 un giudizio simile in *Bibliothèque française ou Histoire littéraire de la France*, t. XX, 2e p., chez H. du Sauzet, Amsterdam 1735, pp. 189-214, in particolare p. 190. L'incertezza sulla data di composizione del *Portrait* di Charost non ci permette di stabilire con certezza se sia stato questo a influenzare il passo del 1735 di Boullier o viceversa.

²⁹² R. POMEAU, *D'Arouet à Voltaire*, cit., p. 268.

lo stesso Voltaire lo ammetterà, in questi stessi termini, anni dopo²⁹³ — in grado di dire la sua nei più disparati campi del sapere — dalla storia alla fisica, dalla politica alla filosofia —, con il risultato però di conferire un'aura di leggerezza e superficialità alle materie da lui trattate. Un altro punto che vale la pena sottolineare è il fatto che Charost definisca Voltaire un poeta: nonostante quest'ultimo nelle *Lettres philosophiques* avesse dato mostra di sapersi muovere con sorprendente agilità da un ambito all'altro del sapere, a quell'epoca egli veniva ancora percepito, del tutto naturalmente, come un instancabile produttore di opere in versi.

Anche fuori dal contesto polemico e ironico del *Portrait* di Charost, la descrizione dei tratti caratteristici di Voltaire a metà degli anni Venti non mutava. Nel 1726, al suo arrivo in Inghilterra, egli è considerato ancora una volta un talentuoso poeta, probabilmente il migliore della sua generazione, ma nulla di più²⁹⁴. Nel dicembre del 1735, nel bel mezzo dello scalpore suscitato dalla recente pubblicazione delle *Lettres philosophiques*, anche una lettera di Formont a Cideville tratteggiava un ritratto del Voltaire filosofo davvero poco seducente:

Je viens de Recevoir une Lettre de Voltaire avec quelques vers assés jolis. Sa prose Roule sur une petite dispute métaphisique que nous avons sur La matérialité de L'âme. Il y est à son ordinaire ingénieux et facile mais sans assés d'apofondissement dans ses idées. Il ne jette sur les objets les plus difficiles qu'un Regard en passant et il croit avoir tout vu. Quand il veut penser profondément il me semble voir une jolie femme qui méprise La danse et aime mieux sauter. Il sauroit Bien orner un philosophe mais il ne Le sera jamais²⁹⁵.

La profondità di pensiero, il requisito fondamentale che definisce un filosofo, era percepita anche dalla cerchia di amici e intimi come una caratteristica estrinseca del pensatore Voltaire. Senza scomodare le invettive malevole e ingiuste di un de Maistre o la laconica ironia del *Dictionnaire des idées reçues* di Gustave Flaubert²⁹⁶ — solo per citare alcuni esempi — è interessante notare come tale caratterizzazione coincida sostanzialmente con quella, certo più esacerbata, fuoriuscita dalla penna polemica dei primi oppositori dell'anti-Pascal. Come noto, i mesi di apprendistato filosofico in Inghilterra, così come i tentativi, invero un po' goffi, di assimilare le nozioni base di fisica newtoniana tramite Maupertuis, erano stati e continueranno ad essere accolti dagli avversari di

²⁹³ Best.D5786 (23 aprile 1754).

²⁹⁴ Cfr. A. M. ROUSSEAU, *L'Angleterre et Voltaire*, cit., p. 140, p. 155. Il *London journal* (domenica 28 gennaio/ 8 febbraio 1727) scriveva: «Last week, monsieur Voltaire, the famous French poet, who was banished from France, was introduced to His Majesty who received him very granciously» (*ivi*, p. 79); ID, voce *Angleterre*, in AA.VV., *Dictionnaire général de Voltaire*, cit., p. 44.

²⁹⁵ Best.D968.

²⁹⁶ J.M DE MAISTRE, *Soirées de Saint-Pétersbourg, ou entretiens sur le gouvernement temporel da la Providence: suivis d'un traité sur les sacrifices*, 2 voll., Librairie Grecque, Latine et Française, Paris 1821, vol. 1, p. 457 e p. 521. Alla voce «Voltaire» del *Dictionnaire des idées reçues* di Flaubert è invece possibile leggere: «Célèbre par son “rictus” épouvantable» e «Science superficielle».

Voltaire — un punto sul quale torneremo — con un'ironia che, per essere meglio figurata, può essere a nostro avviso paragonata a quella con la quale, con vignette satiriche e libelli, sarà sbeffeggiata un secolo e mezzo più tardi la pretesa di Émile Zola di documentarsi presso le categorie sociali descritte nei suoi *Rougon-Macquart*. Molinier, Le Coq de Villeray e soprattutto Boullier non perdoneranno a Voltaire di essersi messo a disquisire di materie profonde e delicate, ergendosi oltretutto a giudice di autori del calibro di Descartes, Pascal e Newton. Lo stesso Voltaire, d'altra parte, perlomeno nello spazio di tempo che stiamo prendendo in esame, era consapevole di non essere un pensatore particolarmente profondo, e che, simile a «les petits ruisseaux», tra i suoi pregi vi era piuttosto quello di sapersi esprimere in maniera chiara e cristallina semplificando materie complicate²⁹⁷.

Per quanto riguarda la critica moderna, questa ricostruzione è confermata da un grande studioso di Voltaire, Ira O. Wade, il quale ha affermato che «it is certain that Voltaire aspired to the title of France's greatest contemporary poet and dramatist when he went to England in 1726»²⁹⁸. D'altra parte, come abbiamo mostrato, anche la produzione letteraria voltairiana successiva al ritorno in Francia non si discostava sostanzialmente da quella precedente l'esilio inglese. Pertanto, l'opinione secondo la quale il soggiorno in Inghilterra mutò radicalmente Voltaire da poeta di talento in filosofo²⁹⁹ non sembra oggi più percorribile. Addirittura, Gustave Lanson ha rinviato la consacrazione di Voltaire al di fuori della sfera poetica al 1751, all'epoca della pubblicazione del *Siècle de Louis XIV*³⁰⁰. La verità, come spesso accade, sembra trovarsi tra i due estremi. Anche se è possibile affermare che le opere di Voltaire precedenti il 1734 contengano *in nuce* elementi del suo pensiero maturo³⁰¹, e che, stando a quanto affermava Voltaire stesso, le sue battaglie contro il fanatismo erano iniziate quando era ancora solo il giovane Arouet³⁰², nondimeno non può essere sottostimata l'importanza e l'innovazione apportata dalle *Lettres philosophiques* all'interno del suo percorso filosofico: con quest'opera l'attitudine del poeta irriverente e blasfemo lascia finalmente spazio all'argomentazione coraggiosa e riflessiva. Le parole spese a tal riguardo da René Pomeau sono giustamente celebri: «Les *Lettres philosophiques* font date dans l'histoire du siècle et dans la biographie de leur auteur: elles ont révélé un nouveau Voltaire. Avec cette oeuvre, l'insolence

²⁹⁷ Cfr. Best.D1341 (20 giugno 1737). Cfr. anche Best.D533 (30 ottobre 1732), lettera in cui si dirà «lisant des livres de philosophie sans être philosophe». Quest'ammissione di Voltaire, che pure, dal momento che qui sta consultando Maupertuis, potrebbe essere vista come l'effetto di una normale affettazione di fronte ad un interlocutore più sapiente, ci sembra sincera e perfettamente coerente con l'immagine che, perlomeno prima della pubblicazione delle *Lettres philosophiques*, egli aveva di se stesso e il pubblico aveva di lui.

²⁹⁸ I.O. WADE, *The intellectual development of Voltaire*, cit., p. 243.

²⁹⁹ Propendono per questa ipotesi J. MORLEY, *Voltaire*, McMillan and Co., London 1886, p. 58; C.B. CHASE, *The young Voltaire*, cit., p. 87; J.-R. CARRÉ, *Consistance de Voltaire le philosophe*, cit., p. 19.

³⁰⁰ G. LANSON, *Voltaire*, cit., p. 84.

³⁰¹ Cfr. ad esempio le ancora attuali ricostruzioni di G. ASCOLI, *Voltaire*, «Revue de cours et des conférences», XXV² (1923-1924), p. 17 e pp. 143-144.

³⁰² Cfr. ad esempio Best.D9414 (19 novembre 1760?): «[...] vous détestez le fanatisme et l'hypocrisie, je les ai abhorrés depuis que j'ai eu l'âge de raison».

antichrétienne du versificateur devenait philosophie»³⁰³. Voltaire, per la prima volta, si avvicina in maniera diversa alle questioni che più gli stavano a cuore, vale a dire soprattutto la religione e i suoi risvolti sulla vita umana nelle sue varie manifestazioni sociali. Egli sembra per la prima volta *pensarsi* come altro rispetto ad un semplice poeta³⁰⁴, e ragiona di conseguenza. Un tale mutamento però non sarebbe probabilmente avvenuto — o sarebbe forse avvenuto più tardi — se in Inghilterra egli non fosse entrato in contatto con le opere di Locke, Newton e dei deisti inglesi³⁰⁵, come sembra emergere chiaramente dalla riflessione filosofica e religiosa che Voltaire opporrà a Pascal con le sue *Remarques*. Antony McKenna ha evidenziato i probabili richiami di Voltaire alle opere di Shaftesbury, Bolingbroke, Locke, Pope e Clarke, nelle quali era possibile trovare, spesso mescolate insieme, argomentazioni utili a contraddire Pascal: tra esse, l’atteggiamento critico nei confronti della metafisica, la riabilitazione dell’amor proprio in chiave sociale, il rifiuto della Caduta e la rivalutazione della natura dell’uomo a partire dalla sua necessaria collocazione nella grande Catena dell’Essere, così come la funzione sociale e relativa contestualizzazione storica delle religioni rivelate, la razionalizzazione del cristianesimo, la sua assimilazione alla legge di natura e la rivalutazione, alla luce soprattutto del sensismo lockeano, del *divertissement*³⁰⁶. E non è tutto. Il deismo di Voltaire, originariamente espresso sotto forma di *risposta* istintiva all’odio per il *Dieu terrible* dei giansenisti e via via, a partire soprattutto dall’opera *Zaire*, concepito come *proposta* religiosa positiva e autosufficiente³⁰⁷, ha trovato attraverso le opere dei filosofi inglesi la possibilità di declinarsi in maniera *filosofica* in vista di una applicazione pratica precisa: togliere al cristianesimo le sue oscurità e, sotterraneamente, perorare la causa del deismo stesso³⁰⁸. L’impresa non poteva non passare per Pascal, e questo non solo perché, come abbiamo visto, il passato e il presente sospingevano Voltaire verso di lui, ma perché Pascal era il campione del cristianesimo «que les petits esprits osent à peine examiner»³⁰⁹, l’unico a giganteggiare ancora sulle rovine del secolo precedente, come riconoscerà nel 1778, alla vigilia della morte, lo stesso Voltaire³¹⁰. Le *Lettres philosophiques* si configurano dunque come lo spartiacque decisivo all’interno di un percorso lungo e articolato nel quale è possibile rinvenire un *prima* e un *dopo*. Opera di transizione, esse lasciano emergere un

³⁰³ Cfr. soprattutto R. POMEAU, *La religion de Voltaire*, cit., p. 143.

³⁰⁴ E.J., SHOWALTER, *1734. Three editions of Voltaire’s Lettres philosophiques are published and banned: Intricacies of literary production*, in D. Hollier (dir.), *A new history of French literature*, Harvard U. P., Cambridge-London 1989, p. 431.

³⁰⁵ A riguardo cfr. N.L. TORREY, *Voltaire and the English deists*, Yale University Press, New Haven 1930.

³⁰⁶ A. MCKENNA, *De Pascal à Voltaire*, cit., pp. 881-897.

³⁰⁷ Cfr. T.E.D. BRAUN, *La présentation positive du déisme dans des oeuvres de fiction*, in U. Kölving e Ch. Mervaud (dir.), *Voltaire et ses combats*, cit., t. I, pp. 173-179.

³⁰⁸ Cfr. R. POMEAU, *Les Lettres philosophiques ou l’avènement de l’esprit voltairien*, «Littératures», 19, automne 1988, pp. 87-99.

³⁰⁹ Best.D631 (14 luglio 1733).

³¹⁰ VOLTAIRE, *OCV*, t. 80A, *Éloge et Pensées de Pascal, édition établie par Condorcet, annotée par Voltaire, Avertissement du nouvel éditeur*, p. 69.

Voltaire sotto certi aspetti nuovo e inaspettato. Quando videro la luce, la reazione del pubblico non poteva che essere, come vedremo, circospetta o diffidente quando non apertamente ostile.

Voltaire di fronte alle *Pensées*: questioni filologiche, biografiche, filosofiche

2.1 *Le Remarques voltairiane del 1734, del 1742 e del 1778 come Anti-Pascal*

Une telle constance (à la limite de l'obsession) dans les critiques s'étendant sur cinquante-quatre ans¹, autant dire tout au long de sa carrière philosophique, est unique dans l'oeuvre de Voltaire.

M. Devaux, voce Blaise Pascal nel *Dictionnaire général de Voltaire*

Parlare di Anti-Pascal come di un progetto filosofico scandito in tre serie di *Remarques* pubblicate rispettivamente nel 1734, nel 1742 e nel 1778², comporta la necessità di fare alcune riflessioni. Una prima fondamentale domanda si impone: Voltaire aveva coscienza dell'unitarietà concettuale delle sue *Remarques*? O piuttosto si tratta di una costruzione a posteriori della critica, che ha voluto trovare una connessione laddove non ne esisteva alcuna? Da parte nostra riteniamo non solo possibile, ma supportata dai testi, l'ipotesi secondo la quale le tre serie di *Remarques* composte da Voltaire contro Pascal costituiscano un unico progetto identificabile con l'espressione 'Anti-Pascal'. Di cosa parliamo, dunque, quando parliamo di Anti-Pascal? Riteniamo che ripercorrere le fasi che portarono

¹ Dal 1734 al 1778 passano in realtà 44 anni.

² Esiste invero un'altra serie formata da due sole *Remarques*, composte da Voltaire su probabile ispirazione dell'*Essay on Man* di Pope (1733-1734) e pubblicate nel 1739, rinvenibili in VOLTAIRE, *OCV*, t. 6B, *Lettres philosophiques*, pp. 541-542.

Voltaire alla pubblicazione delle *Remarques* del 1742 e del 1778 potrà aiutarci a dare una risposta a questa domanda.

Nel 1742 Voltaire dà alle stampe, in una edizione delle sue *Oeuvres mêlées* fatta a Ginevra, sedici nuove *Remarques* composte contro Pascal. Le ultime otto sono precedute da questo scritto:

Ce 10 Mai 1738

J'ai lù depuis peu des *Pensées* de Pascal, qui n'avoient point encore paru: le Père des Mollets les a eues écrites de la main de cet illustre Auteur, & on les [a] fait imprimer: elles me paroissent confirmer ce que j'ai dit; que ce grand génie avoit jetté au hazard toutes ces idées, pour en réformer une partie, & employer l'autre, &c. Parmi ces dernières pensées que les éditeurs des Oeuvres de Pascal avoient rejettées du Recueil, il me paroît qu'il y en a beaucoup qui méritent d'être conservées: En voici quelques-unes que ce grand homme eût dû [ce] me semble corriger³.

Alla fine dell'ultima *Remarque* della venticinquesima *Lettre philosophique*, Voltaire aveva avvertito il lettore che con quella serie non si esaurivano tutte le *Remarques* che aveva composto, ma che ne aveva scartate altre — il numero non è precisato — perché avrebbero comportato discussioni troppo lunghe⁴. Gli editori dell'edizione di Port-Royal delle *Pensées* non avevano pubblicato tutto ciò che Pascal aveva scritto: altre *pensées*, col tempo, erano state rese note, e Voltaire non perde tempo. Il 30 maggio 1736 il suo nome è riportato nel *Registre de prêt* della Bibliothèque Nationale, dalla quale prende in prestito i nove volumi delle *Mémoires de littérature* di P. Desmolets contenenti alcune *pensées* di Pascal inedite.

La partita però non poteva considerarsi chiusa. Le *Remarques* composte fino a quel momento da Voltaire contro Pascal avevano sdoganato un atteggiamento critico nei confronti di quest'ultimo e delle sue *Pensées*. L'*Éloge de Claude-François Houtteville* di d'Alembert saprà sfruttare perfettamente la linea interpretativa tracciata da Voltaire, apportando nuove considerazioni al dibattito anti-pascaliano che saranno in qualche modo rappresentative di un nuovo approccio ermeneutico, che potremmo definire 'filosofico', dell'opera incompiuta di Pascal⁵. Nel suo *Éloge* d'Alembert aveva tracciato, mediante una selezione *ad hoc* di *pensées* pascaliane, una linea di continuità tra le *Pensées* e il pensiero dei *philosophes*. Egli aveva delineato l'immagine di un Pascal credente e filosofo 'fanatico', che aveva spinto il suo scetticismo metafisico fino al rifiuto delle prove

³ VOLTAIRE, *Oeuvres mêlées de M. de Voltaire. Nouvelle édition revûe sur toutes les précédentes et considérablement augmentée*, chez Bousquet, Genève 1742, vol. III, pp. 286-287.

⁴ *Ivi*, pp. 225-226.

⁵ Cfr. A. MCKENNA, *L'anti-Pascal de d'Alembert*, «Dix-huitième siècle», 16 (1984), pp. 313-322. Ringrazio Antony McKenna per aver portato la mia attenzione su questa fondamentale fase della ricezione filosofica delle *Pensées* pascaliane.

naturali dell'esistenza di Dio, trovando non nella ragione ma nelle prove di fatto del cristianesimo i lumi di cui aveva bisogno per credere. Secondo l'interpretazione tendenziosa di d'Alembert, Pascal, rifiutando le prove razionali e metafisiche dell'esistenza di Dio, si sarebbe fatto esempio di un atteggiamento incompatibile con la vera ortodossia cristiana, arrivando a negare quello che anche i filosofi (deisti) erano disposti ad ammettere. Come se non bastasse, l'interpretazione di d'Alembert denunciava l'irrazionalità del cristianesimo, che sarebbe stato a sua volta considerato da Pascal l'unica ancora di salvezza in un mondo che non offriva alcuna certezza incontrovertibile circa l'esistenza di Dio. Il fanatismo e il giansenismo di Pascal avevano insomma corrotto la mente di un geniale autore dal raziocinio degno di un filosofo.

Tale proposta ermeneutica, imperniata sulla contrapposizione tra un Pascal geniale *savant* e fanatico cristiano, influenzerà quella adottata da Condorcet nel 1776, anno in cui quest'ultimo pubblicherà una nuova edizione delle *Pensées* di Pascal di fondamentale importanza per la nostra disamina. Le ragioni che avrebbero spinto Condorcet a dare alle stampe una nuova edizione dell'opera incompiuta di Pascal sono chiarite nel suo *Éloge de Blaise Pascal*, composto verso il 1774. I primi editori delle *Pensées* avrebbero lasciato stampare, affermava Condorcet, frammenti indegni del loro geniale autore, e ne avevano soppressi altri, sia per una certa delicatezza nei confronti di Pascal sia per opportunismo: «Ces pensées n'ont pas été toutes imprimées. Les amis de Pascal en ont fait un choix dirigé malheureusement par les vues étroites de l'esprit de parti. Il serait à désirer qu'on en fit une nouvelle édition où l'on imprimerait plusieurs de ces pensées qui ont été supprimées, soit par une fausse délicatesse pour la mémoire de Pascal, soit par politique; mais il faudrait en retrancher un plus grand nombre, que les dévots éditeurs ont publiées, tout indignes qu'elles sont de Pascal»⁶. Scorrendo tutto l'*Éloge* ci si rende conto di come anche Condorcet strutturi il ritratto di Pascal attorno alla contrapposizione tra il geniale matematico e il fanatico religioso. Il precoce talento mostrato dal giovane Blaise per la geometria e la matematica viene fin dall'inizio messo in luce: i rapidi progressi in queste discipline portarono, come noto, alla costruzione della macchina calcolatrice e agli esperimenti sull'equilibrio dei liquidi e del peso dell'aria, ma anche al progressivo deterioramento della già flebile costituzione fisica di Pascal. Anche in seguito all'incidente occorso sul ponte di Neuilly, in cui Pascal rischiò di morire, la religione venne a costituirsi, sempre nella ricostruzione di Condorcet, come il suo unico interesse e motivo di consolazione⁷. Pascal dedicherà il resto della sua vita alla composizione di un'opera rimasta poi incompiuta, le *Pensées*. Condorcet rivolge dunque la propria attenzione a quelle *pensées sur l'homme* cui Pascal doveva la fama. Il suo giudizio sulle *Pensées* oscilla tra il riconoscimento della grandezza dell'autore e dell'opera⁸ e il rilevamento di

⁶ CONDORCET, *Éloge de Pascal*, in *Oeuvres de Condorcet*, cit., vol. III, t. II, p. 620.

⁷ *Ivi*, pp. 592-593.

⁸ *Ivi*, p. 620.

quello che viene percepito come il loro difetto maggiore — vale a dire una concezione dell'uomo volutamente e indebitamente distorta —, espresso da Condorcet nei seguenti termini: «Il faut pourtant oser le dire: quoique en général le tableau que Pascal a fait de l'homme soit aussi vrai qu'il est fortement tracé, cependant dans ses pensées, jetées au hasard, et que Pascal devait revoir, il lui en est échappé beaucoup de fausses. D'ailleurs, si Pascal a toujours raison lorsqu'il peint la corruption des hommes, il cesse de l'avoir lorsqu'il regarde cette corruption comme générale, et surtout comme naturelle et incurable»⁹. Estendere a tutti gli uomini i tratti negativi propri solo di alcuni, significa non rendere giustizia al genere umano e volerlo deliberatamente dipingere sotto una luce fosca, come Voltaire aveva già notato con le *Remarques* del 1734. Le ultime parole di Condorcet sembrano nondimeno un riconoscimento sincero della grandezza di Pascal, il cui nome è destinato a lasciare un segno indelebile nella Storia: «Les *Provinciales* et ses *Pensées* l'ont placé au rang des hommes éloquentes et des grands écrivains; son nom, lié avec la découverte de la pesanteur de l'air, tiendra toujours une place honorable dans l'histoire de la physique; et son *Traité de la Roulette* sera regardé comme un monument imposant de la force de l'esprit humain»¹⁰.

Sappiamo che Voltaire trovò questo elogio di Pascal troppo marcato per i suoi gusti¹¹: a dimostrarlo è una lettera di Amélie Suard a J. B. Antoine Suard del 3 giugno 1775:

Pour l'éloge de Pascal, il me dit qu'il le trouvait si beau qu'il en était effrayé. “Comment donc monsieur?”. “Oui madame, si cet homme là était un aussi grand homme nous sommes des grands sots nous autre de ne pouvoir penser comme lui; m. de Condorcet nous fera un grand tort s'il imprime cet ouvrage tel qu'il me l'a envoyé”. “Eh bien, mons., lui en dites vous votre avis?”. “Oh, je n'y manque pas”. Il fit ensuite l'éloge de Pascal sur un ton bien différent, c'était un enthousiaste, une imagination malade, et un homme de mauvaise foi: comme ses antagonistes, et nous parla à propos de lui, de son frère le janseniste qui avait un si bon zèle pour le martire [...]”¹².

Di fronte però alla pubblicazione nel 1776 della nuova edizione delle *Pensées* curata da Condorcet, Voltaire sarà colto da un vivo trasporto: l'impresa del suo amico matematico, come sembrava notare implicitamente lo stesso Voltaire in una lettera indirizzata a d'Alembert, continuava quella lotta che lui stesso aveva iniziato quaranta anni prima: «Ce qui est très vrai, c'est que le Pascal, ou plutôt l'Anti-Pascal, d'un homme très supérieur à Pascal, a le succès qu'il mérite auprès des gens de bien qui ont eu le bonheur de le lire; cela ne doit pas vous décourager. Le petit nombre des élus subsistera

⁹ *Ivi*, p. 624.

¹⁰ *Ivi*, pp. 631-632. Sull'Éloge di Condorcet cfr. R. A. BROOKS, *Condorcet et Pascal*, *SVEC* 55 (1967), pp. 297-307.

¹¹ E questo nonostante nell'*Advertissement* all'edizione Condorcet-Voltaire delle *Pensées* di Pascal egli scrivesse che l'Éloge di Condorcet «est un portrait fidèle bien plutôt qu'un éloge».

¹² Best.D19501.

toujours. Il est probable qu'il ne sera jamais puissant, mais il sera indestructible»¹³. Il parallelismo diventerà esplicito in una lettera di Voltaire a Condorcet di qualche giorno dopo, l'8 gennaio 1777:

Je vous renvoie, mon vrai philosophe, vôtre convive. Mr. De Villeveille qui est philosophe aussi, et bien digne d'être vôtre ami. C'est lui qui m'a apporté Blaise. Le succez de vôtre Blaise est une grande époque. Je me souviens du cri public qui s'éleva et de la persécution diocletienne que certain pauvre diable éssuia quand il osa toucher du bout du doigt à cette idole. Les cuistres d'Ignace qui avaiént alors un très grand crédit, n'osèrent pas meme refuser de jeter des pierres au blasphémateur. Enfin vous avez montré au peuple le dedans de la tête de Serapis, et on y a vu des rats et des toiles d'araignée¹⁴.

L'occasione sembrava propizia. Voltaire poteva finalmente «riprendere in mano il suo antico, ma sempre presente, Pascal»¹⁵. Nell'aprile del 1778, l'anno della morte di Voltaire, uscirono due edizioni Condorcet-Voltaire delle *Pensées*. Il 30 maggio Voltaire moriva, probabilmente convinto che la sua lotta contro il fanatismo dovesse passare per la demolizione delle *Pensées* intentata da lui e Condorcet¹⁶.

Giunti a questo punto possiamo porci nuovamente la domanda: cosa dobbiamo intendere per Anti-Pascal? Occorre notare che Voltaire utilizza l'espressione 'anti-pascal' (con l'iniziale minuscola) per riferirsi alle cinquantasette *Remarques* aggiunte sotto forma di venticinquesima lettera alle *Lettres philosophiques*. A tal riguardo l'epistolario di Voltaire non lascia dubbi¹⁷. Per quanto riguarda le *Remarques* pubblicate nel 1742, l'espressione 'anti-Pascal' non viene impiegata, neppure nella lettera a s'Gravesande del primo agosto 1741, nella quale Voltaire commentava quattro di queste *Remarques* che pubblicherà l'anno successivo nell'edizione delle sue *Oeuvres mêlées* che abbiamo avuto modo di ricordare. Lo stesso può dirsi dell'ultima serie di *Remarques*: è vero infatti che Voltaire, nella già citata lettera a d'Alambert del 4 gennaio 1777, impiegherà l'espressione 'Anti-Pascal', ma lo farà per riferirsi all'edizione delle *Pensées* curata da Condorcet. Appare lecito dunque domandarsi quale ragione ci autorizzi a designare col termine 'Anti-Pascal' l'insieme di tutte e tre le serie di *Remarques* voltairiane, tenuto anche conto del fatto che esse furono composte a tanti anni di distanza l'una dall'altra. L'ormai classico studio sull'Anti-Pascal di Jean-Raoul Carré¹⁸ fu il primo a proporre una visione globale delle tre serie di *Remarques* voltairiane; René Pomeau¹⁹ ha seguito l'indicazione di

¹³ Best.D20501 (4 gennaio 1777).

¹⁴ Best.D20507 (8 gennaio 1777).

¹⁵ M. SINA, *L'Anti-Pascal di Voltaire*, cit., p. 24.

¹⁶ M. WATERMAN, *Pascal and human destiny*, cit., p. 114; cfr. anche H. KRIEF, "D'un préservatif contre le fanatisme": la réédition par Voltaire de l'Éloge et Pensées de Pascal (1778) publiés par Condorcet, «Revue Voltaire», 4 (2004), pp. 97-116.

¹⁷ Cfr. ad esempio Best.D631 (14 luglio 1733).

¹⁸ J.-R., CARRÉ, *Réflexions sur l'Anti-Pascal de Voltaire*, op.cit.

¹⁹ R. POMEAU, *La religion de Voltaire*, cit., p. 233, n. 40.

Carré, giudicando conveniente che per 'Anti-Pascal' si intendessero le *Remarques* del 1734, del 1742 e del 1778. In questo solco ormai debitamente tracciato si è inserito anche Mario Sina, autore di quello che, ad oggi, è lo studio italiano più importante sull'Anti-Pascal di Voltaire²⁰. Questa tendenza è stata fatta propria anche da altri²¹, compreso chi, come Raymond Naves, ha evidenziato le carenze contenutistiche delle *Remarques* 1778 rispetto a quelle del 1734²².

D'altra parte, l'unità delle tre serie di *Remarques* sembrerebbe essere confermata anche da fattori — per così dire — strutturali. Si prendano innanzitutto quelle del 1742. Riguardo le prime otto è assai probabile che possa trattarsi, seguendo l'indicazione fornitaci dallo stesso Voltaire e come sostenuto anche da J. R. Carré²³, di quelle *Remarques* già ultimate e tuttavia scartate dalla venticinquesima *Lettre philosophique*²⁴, dal momento che le prime otto *pensées* contestate Voltaire poteva già trovarle nel testo che aveva sottomano. A ciò si potrebbe aggiungere il fatto che nell'edizione delle *Oeuvres mêlées* del 1742 la numerazione delle prime otto *Remarques* proseguiva quella delle precedenti cinquantasette del 1734, mentre per le ultime otto, quelle nuove, la numerazione ricominciava da I fino a VIII.²⁵ Per quanto riguarda le *Remarques* del 1778, è sicuramente possibile notare un cambiamento di tono e di strategia confutatoria da parte di Voltaire: rispetto alle due serie precedenti le sue risposte si fanno in molte occasioni laconiche ed aspre, ai limiti dell'invettiva; diminuiscono le considerazioni concernenti le questioni filosofiche, e una grande importanza viene accordata a osservazioni di carattere stilistico e linguistico. E nondimeno il connettivo maggiore che sembra unirle alle restanti due serie sembra essere la perseveranza di Voltaire nella lotta al fanatismo religioso convogliata nella figura di Pascal²⁶: da questo punto di vista l'impresa editoriale di Condorcet acquistava agli occhi di Voltaire un valore del tutto peculiare, anzi fondamentale. Non è un caso che per Voltaire il 'Pascal Condor' (l'edizione delle *Pensées* del 1776 edita da Condorcet) meritasse la più larga diffusione²⁷. Voltaire coglie al balzo l'occasione per tornare, un'ultima volta, a regolare i

²⁰ M. SINA, *L'Anti-Pascal di Voltaire*, op.cit.

²¹ Cfr. ad esempio H.A. TODD, *Vauvenargues et Voltaire*, «Romanic Review», XXXIII (n.1), Columbia University Press Publishers, New York 1942, p. 45: «Dans les *Remarques sur les Pensées de Pascal*, publiées pour la première fois en 1734, réimprimées avec des additions considérables en 1742, et continuées dans les *Dernières Remarques* de 1778, il [Voltaire] condamne sans indulgence l'intransigeance, le mysticisme et les contradictions du janséniste»; J. SCULL, *Voltaire's reading of Pascal: his quotations compared to early texts*, SVEC, 161 (1976), p. 20: «The remarks on Pascal's *Pensées* did not appear as a unified work, but came out in three separate books»; A. STRAUDDO, *La Fortune de Pascal en France au XVIII^e siècle*, cit., p. 311: «Il existe une réelle continuité idéologique entre 1734 et 1778».

²² Cfr. VOLTAIRE, *Lettres philosophiques*, ed. Naves, cit., pp. 301-302.

²³ J.-R. CARRÉ, *Réflexions sur l'Anti-Pascal de Voltaire*, cit., p. 14.

²⁴ VOLTAIRE, *OCV*, t. 6B, *Lettres philosophiques*, p. 313.

²⁵ Cfr. ID., *Oeuvres mêlées de M. de Voltaire* (1742), cit., pp. 287-290.

²⁶ J. DAGEN, *Pascal, ou comment s'en débarrasser*, «Revue Voltaire», n. 4 (2004), pp. 117-136.

²⁷ Best.D20564 (15 febbraio 1777): «On n'est point en état de lire le Pascal Condor à Madrid; mais il y a encore bien de gens dignes de le lire à Paris, et même en province. Voilà ma consolation. Il serait bon qu'il y en eût une édition un peu plus répandue»; Best.D20693 (11 giugno 1777): «Le Pascal de m. de Condorcet m'a donné un peu d'humeur contre les réputations usurpées. C'est bien dommage que cet ouvrage ne soit entre les mains de tout le monde. Il faudrait que chacun eût dans sa poche ce préservatif contre le fanatisme».

conti con Pascal. Non era ancora una volta, come nel caso delle *Remarques* del 1734, il genere umano tutto a dover essere difeso dal fanatismo del *misanthrope sublime*²⁸?

2.2 *Le Pensées di Pascal: nascita e problemi di un'opera incompiuta*

Quelle différence avec le texte que des générations d'éditeurs nous ont présenté!

J. Mesnard, *Pascal. L'homme et l'oeuvre*

It [l'opera dei primi editori] transformed the *Pensées* into a collection of random jottings, an anthology of pious meditations without the backbone of a philosophy of life.

M. Vamos, *Pascal's Pensées and the Enlightenment*

Quel Pascal fut connu de la sorte? Celui qui correspondait au meilleur goût selon les critères stylistiques, esthétiques, grammaticaux de Port-Royal.

J.-R. Armogathe, *Introduzione a B. Pascal, Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets*

Alla morte di Pascal, come noto, furono rinvenuti fra le sue carte, e subito conservati con cura da amici e familiari, circa ottocento frammenti di diversa estensione e concernenti vari argomenti. Secondo le stime di Philippe Sellier²⁹, se si eccettuano alcuni brani relativi alla composizione delle *Provinciales*, varie redazioni dei cosiddetti *Écrits sur la grâce*, appunti sugli studi di fisica e altre riflessioni di natura religiosa, circa l'80% di questi materiali concerneva l'elaborazione di una *Apologie de la religion chrétienne* rimasta incompiuta a causa della morte dell'autore, e a cui i primi editori diedero il nome di *Pensées de M. Pascal sur la religion, et sur quelques autres sujetes*. Il termine *apologie*, pur non essendo mai impiegato da Pascal, nondimeno, fa notare sempre Sellier, «se

²⁸ Come sembra emergere tra le righe da questa lettera di Voltaire a Jean de Vaines del 4 giugno 1777, in cui Voltaire si esprime con gli stessi termini utilizzati nelle *Remarques* del 1734: «Il est triste, à mon gré, pour le genre humain, qu'un homme comme Pascal ait été un fanatique» (corsivo mio). Su questo punto cfr anche J. DAGEN, *Pascal, ou comment s'en débarasser*, cit., pp. 135-136: «Loin de s'en fâcher, il peut se réjouir – Condorcet lui en donne l'occasion - de retrouver en Pascal son parfait antagoniste, muet au surplus. Devant ce qu'il tient pour extravagances maquillées en vérités, il sent se réveiller son énergie caustique et sa passion de l'actuel. Pascal lui est un admirable faire-valoir, l'anti-Voltaire providentiel. Pourquoi voudrait-il s'en débarasser?».

²⁹ Cfr. B. PASCAL, *Pensées, oposcules et lettres*, Classiques Garnier, Paris 2010, *Introduction*, pp. 28-29.

révèle indispensable pour désigner, au sein des *Pensées*, le massif des textes orientés vers la *Défense et illustration* de la vision catholique du monde. Il recouvre en particulier la totalité des vingt-sept dossiers que Pascal avait dotées d'un titre en juin 1658»³⁰.

Le prime tracce della redazione delle future *Pensées* devono essere fatte risalire al 1656, anno in cui Pascal ha in mente di scrivere una *Lettre sur les miracles* — successivamente confluita in un più vasto progetto apologetico della religione cristiana —, occasionata a sua volta dalla prodigiosa guarigione avvenuta a Port-Royal di sua nipote Marguerite Périer, affetta da una fistola lacrimale. Verso la metà del 1658 Pascal comincia a classificare i suoi appunti, che erano stati scritti su dei grandi fogli che poi ritagliava e legava insieme in base all'argomento³¹. Il generale stato di incompiutezza delle *Pensées*, se da una parte, come nota giustamente Jean Mesnard, offre al lettore il non comune privilegio di entrare in contatto con l'intimità di un'opera che rivela pudicamente le proprie fasi di composizione, dall'altra pone gli studiosi di fronte ad un complesso problema di ricostruzione del testo³². Le varie fasi che portarono alla pubblicazione, il 2 gennaio 1670, della cosiddetta edizione di Port-Royal delle *Pensées*, dovranno essere in questa sede brevemente riassunte, in quanto sono la chiave per capire non solo le difficoltà cui la critica deve far fronte quando si ha a che fare con l'Anti-Pascal di Voltaire, ma anche la modalità tramite cui le *Pensées* furono lette e interpretate nel corso del Settecento dagli autori che incontreremo nel prosieguo del presente lavoro³³.

Le carte manoscritte di Pascal rimaste in possesso dei suoi familiari furono conservate e portate da Parigi a Clermont-Ferrand nel 1664. Alla morte di Gilbert Périer passarono sotto la custodia di suo figlio, Louis Périer, il quale, verosimilmente durante l'inverno 1710-1711, le fece incollare su dei grandi fogli formando una sorta di album. Questo fu poi depositato dallo stesso Périer, il 25 settembre 1711, nella biblioteca dell'abbazia di Saint-Germain-des-Prés a Parigi. Dopo che i familiari di Pascal ebbero ottenuto, il 27 dicembre 1666, il privilegio di stampa, l'opera editoriale di quelle che diventeranno le *Pensées* venne assunta dal gruppo dei cosiddetti *pascalins*, termine con il quale si è soliti designare Filleau de la Chaise, Treville e Goibaud du Bois, insieme con il duca di Roannez³⁴: quanto ad Arnauld e a Nicole, all'epoca dei fatti di cui stiamo parlando essi si mantenevano in disparte

³⁰ *Ivi*, p. 29.

³¹ Secondo le stime di Louis Lafuma, la maggior parte delle *Pensées* fu redatta entro il 1658, e solo ¼ dei frammenti nei successivi quattro anni (cfr. L. LAFUMA, *Les manuscrits des Pensées: ce qu'ils nous apprennent*, in *Blaise Pascal. L'homme et l'oeuvre*, Cahiers du Royaumont. Philosophie n.1, Les éditions de Minuit, Paris 1956, pp. 78-91).

³² J. MESNARD, *Pascal. L'homme et l'oeuvre*, cit., p. 127. Secondo un'altra lettura, filosofica e non filologica, avanzata da un grande ammiratore di Pascal, Lev Šestov, lo stato di incompiutezza delle *Pensées*, lungi dall'essere un ostacolo alla loro comprensione, rivelerebbe anzi le più profonde convinzioni del loro autore che, qualora quest'ultimo fosse riuscito a comporre una Apologia della religione cristiana, sarebbero andate perdute (cfr. L. CHESTOV, *La nuit de Gethsémani. Essai sur la philosophie de Pascal*, Grasset, Paris 1923, p. 25-26).

³³ Per la ricostruzione che segue, oltre agli studi citati in nota, abbiamo fatto costante riferimento a M. PÉROUSE, *L'Invention des Pensées de Pascal. Les éditions de Port-Royal (1670-1678)*, H. Champion, Paris 2013.

³⁴ Il comitato era dunque composto da amici di Pascal e specializzati uomini di lettere. Su questo punto cfr. C.H. BOUDHORS, *Le duc de Roannez et l'édition des Pensées*, in *Écrits sur Pascal*, Éditions du Luxembourg, Paris 1959, pp. 61-79.

per via all'arresto di Lemaistre de Sacy (teologo e confessore a Port-Royal) avvenuto il 13 maggio 1666, e rimasero nascosti fino all'ottobre del 1668 a seguito della firma della pace clementina³⁵, con la quale le controversie sul giansenismo venivano, almeno per qualche decennio, messe a tacere. La prefazione scritta dal cognato di Pascal, Étienne Perier, e che apre la prima edizione delle *Pensées*, pur non essendo per gli storici completamente affidabile, rappresenta nondimeno un utile strumento per tentare di capire come si svolsero i fatti³⁶.

I materiali che andranno a costituire le *Pensées* furono ritrovati infilati in varie 'fascette' o 'mazzette' (*liasses*), ognuna delle quali rappresentava una coerente *unità di pensiero*, vale a dire un nucleo entro il quale ogni frammento classificato trovava per Pascal la sua ragion d'essere e la sua corretta interpretazione³⁷. Inizialmente si formarono due 'schieramenti' opposti, quello dei Périer e quello dei *pascalins*: i primi consideravano i frammenti rinvenuti solo una pallida e carente imitazione del progetto apologetico che Pascal avrebbe illustrato nel 1658 in una conferenza a Port-Royal, e pertanto ritenevano che non ci fosse nessuna 'opera' da pubblicare; per i secondi invece (Filleau de la Chaise su tutti) i frammenti rinvenuti erano in grado, seppur in maniera molto imperfetta, di far emergere il valore del disegno pascaliano, e pertanto andavano pubblicati. Furono come noto i *pascalins* ad avere la meglio. La prima faticosa opera del cosiddetto 'comitato'³⁸ fu dunque quella di decifrare quanto Pascal aveva, spesso frettolosamente, messo per iscritto. I frammenti vennero poi ricopiati così come erano stati trovati (Copie 0)³⁹. È da questo documento che deriva la *Copia* (*Première Copie*, d'ora in avanti C1), che presenta una caratteristica di estremo interesse: vi è presente una classificazione che rispecchia lo stato nel quale furono rinvenuti i frammenti scritti da Pascal e che il lavoro di conservazione operato da Louis Périer aveva reso inintelligibile⁴⁰. C1 si divideva in due parti, che corrispondevano a due diversi tipi di organizzazione dei frammenti: la prima si articolava in 27 sezioni — espresse con la numerazione araba e dotate di titolo — che corrispondevano ai capitoli provvisori pensati da Pascal; la seconda constava invece di 34 sezioni (espresse con la numerazione romana) prive di titolo, a parte un unico caso (*Miscellanea*). Oltre alla *Première Copie* ne esiste una seconda, denominata per l'appunto *Deuxième Copie* (C2). Entrambe

³⁵ Sulla cosiddetta «Paix de l'Eglise» cfr. A. VARET, *Relation de ce qui s'est passé dans l'affaire de la paix de l'Eglise sous le pape Clément IX*, 2 voll., [s.e.], [s.l.], 1706.

³⁶ Cfr. a riguardo J. MESNARD, *Pascal. L'homme et l'oeuvre*, cit., p. 129.

³⁷ Cfr. P. ERNST, *Approches pascaliennes: l'unité et le mouvement, le sens et la fonction de chacune des vingt-sept liasses titrées*, Duculot, Gembloux 1970.

³⁸ Con questo termine, divenuto comune dopo essere stato impiegato da Sainte-Beuve, si è soliti riferirsi a coloro che presero parte alla prima edizione delle *Pensées*. Jean Mesnard afferma di non trovarlo troppo conveniente (cfr. J. MESNARD, *Pascal et les Roannez*, 2 voll., Desclée De Brouwer, Bruges 1965, p. 882).

³⁹ Secondo Louis Lafuma questa copia corrisponderebbe al documento 9203 conservato alla Bibliothèque Nationale. Fu proprio di questa copia che ci si servì, sempre secondo Lafuma, per l'edizione 1670 e 1678 delle *Pensées* (cfr. L. LAFUMA, *La Copie 9203 et le classement de Pascal*, in *Écrits sur Pascal*, cit., pp. 189-205).

⁴⁰ Cfr. J. MESNARD, *Aux origines de l'édition des «Pensées»: les deux copies*, in *Les «Pensées» de Pascal ont trois cents ans*, Editions G. de Bussac, Clermont-Ferrand 1971, pp. 1-30.

furono scritte dalla stessa mano e nello stesso periodo. I due testi sono *quasi* identici, ma alcune differenze saltano all'occhio: C1 presenta 60 sezioni, mentre C2 61, dal momento che ne è presente anche una composta da tre frammenti relativi all'autenticità del *Pentateuco*. Inoltre, se sul testo di C1 si notano molte correzioni della mano di Arnauld, Nicole ed Étienne Périer, C2 presenta solo le correzioni di Étienne Périer volte a rimediare a errori di trascrizione. E tuttavia la differenza principale fra C1 e C2 concerne la classificazione dei frammenti: se la prima divisione in 27 mazzette è la stessa in entrambe, quella della seconda parte non coincide più. Stanti queste differenze, è comunque possibile affermare con Jean Mesnard che 1) entrambe le *Copie* sono da collegare con la prima fase di preparazione dell'edizione di Port-Royal delle *Pensées*, che 2) esse furono composte tra il 1662 e il 1663, e che 3) il loro scopo era quello di indicare il disegno prospettato da Pascal per la sua opera⁴¹.

Torniamo ora all'operato dei primi editori. Conclusa questa prima fase, e volendo assecondare il desiderio di quanti volevano vedere stampati i frammenti scritti da Pascal, due strade si presentavano, di primo acchito, di fronte a loro: 1) stampare i frammenti così come erano stati trovati, senza alterarli in alcun modo, oppure 2) pubblicarli solo dopo aver reso intellegibili i pensieri più oscuri, aver completato quelli lasciati in sospeso e, in qualche modo, aver ricostruito il disegno generale dell'opera rimasta incompiuta. La prima strada fu presto abbandonata in quanto, pubblicando i frammenti meglio riusciti insieme a quelli imperfetti, si rischiava di indebolire e addirittura vanificare gli sforzi di Pascal; la seconda, che pure si presentava come la migliore, fu inizialmente intrapresa ma infine accantonata a causa delle difficoltà a portarla adeguatamente a termine. A questo punto si profilava una terza possibilità: dare alle stampe solo i frammenti meglio concepiti e meglio espressi. Scriveva Étienne Perier nella sua prefazione:

L'on a pris seulement parmy ce grand nombre de pensées celles qui ont paru les plus claires & les plus achevées, & on les donne telles qu'on les a trouvées sans y rien adjoûter ny changer, si ce n'est qu'au lieu qu'elles estoient sans suite, sans liaison, & dispersées confusément de costé et d'autre, on les a mises dans quelque sorte d'ordre, & réduit sous les mesmes titres celles qui estoient sur les mesmes sujets; & l'on a supprimé toutes les autres qui étoient ou trop obscures, ou trop imparfaites⁴².

E tuttavia, questa affermazione di Étienne Perier non dice tutto. Come la critica ha giustamente messo in luce, i primi editori delle *Pensées* dovevano fare i conti con il fatto che la pubblicazione dell'opera incompiuta di Pascal doveva superare i controlli della censura, senza rischiare di attirare troppo

⁴¹ *Ivi*, pp. 22-23.

⁴² E. PÉRIER, *Préface de l'édition de Port-Royal*, in *Pensées de M. Pascal sur la Religion et quelques autres sujets*, édition de Port-Royal (1670) et ses compléments (1678-1776) présenté par Georges Couton et Jean Jehasse, Centre Universitaire d'éditions et de rééditions, Universités de la région Rhone-Alpes, Saint-Etienne 1971 (d'ora in avanti abbreviato in *Pensées*, ed. C.J.), pp. 73-74.

l'attenzione di Roma e dei gesuiti⁴³. Questa lettera del 1668 indirizzata da Antoine Arnauld a M. Perier ne è una prova:

Ainsi, Monsieur, il ne faut pas vous étonner si ayant laissé passer de certaines choses sans en être choqués, nous trouvons maintenant qu'on les doit changer, en y faisant plus d'attention, après que d'autres les ont remarquées. Par exemple, l'endroit de la page 203 me paraît souffrir de grandes difficultés; & ce que vous dites pour le justifier, que, selon St. Augustin, il n'y a point en nous de justice qui soit essentiellement juste, & qu'il en est de même de toutes les autres vertus, ne me satisfait point. [...] Ainsi, pour vous parler franchement, je crois que l'endroit est insoutenable; & on vous supplie de voir, parmi les papiers de M. Pascal, si on ne trouvera point quelque chose qu'on puisse mettre à la place. Enfin, vous pouvez, M.[onsieur], vous assurer que je travaillerai, dans cette affaire, avec tout le soin & toute l'affection qui me seront possibles⁴⁴.

Da quanto emerge in questo brano, Antoine Arnauld era pienamente cosciente del fatto che alcuni passaggi delle *Pensées* dovevano essere cambiati o soppressi perché non in grado di superare la revisione di un censore. Più in generale, la corrispondenza tra i familiari di Pascal e i membri del comitato nel periodo di poco precedente la stampa della prima edizione delle *Pensées*, mette bene in luce la tensione tra le esigenze dei primi, che miravano ad una pubblicazione il più fedele possibile del manoscritto, e le resistenze dei secondi, i quali invece volevano a tutti i costi presentare al pubblico un testo conforme ai canoni estetici del tempo e al riparo dalla censura. Furono nuovamente i membri del comitato ad avere la meglio: in vista della pubblicazione furono soppressi non solo i frammenti poco chiari o troppo sconnessi, ma anche quelli, per così dire, *troppo* chiari e giudicati quindi pericolosi⁴⁵. I primi editori corsero timidamente ai ripari cercando in tutti i modi di 'normalizzare' un testo giudicato a tratti sconveniente e, diremmo noi, in anticipo sui tempi⁴⁶. Furono però attuati interventi ben più massicci. Un confronto tra gli indici dell'edizione di Port-Royal con quello dell'edizione Lafuma dimostra come l'innovativa impostazione apologetica pascaliana, non più basata sulle tradizionali prove metafisiche dell'esistenza di Dio ma su una spietata analisi della condizione umana, rappresentasse un problema per i primi editori, i quali optarono per una classificazione dei frammenti in capitoli che Silvia Berti, con una felice espressione, ha definito «di

⁴³ J.T. VAN KONIJNENBURG, *Courant pascalien et courant anti-pascalien de 1670 à 1734*, Boekdrukkerij M. Hayez, Brussel 1932, p. 21.

⁴⁴ A. ARNAULD, *Lettres, in Oeuvres de messire Antoine Arnauld docteur de la maison et société de Sorbonne*, 42 voll., chez Sigismond D'Arnay & Compagnie, Paris 1775-1783, vol. 1, pp. 643-644.

⁴⁵ J.T. VAN KONIJNENBURG, *Courant pascalien et courant anti-pascalien de 1670 à 1734*, cit., pp. 22-24. Per una visione d'insieme delle modifiche apportate dai primi editori alle *Pensées* cfr. l'*Introduzione* curata da Jean-Robert Armogathe a B. PASCAL, *Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets*, étude et édition comparative de l'édition originale avec les copies et les versions modernes par Jean-Robert Armogathe et Daniel Blot, Champion, Paris 2011, pp. 9-37.

⁴⁶ T. GOYET, *Le visage de 1670*, in *Les «Pensées» de Pascal ont trois cents ans*, cit., soprattutto pp. 76-78.

tranquilla devozione cattolica»⁴⁷. A ben vedere dunque, come ha evidenziato Marie Pérouse, la prima edizione delle *Pensées* fu un'opera di falsificazione che si negava in quanto tale, dal momento che i primi editori, apportando le modifiche al testo, intendevano fare le veci di Pascal (pur rimanendo fedeli ai criteri da loro adottati)⁴⁸.

Così concepita, l'edizione di Port-Royal presentava almeno tre inconvenienti: 1) si trattava di una selezione di frammenti operata secondo criteri opportunistici e non critici; 2) i frammenti erano presentati in maniera tale da venire incontro alle esigenze del lettore, ed erano stati raggruppati sotto titoli arbitrari; 3) i frammenti, laddove ritenuto necessario, erano stati ritoccati al fine di stemperarne le presunte asperità. Nonostante questo, l'edizione di Port-Royal conobbe un grande successo per oltre un secolo, e anche degli accrescimenti nel 1678. A mano a mano che nuove *pensées* venivano alla luce, nuove edizioni venivano date alle stampe: è il caso di quelle curate da Condorcet nel 1776 e da Bossut nel 1779. Anche queste edizioni però, pur differenziandosi dalla prima in virtù di un differente criterio di classificazione e, anche, di una particolare tendenza interpretativa, soffrivano degli stessi difetti che abbiamo già evidenziato per l'edizione del 1670: vale a dire erano, perlomeno secondo gli standard editoriali moderni, assolutamente inaffidabili. È come noto soprattutto a Victor Cousin⁴⁹ — i cui meriti, al netto della sua narcisistica tendenza a presentarsi come 'il primo a', sono noti a tutti, anche se non vanno trascurati i lavori preliminari di altri studiosi⁵⁰, da lui opportunisticamente taciuti⁵¹ — che si deve l'iniziativa, espressa nel 1842 in un celeberrimo *Rapport à l'Académie française*, di emendare le edizioni delle *Pensées* da tutti quei testi o frammenti che appartenevano ad opere differenti, ripristinando così il testo originale modificato dai precedenti editori⁵². Ciò era reso possibile da un accurato esame del manoscritto pascaliano, accessibile a tutti ma inspiegabilmente mai consultato⁵³.

⁴⁷ S. BERTI, *Sull'edizione dei Port-Royal delle «Pensées» di Pascal: per un'interpretazione*, «La Cultura», n. 1, Gennaio-Giugno 1982, Le Monnier, Firenze, p. 98. La stessa Berti evidenzia saggiamente il peso che la *querelle* sul formulario da sottoporre e far approvare ai religiosi in odore di giansenismo dovette avere sull'atteggiamento prudente dei primi editori delle *Pensées*.

⁴⁸ M. PÉROUSE, «Discerner ce qui est de l'auteur»: Une querelle de l'autorité à la naissance des *Pensées*, «Littératures», *Pascal a-t-il écrit les Pensées?*, Presses Universitaires du Mirail, 55/2007, pp. 33-46.

⁴⁹ Per una disamina sull'operato di Victor Cousin cfr. R. FRANCIS, *Les Pensées de Pascal en France de 1842 a 1942*, Nizet, Paris 1959, pp. 43-57.

⁵⁰ Su questo punto cfr. J.-J. DEMOREST, *Victor Cousin et le ms. des «Pensées» de Pascal*, «Modern Language Notes», vol. 66, n.8 (dec. 1951), pp. 573-586.

⁵¹ Cfr. ad esempio il diluvio di 'j'ai/j'ai le premier' in V. COUSIN, *Le scepticisme de Pascal*, «Revue des deux mondes» t. 8, 1844, pp. 1012-1013.

⁵² ID, *Rapport à l'Académie française sur la nécessité d'une nouvelle édition des Pensées de Pascal*, «Journal des Savants», avril 1842, p. 247.

⁵³ *Ibidem*. Per una panoramica generale delle edizioni delle *Pensées* fino al 1952 cfr. L. LAFUMA, *Histoire des Pensées de Pascal (1656-1952)*, Éditions du Luxembourg, Paris 1952. Nonostante questo, anche le prime edizioni novecentesche non erano esenti da errori di trascrizione, omissioni e grossolane sviste: cfr. Z. TOURNEUR, *Le massacre des «Pensées» de Pascal*, «Mercure de France», CCXLIX, 15 janvier 1934, pp. 285-301.

Ora, il motivo principale che ci ha spinti a ripercorrere le complesse — e spesso noiose — fasi redazionali dell'edizione di Port-Royal delle *Pensées*, risiede nell'importanza delle modifiche apportate dai primi editori — alcuni dei quali cartesiani — ad un testo che da una parte si ispirava alla filosofia di Gassendi per quanto concerneva la strutturazione della filosofia dell'interlocutore libertino, e dall'altra sollevava critiche all'indirizzo della filosofia di Descartes, in particolar modo nei confronti della sua epistemologia⁵⁴. Tali modifiche, su di un piano più generale, hanno come noto obbedito anche a delle esigenze editoriali che potremmo definire di 'moda letteraria'. Detto in altri termini, si rese anche necessario assecondare il gusto dei lettori dell'epoca, in un periodo in cui, come dimostrato anche dal successo delle *Maximes* di La Rochefoucauld, venivano predilette dal pubblico le brevi raccolte di massime e, in generale, un tipo di letteratura morale e psicologica⁵⁵. In vista della pubblicazione i frammenti di Pascal vennero dunque riorganizzati e manipolati in maniera più o meno massiccia, mentre altri venivano definitivamente soppressi. In un suo fondamentale studio, Mara Vamos ha dimostrato come la maggior parte delle *pensées* eliminate dall'edizione di Port-Royal concerneva 1) *pensées* troppo filo-gianseniste o che mostravano la (presunta) conoscenza superficiale che Pascal aveva della teologia; 2) *pensées* meglio espresse da Pascal in altri frammenti; 3) *pensées* troppo connesse con la dottrina della grazia nella sua declinazione giansenista, o altre esplicitamente o implicitamente dirette contro i gesuiti; 4) *pensées* collegate alla *grandeur* umana, con corrispondente accrescimento delle parti concernenti la *misère*; 5) note di Pascal considerate troppo personali o mistiche (omesse non dal comitato ma da Gilberte Périer); 6) *pensées* troppo critiche nei confronti di Descartes, del cartesianesimo e della razionalità; 7) *pensées* contenenti punti di vista considerati poco in linea con l'ortodossia o che esprimevano una fede angosciata piuttosto che placida, o che, ancora, sembravano strizzare l'occhio allo scetticismo; 8) *pensées* che Pascal intendeva usare nell'ambito di un ragionamento concernente *les deux raisons contraires* ma che, isolate da questo contesto, rischiavano di andare a detrimento della religione; 9) *pensées* concernenti la filosofia politica di Pascal, con la quale Port-Royal era in disaccordo; 10) *pensées*, infine, concernenti riflessioni di natura estetica e altre contenenti indicazioni sul piano espositivo della sua apologia⁵⁶.

L'edizione delle *Pensées* curata da Port-Royal presentava quindi un *altro* Pascal rispetto a quello conosciuto da noi oggi tramite le edizioni moderne, a loro volta basate su una delle due *Copies*: un Pascal privato dei suoi slanci mistici, in cui il sentimento del *coeur* veniva relegato in secondo piano, le cui considerazioni di carattere politico e sociale erano ridotte a poche e scarse massime; un Pascal,

⁵⁴ Su questo punto è d'obbligo il rimando al fondamentale studio di A. MCKENNA, *Entre Descartes et Gassendi. La première édition des Pensées de Pascal*, Voltaire Foundation, Oxford 1993.

⁵⁵ ID, *De Pascal à Voltaire*, cit., pp. 101-102.

⁵⁶ M. VAMOS, *Pascal's Pensées and the Enlightenment: the roots of a misunderstanding*, *SVEC* 97 (1972), pp. 64-79. A queste omissioni se ne aggiungono altre per le quali Mara Vamos ammette di non trovare una spiegazione.

infine, presentato in sostanziale accordo con Descartes. Quest'ultimo punto va tenuto nella massima considerazione, in quanto, come vedremo meglio in seguito, spiega il fatto che l'apologetica settecentesca sia riuscita a coniugare il contenuto delle *Pensées* con il pensiero di Descartes e con il cristianesimo razionale di Malebranche. Riportiamo due esempi in qualche modo paradigmatici di questi tentativi di 'cartesianizzazione'.

Le resistenze degli editori cartesiani delle *Pensées* all'opposizione di Pascal a Descartes furono evidenti innanzitutto nell'ambiguità con la quale il ruolo della ragione venne da loro valorizzato nel noto frammento *Infini-Rien*: se l'argomento dell'interesse a scommettere a favore dell'esistenza del Dio dei cristiani doveva supplire, nell'ottica di Pascal, all'incertezza della ragione a scegliere a favore o contro l'esistenza di Dio, il passo fondamentale del capitolo VII dell'edizione di Port-Royal sembrava lasciar intendere che le prove della religione fossero tali che nessun uomo dotato di *lumières* avrebbe potuto resistervi⁵⁷. Detto in altri termini, l'argomentazione pascaliana facente leva sull'interesse veniva esposta come un complemento delle dimostrazioni metafisiche, come questo passo sembra confermare: «Je ne me serviray pas, pour vous convaincre de son existence, de la foy par laquelle nous la connoissons certainement, ny de toutes les autres preuves que nous en avons, puisque vous ne les voulez pas recevoir»⁵⁸. A tal riguardo ha scritto Antony McKenna: «Dans la perspective de cette interprétation, les éditeurs cartésiens profiteraient de toutes les occasions de censurer l'attaque pascalienne contre la raison; il existerait des preuves géométriques de l'existence de Dieu indépendantes de la disposition de la volonté»⁵⁹.

Una tendenza alla 'cartesianizzazione' del vocabolario pascaliano fu evidente anche nell'identificazione dei termini pascaliani di *sentiment* e *instinct* con i termini cartesiani di *sentiment d'evidence* e *intuition intellectuelle*. Se in Pascal il *sentiment* era una funzione del *coeur*, secondo un'interpretazione ispirata ancora una volta alla psicologia di Gassendi — il quale negava lo statuto epistemologico e anzi la possibilità stessa dell'intuizione intellettuale cartesiana —, gli editori cartesiani di Port-Royal avevano equiparato il *sentiment* pascaliano al *sentiment d'évidence* cartesiano, predisponendo in tal modo un accordo tra il pensiero di Pascal e la metafisica di

⁵⁷ Per i cambiamenti operati sul testo del frammento *Infini-Rien* nell'edizione di Port-Royal cfr. D.A. ASKEW, *Pascal's pari in the Port-Royal edition*, «Australian Journal of French Studies», May-August (1968), pp. 155-182.

⁵⁸ B. PASCAL, *Pensées*, Desprez 1678, p. 57. D'ora in avanti per le citazioni dalle *Pensées* di Pascal ci atterremo a questo criterio: ogni qual volta faremo riferimento a frammenti non citati da Voltaire per la stesura dell'Anti-Pascal, citeremo dalla classificazione di Philippe Sellier (B. PASCAL, *Pensées, opuscules et lettres*, Classiques Garnier, Paris 2010), comunemente abbreviata con la lettera S, seguita dal numero della classificazione Brunschvicg, identificata dalla lettera B. Per l'analisi dell'Anti-Pascal di Voltaire o, come in questo caso, nell'obbligo di citare il testo fruibile nel Seicento e nel Settecento, faremo riferimento a B. PASCAL, *Pensées de M. Pascal sur la religion, et sur quelques autres sujets, qui ont été trouvées après sa mort parmy ses papiers*, Desprez, Paris 1678 (d'ora in avanti *Pensées*, Desprez 1678), edizione che presenta lo stesso testo di quella usata da Voltaire, che non siamo riusciti a procurarci, cui seguirà, per facilitare il compito del lettore, l'indicazione delle odierne classificazioni Sellier e Brunschvicg.

⁵⁹ A. MCKENNA, *De Pascal à Voltaire*, cit., p. 110.

Descartes⁶⁰. Questo significava però disconoscere l'influenza della filosofia di Gassendi sull'impianto apologetico pascaliano. Le *Pensées* dovevano essere nelle intenzioni di Pascal una apologia fondata sulla critica pirroniana della certezza metafisica di Descartes. In questa vita, governata dalla seconda natura post-lapsa, all'uomo non è concessa, secondo Pascal, alcuna garanzia metafisica, e pertanto egli deve, prendendo atto della ferita inferta alla ragione dal peccato di Adamo, accontentarsi del verosimile: la fede cui l'uomo può legittimamente aspirare con le sue proprie forze è sempre e soltanto una fede 'umana', cioè sprovvista di qualsiasi certezza metafisica⁶¹.

Risulta forse più facile ora comprendere quali difficoltà si presentano oggi agli studiosi che intendano analizzare la critica di Voltaire alle *Pensées* espressa con l'Anti-Pascal: quello che Voltaire aveva sottomano era un testo fortemente rimaneggiato che molto poco si avvicinava a quello oggi reso accessibile dalle edizioni moderne⁶². Nel suo celebre studio del 1972, Mara Vamos ha perfettamente posto l'accento su questa problematica esprimendosi in questi termini: «Our excellent modern editions of the *Pensées* are not only irrelevant, but, in point of fact, misleading for any valid study of Pascal's influence on eighteenth-century thought, or for the understanding of some famous cases such as the intellectual relationship between Voltaire and Pascal, for instance, or Pope and Pascal»⁶³. I cambiamenti operati dal comitato editoriale sulle *Pensées* furono talmente invasivi e massicci da spingere la stessa Mara Vamos ad una affermazione che potrà sembrare a prima vista paradossale, ma che in realtà è confermata dall'attento esame da lei stessa condotto e documentato: vale a dire che Voltaire, più spesso di quanto non si immagini, dimostrava di essere in disaccordo non con il pensiero di Pascal, ma con quello degli editori di Port-Royal⁶⁴. Un esempio su tutti: questi ultimi avevano enfatizzato la miseria umana ai danni della grandezza che pure Pascal riconosceva all'uomo, sminuendo in questo modo l'ammirazione di Pascal per la "canna pensante". La convinzione di Voltaire che Pascal avesse dipinto il genere umano a tinte fosche — convinzione che, a quanto affermava lo stesso Voltaire nel 1734, era stata una delle motivazioni principali che lo avevano spinto a comporre le sue *Remarques* —, era dettata, a ben vedere, dalle intenzioni di una linea editoriale condotta diversamente dai reali intenti pascaliani⁶⁵. Al tempo stesso non può essere sottovalutato il fatto che proprio le modifiche operate da Port-Royal, che andavano nella direzione di un avvicinamento delle posizioni di Descartes e di Pascal a dispetto dell'utilizzo che questi aveva fatto della filosofia di Gassendi in chiave anti-cartesiana, hanno permesso, all'inevitabile costo di un

⁶⁰ *Ivi*, pp. 113-118.

⁶¹ *ID*, *Entre Descartes et Gassendi*, cit., p. 6.

⁶² Secondo Antony McKenna, per la stesura dell'Anti-Pascal Voltaire avrebbe utilizzato l'edizione Amsterdam, A. Wolfgang (1684) — contenente il testo dell'edizione G. Desprez, Paris (1678) con la *Préface* di Etienne Périer, la *Vie de M. Pascal* di Gilberte Périer e i *Discours* di Filleau de La Chaise —, nonché l'edizione Condorcet del 1778.

⁶³ M. VAMOS, *Pascal's Pensées and the Enlightenment*, cit., p. 30.

⁶⁴ *Ivi*, p. 34; VOLTAIRE, *OCV*, t. 6B, *Lettres philosophiques*, p. 256, n. 14.

⁶⁵ M. VAMOS, *Pascal's Pensées and the Enlightenment*, cit., pp. 60-61.

ulteriore snaturamento del contenuto delle *Pensées*, che l'apologetica settecentesca, imbevuta di cartesianesimo e malebranchismo, potesse rinvenire nelle *Pensées* un testo compatibile con le proprie esigenze.

Ma le difficoltà non finiscono qui. Alle profonde modifiche apportate al testo delle *Pensées* dai primi editori si devono aggiungere quelle operate da Voltaire sul testo da lui citato. Grazie al prezioso contributo del 1976 di Jerolyn Scull⁶⁶ sappiamo che esse, per quanto riguarda le sole *Remarques* del 1734, erano sessantasei, e possono distinguersi in: 1) differenza di enfasi data al passo, 2) variazioni/errori tipografici o di lettura e 3) passaggi volutamente alterati. A sua volta, in questo terzo punto è possibile distinguere tra alterazioni che non modificano il senso generale della *pensée* citata — variata soltanto per esplicitarne il senso, evitando così una citazione più lunga di un passo precedente o successivo —, alterazioni che modificano il senso della *pensée* pascaliana, e omissioni di una o più porzioni di una *pensée*. Bisogna specificare che dall'analisi fornita da Jerolyn Scull risulterebbero solo due variazioni che hanno modificato il senso della *pensée* citata, e di una di queste non è chiaro se sia stata operata da Voltaire con il fine di mettere in cattiva luce il ragionamento di Pascal o se Voltaire sia stato indotto in errore da una precedente variazione operata a sua volta dai primi editori sul testo delle *Pensées*. In generale sembra possibile affermare che, se appare chiaro che per la composizione del suo anti-Pascal Voltaire ha modificato in taluni passaggi il testo delle *Pensées*, queste variazioni rimangono generalmente fedeli al testo che egli aveva sottomano: le modifiche, insomma, ci sono ma possono *non* essere considerate intenzionali o fraudolente.

Il nostro intento, onde evitare di trasformare il presente lavoro in uno studio filologico e comparativo tra il testo delle *Pensées* e le *Remarques* di Voltaire — impresa che, oltre a valicare i limiti del presente studio, esulerebbe da quelle che sono le nostre competenze —, sarà quello di analizzare la lettura voltairiana delle *Pensées* tenendo sempre ben a mente le difficoltà che un tale compito, per i motivi che abbiamo detto, inevitabilmente comporta. Laddove necessario, le osservazioni contenute nei preziosi studi di Mara Vamos e Jerolyn Scull — comunque limitate, lo ricordiamo nuovamente, alle sole *Remarques* del 1734 — saranno tenute in considerazione e opportunamente segnalate, ben sapendo, tuttavia, che un esame testuale filologicamente asettico del confronto tra le *Pensées* di Pascal e l'Anti-Pascal di Voltaire, anche laddove consapevolmente intentato, risulterebbe un'impresa impossibile.

2.3 Voltaire e i volti di Pascal

⁶⁶ J. SCULL, *Voltaire's reading of Pascal: his quotations compared to early texts*, cit., pp. 19-41.

Voltaire abhorre réellement et Pascal et tout ce (tous ceux) qu'il représente; mais il se défend mal [...] d'une admiration secrète à son endroit, d'un respect nostalgique de sa grandeur, de son génie.

B. Clément, *De la biographie à la poétique: François-Marie et Armand*.

Blaise fait penser à saint Paul, il est passionné comme lui.

A. Bord, *La vie de famille chez les Pascal*.

De sorte qu'il [Pascal] voulait déclarer la guerre à tous ceux qui en attaquent ou la vérité, ou la sainteté [della religione cristiana].

È. Périer, *Préface de l'édition de Port-Royal*.

Qui n'aimera de cette manière-là, s'il consent à l'écouter, le Pascal des *Pensées*?

P. Viallaneix, *La parole de Pascal*.

La seduzione che ancora oggi emana dalla poliedrica figura di Blaise Pascal è, come ogni forma di seduzione, difficile da spiegare. E tuttavia, se dovessimo tentare di determinarne l'origine, riteniamo possa risiedere anche nel fatto che non si saprebbe rispondere in maniera univoca alla domanda: chi fu Blaise Pascal? Genio non solo polivalente⁶⁷, ma precoce e soprattutto folgorante, la cui data di nascita, per esprimerci con le parole di un suo grande ammiratore del secolo scorso, Lev Šestov, precede di soli trentanove anni quella della morte⁶⁸. Le ragioni in grado di giustificare la fascinazione che coglie ancora oggi il lettore di Pascal appaiono molteplici, e c'è da credere che non si discostino molto da quelle che soggiogarono uno spirito acuto ma *tranchant* come quello di Voltaire. Il termine *ossessione*, che pure è stato usato per descrivere l'attitudine di Voltaire nei confronti di Pascal⁶⁹, ci pare impiegato particolarmente a proposito, soprattutto se si tiene a mente la straordinaria coincidenza che vuole che la carriera filosofica del primo si apra e si chiuda con una netta presa di posizione nei confronti del secondo. Ciò che emerge soffermandosi su quello che Voltaire ha scritto di Pascal, è

⁶⁷ Cfr. A. PERATONER, *Pascal*, Carocci, Roma 2011, p. 11; B. PASCAL, *OC*, vol. I, *Épitaphe de Proust de Chambourg*, p. 532: «[...] Hunc Rhetores amant facundum,/Hunc Scriptores norunt elegantem,/Hunc Mathematici stupent profundum,/Hunc Philosophi quaerunt Sapientem,/Hunc Doctores laudant Theologum».

⁶⁸ L. CHESTOV, *La nuit de Gethsémani*, cit., p. 1.

⁶⁹ J. SCULL, *Voltaire's reading of Pascal*, cit., p. 20.

che egli ne fu *contemporaneamente* attratto e respinto. A tal riguardo crediamo che l'espressione «misanthrope sublime» impiegata nella venticinquesima *Lettre philosophique*, contenga cristallizzato, nella sua forma ossimorica, il reale e profondo pensiero di Voltaire nei confronti del suo eterno avversario⁷⁰. Purtroppo, per sommo (e crediamo sincero) dispiacere di Voltaire, Pascal ha guastato i suoi enormi talenti a favore di una causa che non fa onore al genere umano, lasciando che la febbre del fanatismo contaminasse e corrompesse il suo genio⁷¹. Quello che tenteremo ora di fare sarà ricostruire attraverso quali canali e sotto quali forme Voltaire entrò in contatto con la figura di Pascal, astenendoci dal riproporre l'ennesima biografia pascaliana, ma sforzandoci piuttosto di rievocare l'immagine, o per meglio dire, le immagini pascaliane che avevano maggiormente colpito l'autore delle *Lettres philosophiques* e che avranno un loro peso nella stesura dell'Anti-Pascal.

Sicuramente tramite il *Dictionnaire critique et historique* di Pierre Bayle, che come abbiamo visto Voltaire conosceva già prima della pubblicazione delle *Lettres philosophiques*, ma soprattutto la *Vie de M. Pascal* scritta da Gilberte Périer — di cui lo stesso *Dictionnaire critique et historique* faceva uso — aggiunta all'edizione delle *Pensées* usata per la stesura delle prime *Remarques*⁷², Voltaire dovette conoscere i particolari della vita di Pascal che contribuiranno a portarlo a scegliere quest'ultimo come suo bersaglio polemico preferito. Dalla lettura di queste opere Voltaire aveva potuto apprendere che la prima passione del giovane Pascal fu per le scienze matematiche⁷³. Questo interesse di Pascal, come noto, era talmente accentuato che all'inizio suo padre, Étienne, il quale fu il suo unico precettore, fu costretto a vietargliene lo studio per non pregiudicare i progressi del figlio nell'apprendimento delle lingue antiche e moderne. L'educazione religiosa ricevuta da Étienne Pascal era inserita in una prospettiva umanistica in cui a scienza e fede erano riservati domini rigorosamente separati. Sono però le discipline scientifiche la vera grande passione di Pascal in questo periodo, e nella loro applicazione, ci dice la sorella, egli «trouvait [...] la vérité qu'il avait toujours si ardemment

⁷⁰ Con questa espressione non vogliamo abbandonarci ad una retorica di rito: lo stesso Voltaire, infatti, non sembrava disposto a lasciare in pace Pascal nemmeno nell'altro mondo (cfr. Best.D6434, 23 agosto 1755: «Je voudrais vous revoir avant d'aller voir Pascal et Rabelais e tutti quanti dans l'autre monde». L'italiano nel testo è di Voltaire).

⁷¹ Cfr. Best.D14957 (4 giugno 1777): «Il est triste, à mon gré, pour le genre humain, qu'un homme comme Pascal ait été un fanatique».

⁷² A. MCKENNA, *De Pascal à Voltaire*, cit. p. 837.

⁷³ È quello che ci dice sua sorella Gilberte Périer nella *Vie de M. Pascal* (cfr. B. PASCAL, *OC*, vol. I, p. 573). Quest'opera, composta verso la fine del 1662, contiene ragguagli importanti su diversi aspetti della vita di Pascal, e tuttavia, soprattutto in seguito agli studi di Philippe Sellier, non può più essere ritenuta storiograficamente attendibile in ogni sua parte, dal momento che si tratterebbe, come dimostrato dallo stesso Sellier, di una *légende*, ovvero del racconto della vita di un cristiano esemplare da leggere di fronte ad un uditorio (cfr. P. SELLIER, *Pour une poétique de la légende: "La vie de Monsiuer de Pascal"*, in *Port-Royal et la littérature*, 2 voll., Champion, Paris 1999-2000, vol. 1, pp. 29-45). La stessa Gilberte Périer compose una seconda e più ampia versione della *Vie de M. Pascal*, ultimata sicuramente prima del 1670 e contenente ulteriori testimonianze su Pascal e citazioni tratte dagli scritti del fratello. Della *Vie de M. Pascal* esiste oggi una interessante edizione moderna curata da André Bord che, oltre ad affiancare le due versioni, ne presenta una lettura critica in grado di sopperire alle loro intrinseche storture o alterazioni (cfr. A. BORD, *Pascal vu par sa soeur Gilberte*, Pierre Téqui éditeur, Paris 2005).

cherchée»⁷⁴. I progressi di Pascal in quell'ambito furono prodigiosi. A sedici anni egli compose un *Traité sur les coniques* talmente complesso da suscitare i dubbi di Descartes circa la reale paternità dell'opera⁷⁵, e tre anni dopo inventerà la cosiddetta *pascaline*, una sorta di antenata delle moderne calcolatrici, sforzando però a tal punto la propria salute che, sempre secondo la testimonianza di sua sorella Gilberte, dall'età di diciotto anni suo fratello non visse un solo giorno senza provare dolori nel corpo.

Voltaire, a giudicare dal numero relativamente esiguo dei riferimenti contenuti nelle sue opere al Pascal matematico e scienziato, fu solo marginalmente interessato a questo aspetto della personalità del suo avversario⁷⁶. Egli fu certamente sedotto dalla prodigiosa precocità del suo genio, ma trovò indecente e irritante, ad esempio, che Pascal se ne fosse servito per difendere la causa della religione cristiana, oltretutto con una protervia e un'alterigia da Voltaire giudicate fastidiose e sconvenienti⁷⁷. È in generale possibile constatare come il giudizio di Voltaire concernente la genialità del Pascal *savant* oscilli tra il riconoscimento del suo enorme talento⁷⁸ e il tentativo, evidente ad esempio in un'opera come *Micromegas* ma anche nell'*Avertissement* posto in apertura dell'edizione Condorcet-Voltaire delle *Pensées*⁷⁹, di ridimensionare volutamente quello stesso talento, come a voler 'smitizzare' la figura altrimenti forse troppo seducente del suo avversario.

E tuttavia nella vita di Pascal accadde qualcosa che ne modificò profondamente il corso. Così come fu solo per un caso che l'abbazia di Port-Royal entrò nella storia del giansenismo⁸⁰, altrettanto casualmente avvenne l'incontro tra Pascal e il pensiero di Giansenio. Come noto, nell'inverno del 1646 il padre di Pascal, allertato per un duello tra due gentiluomini, cadde sul ghiaccio e si ruppe una gamba. Vennero chiamati per le cure due fratelli, M. de La Bouteillerie e M. Deslandes, i quali si stabilirono a casa dei Pascal per tre mesi. A poco a poco essi fecero conoscere ai loro ospiti i lineamenti di una dottrina religiosa che avrebbe mutato, col tempo, l'intera vita del giovane Blaise. Siamo di fronte a quella che comunemente gli studiosi designano come la *prima* conversione di

⁷⁴ G. PÉRIER, *La vie de Monsieur Pascal*, in B. PASCAL, *OC*, vol. I, p. 576. Sul Pascal scienziato cfr. almeno L. BRUNSHVIG, *Le génie de Pascal*, Hachette, Paris 1925, pp. 1-42; P. HUMBERT, *L'oeuvre scientifique de Blaise Pascal*, Albin Michel, Paris 1947; A. KOYRÉ, *Pascal savant*, in *Blaise Pascal. L'homme et l'oeuvre*, cit., pp. 259-285; D.C FOUKE, *Pascal's physics*, in *The Cambridge Companion to Pascal*, edited by N. Hammond, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 75-101; D.M CLARKE, *Pascal's philosophy of science*, *ivi*, pp. 102-121.

⁷⁵ Cfr. gli *Extraits de la Vie de Descartes par Baillet*, in B. PASCAL, *OC*, vol. I, pp. 792-796.

⁷⁶ Ciò non deve stupire. I testi scientifici di Pascal, sia a causa delle poche copie in cui erano stati resi disponibili che della loro intrinseca difficoltà, avevano avuto una circolazione molto ristretta. In generale è possibile notare come anche le testimonianze dell'epoca concernenti le attività del Pascal *savant* siano scarse e poco numerose (su questo punto cfr. *ivi*, vol. I, p. 746). Oltre a ciò, ovviamente, la limitatezza dei riferimenti di Voltaire a questo aspetto dell'attività di Pascal può essere connessa, verosimilmente, alla sua mancanza di competenza.

⁷⁷ Cfr. VOLTAIRE, *OCV*, t. 12, *Siècle de Louis XIV* (II). *Listes et catalogue des écrivains*, p. 156.

⁷⁸ Cfr. Best.D2699 (12 dicembre 1742).

⁷⁹ Cfr. VOLTAIRE, *OCV*, t. 20C, *Micromégas*, p. 64; *ivi*, t. 80A, *Éloge et Pensées de Pascal*, p. 67.

⁸⁰ Su questo punto cfr. A. ADAM, *Du Mysticisme à la révolte. Les jansenistes du XVII^e siècle*, Fayard, Paris 1968, pp. 102-103.

Pascal, seguita a sua volta da una *seconda* più radicale e, secondo François Mauriac, da una *terza*⁸¹. Tra le letture che i due zelanti fratelli consigliarono ai Pascal figuravano testi di Giansenio, Arnauld e Jean du Vergier de Hauranne, abate di Saint-Cyran⁸². Pascal, pur non perdendo la passione e il talento per la ricerca delle cause naturali, cominciò a vivere la propria religiosità in maniera più intensa rispetto al passato, e appare «soumis à toutes les choses de la religion comme un enfant»⁸³. Egli iniziò così a intraprendere un percorso che lo porterà ad un discontinuo ma in realtà mai definitivo allontanamento dalla scienza⁸⁴, ben avvertendo l'incompatibilità tra l'orgoglio che provava per i successi in campo scientifico e l'esigenza di umiltà che la vita da cristiano gli chiedeva di mettere in atto⁸⁵.

Nel frattempo, cominciarono ad emergere le prime avvisaglie di quel pugnace zelo, di quella «tendance au combat» impiegata da Pascal per difendere la causa della religione cristiana cui Lucien Jerphagnon ha dedicato pagine interessanti, ma già perfettamente inquadrata da Étienne Périer⁸⁶. Quello che è passato alla storia come l'*affaire Saint-Ange*⁸⁷ lo dimostra inequivocabilmente. Questo episodio, su cui la critica ha espresso un giudizio oscillante tra la benevola comprensione e la condanna⁸⁸, fa presagire *in nuce* la *vis* polemica del futuro ardente apologeta⁸⁹, e contro questo aspetto del carattere di Pascal Voltaire non tarderà a polemizzare. Nel frattempo, l'amore di Pascal per la scienza tornava a farsi vivo. Nell'ottobre del 1647 il suo opuscolo intitolato *Expériences nouvelles touchant le vide* provocò la risposta piccata del gesuita Noël, cui lo stesso Pascal rispose con una lettera la cui mordace ironia lasciava già intravedere quella delle *Provinciales*. In quel periodo la

⁸¹ Cfr. F. MAURIAC, *Blaise Pascal et sa soeur Jacqueline*, Hachette, Paris 1931, p. 196. Lo stesso Mauriac sottolineava però il valore fondamentale della prima e decisiva conversione di Pascal. Questa tesi è avvalorata dallo stesso Pascal, il quale, nella lettera sulla morte del padre scritta nel 1651, affermava che se quel lutto lo avesse colpito sei anni prima, vale a dire prima della conversione del 1646, egli sarebbe stato perduto (cfr. B. PASCAL, *OC*, vol. I, p. 862).

⁸² Cfr. G. PÉRIER, *La vie de Jacqueline Périer*, *ivi*, vol. I, p. 663. Giansenio (1585-1638) era autore del famoso *Augustinus* (1640), voluminoso trattato in latino in cui erano raccolti e studiati i testi di Sant'Agostino sulla grazia. Quanto a Saint-Cyran (1581-1643), egli fu amico e compagno di studi di Giansenio: nel 1635 fu chiamato a sostituire Sébastien Zamet alla direzione spirituale delle religiose di Port-Royal, legando per sempre il giansenismo ai due monasteri di religiose cistercensi (Port-Royal des Champs, ubicato a venticinque chilometri da Parigi, e Port-Royal di Parigi). Con Antoine Arnauld invece (1612-1694), autore, tra l'altro, della famosa opera intitolata *De la Fréquente Communion* (1643), i dibattiti sulla grazia oltrepassarono i limiti delle controversie fra teologi guadagnando un pubblico più vasto.

⁸³ G. PÉRIER, *La vie de Monsieur Pascal*, *cit.*, p. 578.

⁸⁴ L'anno successivo però Pascal è ancora tutto preso dagli esperimenti sul vuoto in quella che, per la *Vie de M. Pascal*, sarebbe stata l'ultima occupazione in campo scientifico di Pascal. Questa affermazione è errata, dal momento che anche in futuro, e a più riprese, Pascal tornerà ad occuparsi di questioni scientifiche. La causa di questo errore potrebbe risiedere proprio nel fatto che, come abbiamo già detto, la *Vie de M. Pascal* non è una biografia ma una testimonianza personale di Gilberte, la quale riferisce quello che ha visto nel modo in cui lo ha visto (cfr. A. BORD, *Pascal vu par sa soeur Gilberte*, *cit.*, pp. 52-53).

⁸⁵ Cfr. J. MESNARD, *Les conversions de Pascal*, in *Blaise Pascal. L'homme et l'oeuvre*, *cit.*, pp. 46-63.

⁸⁶ Cfr. rispettivamente L. JERPHAGNON, *Le caractère de Pascal. Essai de caractérologie littéraire*, Puf, Paris 1962, p. 138 e E. PÉRIER, *Préface de l'édition de Port-Royal*, in *Pensées* (ed. C.J.), p. 86.

⁸⁷ Su questo episodio cfr. B. PASCAL, *OC*, vol. II, pp. 362-420.

⁸⁸ Cfr. rispettivamente il giudizio di Jean Mesnard in *ivi*, vol. II, p. 371 e R. GUARDINI, *Pascal*, Morcelliana, Brescia 1992, pp. 235-236.

⁸⁹ Cfr. P. SERINI, *Pascal*, Einaudi, Torino 1942, p. 54.

salute di Pascal va però peggiorando: i medici gli consigliano di sospendere per un certo periodo ogni tipo di sforzo intellettuale troppo intenso. È a questo punto della sua biografia che deve essere collocato il cosiddetto ‘periodo mondano’⁹⁰: Pascal comincia a frequentare la società, entra in contatto, tra gli altri, con il duca di Roannez, il cavaliere di Méré, Damien Mitton (ma forse anche con i libertini Des Barreaux, citato nelle *Pensées*, e Saint-Pavin), e pensa seriamente al matrimonio. La morte del padre, avvenuta il 24 settembre 1651, e, qualche mese dopo, l’entrata definitiva di sua sorella Jacqueline fra le religiose di Port-Royal, lasciano Pascal in uno stato di prostrazione fisica e psicologica cui egli cercò di far fronte intensificando l’attività scientifica e mondana.

Proprio grazie alla testimonianza di Jacqueline sappiamo che nel 1653 Pascal cominciò a provare «un grand mépris du monde et un dégoût presque insupportable de toutes les personnes qui en sont»⁹¹. Il 1° ottobre 1654 egli cambia alloggio e va ad abitare vicino al Luxembourg, nell’abitazione in cui avrà luogo, nella notte tra il 23 e il 24 novembre 1654, quell’esperienza di intensa unione con Dio di cui troviamo traccia nel celebre *Mémorial*⁹². Pascal comincia a recarsi più volte a Port-Royal a trovare Jacqueline, la quale, in una lettera alla sorella Gilberte del 25 gennaio 1655, descrive i tentennamenti del fratello, la sua riprovazione per le occupazioni estranee alla religione e il desiderio di trovare una guida spirituale⁹³. Pascal soggiognerà per tre settimane, nel gennaio del 1655, a Port-Royal des Champs, per poi farsi assegnare una cella nella sede parigina del monastero. Qui incontrò, tra gli altri, Nicole e Arnauld⁹⁴. Siamo alla fine del 1655, all’alba del dibattito suscitato di lì a poco dalle *Provinciales*. Se il contesto teologico che occasionò la loro pubblicazione affonda le sue radici nelle controversie religiose sorte nel XVI secolo⁹⁵, la miccia che fece esplodere il caso fu, ancora una volta,

⁹⁰ Come la critica ha recentemente messo in luce, questa espressione è spesso fraintesa, e sembra piuttosto creata a posteriori dalla storiografia al fine di concepire meglio la seconda conversione di Pascal (cfr. A. BORD, *La vie de famille chez les Pascal*, Éditions du cerf, Paris 2012, p. 79). Su questa fase della vita di Pascal cfr. J. MESNARD, *Pascal. L’homme et l’oeuvre*, Boivin et C^{ie}, Paris 1951, pp. 51-61.

⁹¹ Lettera di Jacqueline Pascal alla sorella Gilberte, 8 dicembre 1654, in B. PASCAL, *OC*, vol. III, p. 68.

⁹² Per un suggestivo tentativo di ricostruzione degli accadimenti di quella notte cfr. J. MESNARD, *La maison où Pascal écrivit le Memorial*, «RHLF», n. 1 (Jan-Mars 1955), pp. 51-55.

⁹³ B. PASCAL, *OC*, vol. III, pp. 70-75.

⁹⁴ Sulla reciproca influenza tra l’ambiente di Port-Royal e Pascal cfr. J. MESNARD, *Pascal et Port-Royal*, «Revue de théologie et de philosophie», n. 1 (1963), pp. 12-23.

⁹⁵ In questa sede quel contesto può essere solo brevemente delineato, ricordando innanzitutto come gli ideali dell’Umanesimo rinascimentale, che insistevano su una concezione sostanzialmente ottimistica dell’essere umano e sulle sue capacità di ben dirigere il libero arbitrio, erano stati messi in discussione dalla Riforma protestante. L’intento di Lutero e Calvino era stato, come noto, quello di porre di nuovo al centro dell’attenzione le problematiche fondamentali della teologia agostiniana (predestinazione, corruzione della natura umana dopo il peccato di Adamo, la grazia efficace) che la teologia di Tommaso d’Aquino aveva coniugato con la filosofia di Aristotele e, di fatto, annacquato. I Gesuiti, la cui influenza nel XVI secolo era già notevole, mal tolleravano una teologia che negava la validità e l’efficacia degli sforzi umani nel raggiungimento della salvezza ultraterrena. L’opera del 1588 del gesuita spagnolo Luis de Molina intitolata *De concordia liberi arbitri cum divinae gratiae donis*, insisteva sulla differenza tra la *grazia sufficiente*, cioè la predisposizione a ben agire che Dio dona agli uomini, e la *grazia efficace*, ovvero quella stessa grazia resa tale (cioè, appunto, efficace) dalla libera volontà dell’uomo, il quale poteva accettarla o rifiutarla. La controversia era proseguita e aveva visto contrapposte, ancora alla fine del XVI secolo, la posizione di Baius, professore dell’università di Lovanio (all’epoca un fervente focolaio della teologia agostiniana) e quella di Lessius, teologo gesuita. Fu però con Giansenio prima e Saint-Cyran poi che il dibattito sulla grazia raggiunse il suo apice: insistendo sulla totale corruzione della natura

un'occasione del tutto contingente⁹⁶. Pascal, sollecitato dai suoi compagni a difendere Arnauld dallo scandalo che quest'ultimo aveva provocato con i suoi scritti, fa pubblicare il 27 gennaio 1656, sotto anonimato e clandestinamente, la prima *Lettre écrit à un provincial*. Ne seguiranno altre diciassette, l'ultima delle quali vide la luce nel maggio del 1657.

Il successo di queste lettere fu enorme. Lo stesso Voltaire, come abbiamo visto, ne subì il fascino facendole riecheggiare nelle *Lettres philosophiques*. Più in generale, la sua ammirazione per il loro stile e per il loro autore fu grande e ribadita in molte opere. Se le *Pensées* venivano da lui spregiativamente e ironicamente considerate «les paperasses de Pascal»⁹⁷, le *Provinciales*, secondo il noto giudizio espresso nel *Siècle de Louis XIV*, erano invece «le premier livre de génie qu'on vit en prose [...]. Toutes les sortes d'éloquence y sont renfermées. Il n'y a pas un seul mot, qui depuis cent ans se soit senti du changement qui altère souvent les langues vivantes. Il faut rapporter à cet ouvrage l'époque de la fixation du langage»⁹⁸. Con esse Pascal aveva eloquentemente messo in ridicolo i gesuiti⁹⁹, anche se Voltaire lo accusò di averlo fatto senza aver letto quei libri che così brillantemente aveva criticato e di essersi limitato a mettere la propria penna al servizio «des manouvres littéraires de Port-Royal»¹⁰⁰. L'ammirazione di Voltaire per lo stile e l'eloquenza presenti nelle *Provinciales* non muteranno nel tempo. Più che alle sue opere, è all'epistolario che Voltaire ha affidato le sue confessioni al riguardo: Pascal ha nobilitato la lingua francese insieme a Bossuet, Fénelon, Racine e Despréaux¹⁰¹, fissandola una volta per tutte nello stato in cui ancora si trovava nel XVIII secolo¹⁰². In una lettera a d'Alembert del 26 dicembre 1764, Voltaire si ricorderà delle

umana i giansenisti rivendicavano l'importanza assoluta della sola grazia efficace, quella tramite la quale Dio agisce irresistibilmente nell'uomo strappandolo alla concupiscenza e all'amor proprio.

⁹⁶ Nel 1653, su iniziativa del gesuita Nicolas Cornet, la Chiesa condannava con la bolla *Cum occasione* cinque proposizioni in cui si pretendeva fosse riassunto il pensiero di Giansenio. Seguì un periodo di sostanziale tranquillità, ma due anni dopo l'abate Picoté, vicario di Saint-Sulpice, rompeva il silenzio negando l'assoluzione al duca di Liancourt adducendo come giustificazione i legami tra quest'ultimo e Port-Royal. Scoppiò uno scandalo nel quale intervenne Arnauld, il quale pubblicò il 24 febbraio la *Lettre à un personne de condition*, nella quale condannava le cinque proposizioni attribuite a Giansenio proclamandosi al tempo stesso seguace di Sant'Agostino. Per rispondere ad una moltitudine di scritti occasionati dalla sua *Lettre*, Arnauld decise di pubblicare a sua volta, il 10 luglio, una *Seconde lettre à un duc et pair* nella quale, oltre a dichiarare di non aver trovato nell'*Augustinus* le cinque proposizioni condannate, rifiutava il valore della grazia sufficiente adducendo l'esempio di S. Pietro, il quale aveva peccato, pur essendo un giusto, perché gli era mancata la grazia efficace. Per la Sorbona era troppo: il 14 gennaio 1656 Arnauld veniva condannato ed era costretto a nascondersi. Sul tema cfr. O. JOUSLIN, «*Rien ne nous plaît que le combat*». *La campagne des Provinciales de Pascal. Étude d'un dialogue polémique*, 2 voll., Presses universitaires Blaise Pascal, Clermont-Ferrand 2007.

⁹⁷ Best.D17726 (4 maggio 1772).

⁹⁸ VOLTAIRE, *OCV*, t. 13D, *Siècle de Louis XIV* (VI), p. 11.

⁹⁹ *Ivi*, p. 107. Altrove questa tendenza delle *Provinciales* sembrava essere considerata da Voltaire come un punto debole (Best.D8533, 13 ottobre 1759): «Pascal n'amuse qu'aux dépens des Jésuites».

¹⁰⁰ VOLTAIRE, *OCV*, t. 62, *L'Examen important de Milord Bolingbroke*, p. 355. Questa affermazione di Voltaire è polemica ma non errata: erano spesso Nicole e Arnauld a fornire a Pascal la documentazione e le citazioni necessarie (su questo punto cfr. J. MESNARD, *Pascal. L'homme et l'oeuvre*, cit., p. 76). E tuttavia, come ha dimostrato Philippe Sellier nel suo fondamentale studio su Pascal e Sant'Agostino, a partire dal 1646 Pascal era entrato sempre più in dimestichezza con la teologia agostiniana: fu dunque in qualità di esperto in materia che gli venne affidato il compito di comporre le *Provinciales* (cfr. P. SELLIER, *Pascal et Saint Augustin*, Armand Colin, Paris 1970, pp. 11-18).

¹⁰¹ Best.D9572.

¹⁰² Best.D12075.

Provinciales per elogiare l'*Histoire de la destruction des Jésuites* del suo amico¹⁰³, e anche quando si tratterà di denigrare lo stile di Jean-Jacques Rousseau, il pensiero di Voltaire correrà ancora una volta a Pascal¹⁰⁴.

Se dunque la bellezza e l'importanza delle *Provinciales* andavano ricercate nella fusione di ragionamento ed eloquenza¹⁰⁵, tanto più negativo sarebbe stato il giudizio di Voltaire sulle *Pensées*, il cui stato di incompiutezza metteva ancora di più in risalto le oscurità che vi erano contenute¹⁰⁶. La stesura di questa Apologia mai portata a termine si ricollegava, almeno cronologicamente, con l'inizio della campagna delle *Provinciales*, quando, il 24 marzo 1656, la nipote di Pascal, Marguerite Périer, guarì miracolosamente da una fistola lacrimale dopo essere entrata in contatto con una reliquia custodita a Port-Royal. La guarigione della fanciulla fu considerata miracolosa dai medici, e Pascal stesso ne fu particolarmente colpito, tanto da ritenerlo un segno di Dio nei confronti di Port-Royal e una grazia personale nei confronti della propria famiglia¹⁰⁷. Secondo Gilberte Périer, seguita su questo punto da Sainte-Beuve, le *Pensées* trovarono in questo accadimento la loro principale fonte di ispirazione¹⁰⁸.

Questo episodio inaugura l'ultimo periodo della breve vita di Pascal. A partire dal 1654 egli decise di abbandonare le occupazioni mondane e di rinunciare ad ogni tipo di piacere, trascorrendo le giornate nella preghiera o nella lettura delle Sacre Scritture — due pratiche per le quali riteneva che le mortificazioni cui si sottoponeva rappresentassero una condizione necessaria¹⁰⁹. Nei restanti cinque anni di vita la salute di Pascal andò sempre più peggiorando. Si andò acuendo anche il suo distacco dagli affetti a lui più cari, al punto da costringere sua sorella Gilberte a vietare ai suoi figli di manifestargli la loro premura; anche quando morirà l'amata sorella Jacqueline¹¹⁰, le uniche parole che Gilberte gli udì dire furono: «Dieu nous fasse la grâce d'aussi bien mourir!»¹¹¹. Questo accadeva meno di un anno prima che lo stesso Pascal, sfinito dalle sofferenze, morisse, il 19 agosto 1662.

¹⁰³ Best.D12263. Il paragone tra d'Alembert e Pascal tornerà anche in una lettera del 28 gennaio 1767 indirizzata proprio a d'Alembert (Best.D13884).

¹⁰⁴ Best.D16735.

¹⁰⁵ VOLTAIRE, *OCV*, t. 9, *Le Temple du goût*, p. 195.

¹⁰⁶ Cfr. le *Remarques* del 1778 LXIV, LXVIII, LXIX, LXX («Trop mal énoncé», «Mal énoncé») e la LXXIV («O profondeur d'absurdité!»).

¹⁰⁷ B. PASCAL, *Pensées*, (S449; B901,902), (S753; B922,923,924).

¹⁰⁸ Cfr. rispettivamente G. PÉRIER, *La vie de Monsieur Pascal*, cit., pp. 583-584 e C.-A. SAINTE-BEUVE, *Port Royal*, cit., t. II, p. 185. D'altra parte, come abbiamo visto, François Mauriac parla a riguardo di terza conversione di Pascal.

¹⁰⁹ Cfr. G. PÉRIER, *La vie de Pascal* (2ª versione), cit., p. 617.

¹¹⁰ Sui rapporti tra Blaise e Jacqueline, oltre al già citato studio di François Mauriac, cfr. A. BORD, *Jacqueline Pascal. Fille spirituelle de Blaise*, Éditions du Jubilé, Paris 2009.

¹¹¹ G. PÉRIER, *La vie de Monsieur Pascal*, cit., p. 592. Anche la famosa lettera scritta da Blaise in occasione della morte di suo padre non lascia trasparire quasi per nulla l'affetto filiale verso il defunto genitore, la cui morte viene utilizzata da Pascal come spunto di riflessione sull'importanza e la fortuna di morire da cristiano e non da pagano (cfr. B. PASCAL, *OC*, vol. II, pp. 851-863).

Il racconto di Gilberte degli ultimi anni di vita del fratello, in cui l'acutizzarsi della malattia andò di pari passo ad un esacerbarsi degli atteggiamenti 'ascetici' di Pascal, eserciterà una forte influenza sul giudizio espresso da Voltaire nei confronti dell' 'autore' delle *Pensées*. Più nello specifico Voltaire, per meglio screditare le argomentazioni del suo avversario, si richiamerà spesso, inaugurando una tendenza che sarà fatta propria da altri critici settecenteschi di Pascal, alle sue precarie condizioni di salute, facendo di esse una delle cause principali dei difetti contenuti nella sua opera incompiuta. Questo tipo di attacchi, oltre che a concentrarsi nell'Anti-Pascal, si trova disseminato all'interno della sterminata opera di Voltaire, come pure nel suo epistolario. Voltaire ha spesso sottolineato la stretta connessione tra il contenuto pessimista delle *Pensées* e le pessime condizioni di salute del loro autore, spingendosi addirittura a definirlo un pazzo, come emerge da questo passo tratto da la *Traduction d'une lettre de Milord Bolingbroke* (1766):

Ses Pensées sont d'un enthousiaste, et non d'un philosophe. Si le livre qu'il méditait eût été composé avec de pareils matériaux, il n'eût été qu'un édifice monstrueux bâti sur du sable mouvant. Mais il était lui-même incapable d'élever ce bâtiment, non seulement à cause de son peu de science, mais parce que son cerveau se déranga sur les dernières années de sa vie qui fut courte. C'est une chose bien singulière que Pascal et Abbadie, les deux défenseurs de la religion chrétienne, que l'on cite le plus, soient tous deux morts foux. Pascal, comme vous savez, croyait toujours voir un précipice à côté de sa chaise¹¹².

Due passaggi del brano appena citato meritano di essere presi in considerazione. Innanzitutto, Voltaire definisce Pascal un *enthousiaste*, un termine che, oltre ad essere sinonimo di *fanatique*, nel XVII e nel XVIII secolo indicava uno stato di esaltazione dell'anima derivante da un'ispirazione divina¹¹³. Un altro punto che vale la pena sottolineare è il riferimento di Voltaire al precipizio che Pascal diceva di vedere aprirglisi di lato e contro il quale avrebbe utilizzato una sedia come sostegno. L'episodio ci è noto grazie all'abate Boileau¹¹⁴, che lo divulgò per la prima volta nel 1737. In una famosa lettera del 1° agosto 1741 a 'S-Gravesande, nella quale Voltaire citava nuovamente l'episodio dell'abisso e sulla quale torneremo, Pascal veniva accusato di essere, in buona sostanza, un malato che a causa del suo male aveva perduto la forza dei ragionamenti¹¹⁵. Come spiegherà Voltaire in un passo de *Le philosophe ignorant*, quello stesso Pascal che aveva scritto le *Provinciales* era precipitato

¹¹² VOLTAIRE, *OCV*, t. 62, *Traduction d'une lettre de Milord Bolingbroke*, p. 355.

¹¹³ Cfr. A. FURETIÈRE, *Dictionnaire universel: contenant généralement tous les mots françois, tant vieux que modernes, et les termes des sciences et des arts*, nouvelle édition revû, corrigé, & considérablement augmentée par M. Brutel de la Riviere, 4 voll., chez Pierre Husson etc, La Haye 1727, t. II, voce *Entousiaste*. Questo sintagma è tanto più importante in quanto Voltaire in altre opere lo contrapporrà esplicitamente al deismo.

¹¹⁴ Cfr. B. PASCAL, *OC*, vol. I, p. 969.

¹¹⁵ Cfr. Best.D2519. Qui Voltaire, per avvalorare la tesi della follia di Pascal, cita un passo di Leibniz che Sainte-Beuve ritiene essere stato piegato da Voltaire ai propri scopi (su quest'ultimo punto cfr. C.-A. SAINTE-BEUVE, *Port Royal*, cit., vol. II, pp. 329-330).

in una follia che pregiudicava la sensatezza del contenuto delle sue *Pensées*¹¹⁶. L'incontro di Pascal con i testi di Giansenio, Saint-Cyran e Arnauld lo aveva trasformato in un fanatico seguace del giansenismo, in un misantropo che per troppo amore di Dio maltrattava la sorella rifiutando ogni legame affettivo, sia personale che sociale¹¹⁷. Pascal ha rinnegato il piacere, praticando una virtù e una religione che non possono che provocare l'odio e la riprovazione degli altri esseri umani. Solo un Dio intransigente, misterioso e dispotico come quello dei giansenisti — un Dio che presentava per Voltaire molti tratti in comune con quello altrettanto tiranno di Calvino — potrebbe esigere dall'uomo la rinuncia ad ogni piacere, costringendolo a vivere con il terrore della morte e nel perenne dubbio sulla propria salvezza. All'inizio del quinto dei *Discours en vers sur l'homme*, quello non a caso intitolato *Sur la nature du plaisir*, Voltaire aveva scritto:

Jusqu'à quand verrons-nous ce rêveur fanatique
Fermer le ciel au monde, et d'un ton despotique
Damnant le genre humain, qu'il prétend convertir,
Nous prêcher la vertu pour la faire haïr?
Sur les pas de Calvin, ce fou sombre et sévère,
Croit que Dieu, comme lui, n'agit qu'avec colère.
Je crois voir d'un tyran le ministre abhorré,
D'esclaves qu'il a faits tristement entouré,
Dictant d'un air hideux ses volontés sinistres.
Je cherche un roi plus doux, et de plus doux ministres.
Timon se croit parfait, depuis qu'il n'aime rien.
Il faut que l'on soit homme afin d'être chrétien¹¹⁸.

La figura di Pascal ha sempre rappresentato per Voltaire il simbolo di tutto ciò che egli detestava e considerava dannoso per gli uomini: ai suoi occhi egli era il patriarca del fanatismo religioso, imbevuto di letture religiose colpevoli di rendere odiosa la virtù e la religione stessa confinando l'uomo in una posizione di assoluta necessità e precarietà soteriologica.

E nondimeno, l'ossessione di Voltaire nei confronti della complessa personalità di Pascal non si spiega solo in termini di repulsione, ma anche, crediamo, di fascinazione. Ma da cosa fu veramente attratto Voltaire? Forse la risposta a questa domanda è duplice, e ha a che fare con la *modernità* di Pascal e con le *affinità* tra lui e Voltaire.

¹¹⁶ VOLTAIRE, *OCV*, t. 62, *Le philosophe ignorant*, p. 65.

¹¹⁷ VOLTAIRE, *OCV*, t. 6B, *Lettres philosophiques, Sur les Pensées de Pascal*, p. 270, *Remarque X* e relativa variante testuale.

¹¹⁸ ID, *OCV*, t. 17, *Discours en vers sur l'homme*, V, *Sur la nature du plaisir*, vv. 1-10. Prima del 1750 al posto di 'Timon' si trovava scritto 'Pascal'.

La modernità di Pascal è stata fatta, direttamente o indirettamente, oggetto di studio da parte di diversi critici¹¹⁹. Anche Philippe Sellier ha dedicato pagine interessanti a questo tema¹²⁰, sottolineando come fosse *in primis* l'intero movimento culturale sotteso a Port-Royal a declinarsi secondo tendenze che, tanto nel XVII secolo quanto oggi, potevano e possono essere considerate avanguardistiche¹²¹. La stessa fedeltà di Port-Royal alla dottrina di Sant'Agostino, lungi dall'essere un fattore di ancoramento al passato, si prospettava come un innovativo superamento delle tesi di Aristotele a favore di quelle recentemente divulgate da Descartes. Privilegiare la teologia del vescovo di Ippona comportava ulteriori conseguenze, anch'esse decisamente moderne, come ad esempio l'adozione di uno stile letterario — di cui lo stesso Pascal farà ampio uso — in grado di coniugare, sull'esempio proprio della retorica agostiniana, la chiarezza espositiva con l'eleganza stilistica. La lingua francese, rompendo anche qui con la tradizione, andava a sostituire quella latina nell'insegnamento delle *Petites Écoles* (il collegio dei giansenisti), e veniva impiegata in maniera esteticamente innovativa nelle traduzioni di testi antichi, di cui quella della cosiddetta *Bibbia di Port-Royal* rappresenta ancora oggi la massima espressione per bellezza e fluidità stilistiche¹²².

Pascal trovava in questo contesto la sua perfetta collocazione. L'arditezza di alcune sue scelte linguistiche, ad esempio, risentiva in maniera del tutto innovativa del ritmo delle conversazioni mondane e della meditazione su testi 'pagani' prestigiosi come quelli di Epitteto, Montaigne e Cervantès. Anche la forma espositiva delle *Provinciales* si sposava perfettamente con l'intento, perfettamente raggiunto, di rendere fruibili al grande pubblico le complicate e cavillose disquisizioni dei teologi. Lo stile letterario di Pascal, decisamente anti-ciceroniano e ispirato a quello di Montaigne¹²³, si caratterizzava per la sua forma breve e spezzettata, nonché per l'utilizzo sapiente di espedienti retorici in grado di attrarre e sedurre, ancora oggi, il lettore. Se questo procedimento non stonava affatto in un'opera letteraria come le *Provinciales*, ben diverso è il caso delle *Pensées*. Il testo che Voltaire aveva sottomano, pur se alterato dagli interventi del comitato editoriale di Port-Royal, era ancora parzialmente in grado di rivelare i suoi aspetti innovativi. Il ricorso di Pascal ad una spietata analisi della condizione dell'uomo nel mondo, ispirata, a volte parola per parola, a quella di

¹¹⁹ C. CIANCIO, U. PERONE, *Cartesio o Pascal? Un dialogo sulla modernità*, Rosenberg & Sellier, Torino 1995; H. BOUCHILOUX, *Descartes et Pascal: deux versions de l'avènement de la modernité*, in *Regards sur le passé dans l'Europe des XVIe et XVIIe siècles*, actes du colloque organisé par l'Université de Nancy II (14 au 16 décembre 1995), Peter Lang, Berne 1997, pp. 153-163; L. GOLDMANN, *Le Dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les "Pensées" de Pascal et dans le théâtre de Racine*, Gallimard, Paris 1959, p. 192; L.G. CROCKER, *Nature and Culture. Ethical Thought in the French Enlightenment*, John Hopkins Press, Baltimore 1963, p. 341; G. Lissa, *Pascal interprete di Cartesio e di Montaigne*, in *Percorsi del Moderno*, Rubbettino, Catanzaro 2002, pp. 13-69.

¹²⁰ P. SELLIER, *Vers un nouveau Port-Royal*, in *Port-Royal et la littérature*, cit., vol. I, pp. 19-28.

¹²¹ La modernità degli scrittori di Port-Royal era stata messa in luce anche da d'Alembert nel suo *Discours préliminaire* all'*Encyclopédie* (1751).

¹²² Su questo punto cfr. anche J.-C. PELLAT, *Modernité orthographique de Port-Royal*, in *Pascal/ New Trends in Port-Royal Studies*, Actes du 33^e congrès de la North American Society for Seventeenth-Century French Literature, Arizona State University, May 2001, t. I, pp. 111-123.

¹²³ Cfr. J. MESNARD, *Montaigne maître à écrire de Pascal*, in *La culture du XVII^e siècle*, Puf, Paris 1992 cit., pp. 74-94.

Charron¹²⁴, seppur depotenziata linguisticamente e decontestualizzata dai primi editori, non poteva non sorprendere il lettore settecentesco. Con disincantata lucidità Pascal aveva dipinto l'assurdità dell'esistenza umana e la sua mancanza di senso con toni che, come giustamente ha messo in luce Antony McKenna, colpiscono per la loro modernità in quanto sembrano anticipare tematiche che saranno sviluppate tre secoli dopo da Jean-Paul Sartre e Samuel Beckett¹²⁵. La sensazione dell'orribile spaesamento di cui l'uomo fa esperienza nel mondo, la naufragante consapevolezza della mancanza di stabilità (morale, razionale e persino biologica), erano da Pascal, attento lettore degli *Essais* di Montaigne¹²⁶ — «le livre de M. Pascal», secondo Port-Royal¹²⁷ —, sviscerate senza veli o attenuazioni. L'inquietudine veniva considerata da Pascal come lo stato emotivo naturale dell'essere umano e sfruttata in vista della conversione apologetica¹²⁸. In generale è possibile constatare come nelle *Pensées* Pascal avesse abbandonato ogni approccio alla materia troppo speculativo, lasciando piuttosto che a guidare la sua indagine fosse un'esperienza originata da esigenze reali, concrete, di vita vissuta¹²⁹. L'intimità del *dialogo* cui Pascal sembrava invitare il lettore rimane sopita nell'edizione di Port-Royal, ma non completamente perduta. Pascal parla, *ci* parla¹³⁰: il confronto con l'incredulo¹³¹ che intendeva convertire era attuato ponendosi sul suo stesso piano, condividendone cioè la visione del mondo, a differenza di quanto avveniva con la maggior parte delle opere apologetiche del XVII secolo, maggiormente interessate a ridicolizzare le convinzioni del libertino piuttosto che ad assumerle per meglio dimostrare la validità del cristianesimo¹³².

Tutto l'uomo Pascal si riversava nei frammenti superstiti della sua opera incompiuta, connotando quest'ultima di caratteristiche uniche e irripetibili perché, appunto, originate dalle esperienze di vita del loro autore, dalle sue esigenze più intime. Ma c'è di più. Come è stato da tempo notato, l'utilizzo

¹²⁴ Cfr. ad esempio P. CHARRON, *De la Sagesse, livres trois*, par Simon Millanges, Bordeaux 1601, pp. 11-62. Sull'influenza di Charron su Pascal cfr. J. ORCIBAL, *Le fragment "Infini-Rien" et ses sources*, in *Pascal, l'homme et l'œuvre*, Cahiers de Royaumont, Minuit, Paris, 1956, p.159-195.

¹²⁵ A. MCKENNA, *Pascal et son libertin*, Classiques Garnier, Paris 2017, pp. 18-19.

¹²⁶ L'influenza di Montaigne su Pascal, come ha ben messo in luce in un suo studio ormai classico Bernard Croquette, non era limitata a reminiscenze nelle *Pensées* ma abbracciava altre opere di Pascal, e soprattutto non si esauriva, come si credeva un tempo, alla sola *Apologie de Raymond Sebond*, ma si estendeva agli interi *Essais* in maniera tanto capillare da non poter essere, per ammissione dello stesso Croquette, esaurientemente rilevata in tutte le sue sfumature (cfr. B. CROQUETTE, *Pascal et Montaigne*, Droz, Genève 1974).

¹²⁷ Prendo questa citazione da A. MCKENNA, *Entre Descartes et Gassendi*, cit., p. 170.

¹²⁸ A. DECLOS, *L'inquiétude dans les Pensées de Pascal*, «Revue de Métaphysique et de Morale», n.2 (2013), pp. 167-184.

¹²⁹ G. DELAUNAY, *Blaise Pascal en quête d'une apologétique renouvelée*, EME éditions, Paris 2017, pp. 51-56.

¹³⁰ P. VIALLANEIX, *La parole de Pascal*, in *Les «Pensées» de Pascal ont trois cents ans*, cit., pp. 135-139.

¹³¹ Pascal non dialogava solo con il libertino. La sua Apologia intendeva confutare, più in generale, le resistenze degli increduli, una categoria sotto la quale possono essere compresi anche atei, deisti, musulmani, cinesi, epicurei *à la* Des Barreaux ed eterodossi *à la* La Peyrère. L'incredulo cui si rivolgeva Pascal aveva in generale le caratteristiche dei reali interlocutori che Pascal poteva aver incontrato in vita e con i quali aveva magari intavolato, soprattutto negli anni giovanili e durante il periodo mondano, delle discussioni. Cfr. R. PINTARD, *Pascal et les libertins*, in *Pascal présent (1662-1962)*, cit., pp. 107-130; D. WETSEL, *Pascal and disbelief. Catechesis and Conversion in the Pensées*, The Catholic University of America Press, Washington 1994.

¹³² J.F. BOITANO, *The Polemics of Libertine Conversion in Pascal's Pensées. A Dialectic of rational and Occult Libertine Beliefs*, Gunter Narr Verlag Tübingen, Tübingen 2002, pp. 215-219.

della scienza, della matematica e delle peculiari caratteristiche psicologiche dell'uomo all'interno del progetto apologetico, nel quale la razionalità dello scienziato era in equilibrio con la sottomissione ai misteri della fede, rendevano le *Pensées* un'opera moderna e, sotto certi aspetti, appartenente al secolo di Voltaire¹³³. Jean Mesnard si è spinto oltre, affermando che Pascal si dimostrava essere addirittura più moderno di Voltaire per l'importanza che nelle *Pensées* era accordata al non-razionale, per il tenore esistenzialista di alcune riflessioni, per l'utilizzo di un procedimento argomentativo dialettico, per il ricorso al simbolismo e per una certa capacità riflessiva meta-filosofica; laddove invece Voltaire appare più vicino alla nostra sensibilità per il rifiuto (teorico e pratico) della trascendenza, per la preferenza accordata alla biologia rispetto alla matematica e l'idea che il benessere dell'uomo sia realizzabile dall'uomo stesso in accordo con la natura¹³⁴.

Anche il tema della sotterranea — e chissà fino a che punto consapevole — affinità di pensiero e di sensibilità tra Pascal e Voltaire è stata messa in luce da alcuni interessanti studi. Si tratta di una questione apparentemente sorprendente: qualsiasi lettore delle *Remarques* può rendersi conto che Voltaire e Pascal parlano due linguaggi radicalmente differenti. Come vedremo meglio nel paragrafo successivo, l'incomunicabilità tra di loro risiede soprattutto nel fatto che se Pascal ha impiegato una lingua *teologica* — un linguaggio 'concentrico', che ritorna ritmicamente e quasi ipnoticamente su se stesso, e che non solo risente dello stile delle Sacre Scritture¹³⁵, ma è imbevuto e si alimenta di categorie appartenenti alla teologia agostiniana in base alle quali interpretare la realtà¹³⁶ —, Voltaire ha utilizzato una lingua che potremmo definire *storica* e *umana*, capace di interpretare l'uomo e il suo agire nel mondo mediante categorie che si richiamano ad una sfera il più possibile aderente alla

¹³³ J. PRIGENT, *Pascal: pyrrhonien, géomètre, chrétien*, in *Pascal présent (1662-1962)*, cit., pp. 59-76; H. BROWN, *Pascal philosophe*, *SVEC* 55 (1967), pp. 309-320. Non bisogna comunque dimenticare che se da una parte le *Pensées* si confrontavano in maniera positiva con le nuove acquisizioni della scienza (cfr. P. ROSSI, *La nascita della scienza moderna in Europa*, Laterza & Figli, Roma-Bari 1997, rist. Laterza, Roma Bari 2011, p. 185), è anche vero che Pascal non aveva ricavato nessuno spunto di riflessione produttivo dalle tesi (da lui conosciute) di Isaac La Peyrère (1596-1676), il quale nel suo *Systema theologicum* aveva criticato aspramente le concezioni del mondo desumibili dalla Genesi, da lui messe a confronto con le nuove concezioni del mondo che andavano in quel momento formandosi: a riguardo cfr. D. WETSEL, *Pascal and disbelief*, cit., pp. 131-176.

¹³⁴ J. MESNARD, *Voltaire et Pascal*, in *La culture du XVII^e siècle*, cit., p. 599.

¹³⁵ Cfr. soprattutto, J. LHERMET, *Pascal et la Bible*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1930; R. MEYNET, *Pascal et la rhétorique biblique* (si tratta di una conferenza mai pubblicata. Ringrazio il Professor Simone D'Agostino per avermene gentilmente fornito il testo); P. SELLIER, *Rhétorique et apologie: "Dieu parle bien de Dieu"*, in *Port-Royal et la littérature*, cit., 117-126; S. D'AGOSTINO, R. MEYNET, «Pascal entre paix et vérité. Analyse rhétorico-biblique et historico-herméneutique du fr. L974/S771 des *Pensées*», «Gregorianum» 97/2 (2016), pp. 377-398.

¹³⁶ Nonostante i fondamentali ed eruditi contributi di Philippe Sellier, l'importanza di Sant'Agostino nell'opera di Pascal è stata ridimensionata dall'ardita interpretazione proposta da Vincent Carraud. Nel suo *Pascal: des connaissances naturelles à l'étude de l'homme*, Vrin, Paris 2007, questi ha per esempio affermato che «la présence de saint Augustin dans les *Pensées* n'est ni foncière ni fondamentale» (p. 65), che «Pascal n'est pas parti pour autant d'un fonds agostinien, et n'a jamais pensé en agostinien» (p. 66), e che «les traits d'anti-agostinisme de Pascal sont nombreux» (p. 68). L'interpretazione di Carraud si fonda essenzialmente su due punti: la scarsità di riferimenti di Pascal al *De Civitate Dei* e «l'étonnante comparaison du *je pense donc je suis* de Descartes et de celui de saint Augustin» (p. 77). Philippe Sellier ha preso atto dell'interpretazione di Carraud in un articolo del 2008 (P. SELLIER, *Le Saint Augustin de Pascal*, «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», Anno XLIV, n. 2 (2008), pp. 359-371), nel quale ha rivendicato le sue tesi già espresse nel 1970.

realtà terrena. E tuttavia non si può fare a meno di notare una sensibilità comune tra i due avversari¹³⁷. Se è possibile affermare che Voltaire, in linea con una tendenza tipica di tutto il XVIII secolo, contribuì a diffondere l'immagine di un Pascal malato nel corpo e nella mente, è altresì vero, come ha scritto Jean Ehrard, che «on découvre [...] entre l'auteur des *Lettres philosophiques* et l'homme de Pascal, sinon Pascal lui-même, plus d'une affinité»¹³⁸. Anche René Pomeau ha ben messo in luce questo punto affermando che Voltaire «[...] continuera à réfuter Pascal, en toute occasion; mais, quand il l'oubliera, il lui arrivera de parler comme lui»¹³⁹. Tanto Pascal quanto Voltaire, ci sembra, hanno fatto esperienza della tragicità dell'esistenza umana. Voltaire, come Pascal da sempre ossessionato dalla morte, nei suoi non rari momenti di sconforto impiegherà, soprattutto nella corrispondenza, un linguaggio chiaramente debitore di quello pascaliano e contro il quale a suo tempo si era battuto¹⁴⁰. L'utilizzo di talune espressioni prese a prestito dal suo avversario si farà sempre più massiccio da un certo periodo in poi della vita di Voltaire, il quale, avendo precocemente preso atto di quanto il suo messaggio contro ogni forma di fanatismo e a favore della libertà razionale dell'uomo fosse di difficile applicazione pratica¹⁴¹, tenderà ad abbandonarsi sempre più spesso ad una disillusione velata da un certo pessimismo, come esemplarmente testimoniato dal *Candide*.

Rimane il fatto che di fronte alla constatazione della tragicità dell'esistenza umana Pascal e Voltaire hanno offerto due risposte molto differenti. Pascal ne ha fornita una, anche qui, di carattere teologico: solo Dio salva l'uomo, secondo criteri svincolati dall'agire umano; per Voltaire, invece, l'uomo è come non poteva non essere all'interno dell'ordine della natura, e pertanto non deve compiangere la propria sorte ma sforzarsi di vivere felicemente e pacificamente, senza attendere una redenzione di cui non ha bisogno. All'uomo, ci dice Voltaire, non serve il Dio di Pascal, perché il Dio di Pascal non esiste: la ragione lo pretende, il buon senso lo richiede. Se l'uomo ha bisogno di un Dio, questo sarà per Voltaire quello della religione naturale, unico per tutti gli uomini e in tutti i luoghi della terra, Padre che non richiede ai suoi figli nessun sacrificio ma solo di praticare la virtù: l'esistenza di questo Dio, non sempre così distante da quello cristiano come si sarebbe portati a

¹³⁷ Cfr. ad esempio A. BAKER, *Une considération de Pascal et Voltaire*, «Romance Notes», vol. 13, n. 1 (autumn, 1971), pp. 124-129. Per una diversa interpretazione cfr. F. ALESSIO, *Voltaire e Pascal*, «Giornale di Metafisica», VII, 1952, p. 116.

¹³⁸ J. EHRARD, *Pascal au siècle des lumières*, in *Pascal présent (1662-1962)*, cit., p. 239.

¹³⁹ R. POMEAU, *La religion de Voltaire*, cit., p. 238. Essendo impossibile (per René Pomeau come per chiunque) elencare gli innumerevoli riferimenti, impliciti ed espliciti, sparse nelle opere di Voltaire, ci limitiamo a segnalare la sua opera *Il faut prendre un parti* (1772) in VOLTAIRE, *OCV*, t. 74B, pp. 11-65, in cui gli echi del linguaggio pascaliano sono particolarmente evidenti.

¹⁴⁰ Ad esempio, Voltaire utilizzerà più di una volta l'immagine di pascaliana memoria degli uomini immaginati come condannati a morte: cfr. H.T. MASON, *Pierre Bayle and Voltaire*, cit., p. 61, nota 6. Per l'ossessione di Voltaire per la morte cfr. la voce *Mort* del *Dictionnaire général de Voltaire*, cit. pp. 844-846.

¹⁴¹ Cfr. Best.D637 (26 luglio 1733): «O mentes hominum! o quantum est in rebus inane! Et moi plus *inanis* cent fois que tout cela d'avoir hasardé le repos de ma vie pour la frivole satisfaction de dire des vérités à des hommes qui n'en sont pas dignes!»

credere¹⁴², è dimostrata dalla ragione ed è il postulato necessario ad orientare la vita sociale¹⁴³. Un Dio in stretta comunione con l'uomo come quello vagheggiato da Pascal è per Voltaire una puerile contraddizione, ed egli non si stancherà di ripeterlo fino alla fine dei suoi giorni¹⁴⁴.

Fronteggiando per la prima volta il *misanthrope sublime* nelle *Remarques* del 1734, Voltaire dà inizio alla sua battaglia filosofica, non certo priva di contraddizioni¹⁴⁵, in favore degli uomini contro i pericoli di un cristianesimo che, sotto l'egida di Pascal, era tornato a parlare una lingua cui egli credeva che il XVIII secolo non dovesse più prestare ascolto¹⁴⁶.

2.4 Razionalizzazione dell'uomo e affrancamento dal teologico: l'Anti-Pascal di Voltaire come percorso filosofico verso un'idea di modernità

Ainsi s'avance vers le Goliath chrétien ce
David gringalet armé de la fronde du bon
sense.

F. Mauriac, *Voltaire contre Pascal*

Je dis alors à Pascal: Mon grand homme, êtes-vous fou?
Voltaire, *Remarque* del 1778

L'homme doit s'applaudir d'être frivole:
s'il ne l'était pas, il sécherait de douleur en
pensant qu'il est né pour un jour, entre deux
éternités, et pour souffrir onze heures au moins sur
douze.

Voltaire, *Mélanges littéraires*

En somme, Voltaire reste attaché au
simple *bon sens*. [...] Bon sens parfois un peu

¹⁴² Per una suggestiva analisi della permanenza di tratti cristiani nel Dio di Voltaire cfr. G. FICHERA, *Il deismo critico di Voltaire. Il Dio della ragione dal volto cristiano*, C.U.E.C.M., Catania 1993.

¹⁴³ Cfr. J. DEPRUN, *Philosophies et problématique des Lumières. Voltaire, Diderot*, in *Histoire de la philosophie*, cit., vol. 2, p. 689.

¹⁴⁴ Cfr. VOLTAIRE, *OCV*, t. 43, *Questions sur l'Encyclopédie* (VIII), voce *Providence*, pp. 32-36.

¹⁴⁵ L'opposizione di Voltaire al giansenismo durerà tutta la vita, e nondimeno conoscerà delle (opportunistiche) attenuazioni quando si tratterà di denunciare le credenze superstiziose del popolo (che il giansenismo, col suo rigorismo religioso, condannava), arrivando a inserirne i capifila (Pascal, Arnauld, Nicole) all'interno del trionfale percorso delle *Lumières* (cfr. M. COTTRET, *Jansénismes et Lumières*, cit., pp. 36-40).

¹⁴⁶ Non condividiamo le parole di François Mauriac, frutto di una evidente lettura a posteriori, il quale affermava che già a partire dalle *Remarques* del 1734 Voltaire ha inteso opporsi all'*Infâme* (cfr. F. MAURIAC, *Voltaire contre Pascal*, *Les Nouvelles littéraires*, II (1923), n. 36, p. 2).

court, mais dont on ne peut méconnaître les vertus.

J. Mesnard, *Voltaire et Pascal*

Se si vuole credere alla assoluta buona fede di Voltaire, il che crea sempre qualche problema¹⁴⁷, il motivo che lo avrebbe spinto a prendere la penna contro Pascal è quello dichiarato all'inizio della venticinquesima *Lettre philosophique*:

Je respecte le génie et l'éloquence de Pascal; mais plus je les respecte, plus je suis persuadé, qu'il aurait lui-même corrigé beaucoup de ces pensées qu'il avait jetées au hasard sur le papier, pour les examiner ensuite: et c'est en admirant son génie que je combats quelques-unes de ses idées.

Il me paraît qu'en général l'esprit dans lequel M. Pascal écrivit ces pensées était de montrer l'homme dans un jour odieux. Il s'acharne à nous peindre tous méchants et malheureux: il écrit contre la nature humaine à peu près comme il écrivait contre les jésuites: il impute à l'essence de notre nature ce qui n'appartient qu'à certains hommes: il dit éloquemment des injures au genre humain. J'ose prendre le parti de l'humanité contre ce misantrope sublime: j'ose assurer que nous ne sommes ni si méchants ni si malheureux qu'il le dit: je suis de plus très persuadé que s'il avait suivi dans le livre qu'il méditait, le dessein qui paraît dans ses pensées, il aurait fait un livre plein de paralogismes éloquents, & de faussetés admirablement déduites¹⁴⁸.

A detta di Voltaire, Pascal ha esagerato: accecato dalla sua visione del mondo pregiudicata da idee religiose false e indegne della religione stessa, egli ha finito col dipingere l'essere umano a tinte fosche, descrivendo tutti gli uomini come criminali. A ben vedere, ci dice Voltaire, si tratta anche di difendere Pascal da se stesso: se egli avesse avuto modo di rivedere i frammenti da lui scritti di getto, di certo ne avrebbe soppressi un gran numero. In realtà, un occhio anche solo minimamente allenato all'argomentazione voltairiana capisce perfettamente che c'è qualcosa di più serio e di meno altruistico nelle parole di Voltaire¹⁴⁹. L'attacco a Pascal è frontale, diretto: sono due visioni differenti del problema dell'esistenza umana che vengono a contrapporsi.

Nell'accingerci ad analizzare l'Anti-Pascal terremo a mente due preziose indicazioni di Andrew Morehouse e Jerolyn Scull. Il primo ci ricorda di porci su di un piano equidistante tanto da Voltaire

¹⁴⁷ Cfr. A. DELATTRE, *Voltaire l'impétueux*, Mercure de France, Paris 1957, p. 42.

¹⁴⁸ VOLTAIRE, *OCV*, t. 6B, *Lettres philosophiques, Sur les Pensées de Pascal*, pp. 252-253.

¹⁴⁹ Di ciò che nascondevano le parole di Voltaire si accorgerà benissimo David-Renaud Boullier in un passo della *Défense de Pascal* che analizzeremo in seguito ma che è bene evidenziare già da ora: «On reconnoit là-dessous une tout autre vue que celle de relever de simples inadvertances. En attaquant les *Pensées* de Pascal, on attaque les fondamens du grand Ouvrage qu'il méditoit, & que l'Eglise Chrétienne ne sauroit assez regretter» (cfr. D.-R. BOULLIER, *Lettres sur les vrais principes de la religion*, cit., vol. 2, p. 199).

quanto da Pascal, evitando di schierarci per l'uno o per l'altro come se si trattasse di rinvenire un vincitore in uno scontro all'ultimo sangue¹⁵⁰; il secondo pone giustamente l'accento sulla complessità di un'analisi dell'Anti-Pascal, in quanto spesso chi si è occupato di questa controversia lo ha fatto portandosi dietro i propri pregiudizi di studioso¹⁵¹. Da parte nostra, ci sentiamo di garantire fin d'ora che ci è estranea qualsiasi tipo di 'faziosità', e che ci asterremo, a differenza di altri¹⁵², da valutazioni perentorie.

Per comodità suddivideremo l'analisi dell'Anti-Pascal in quattro sezioni nelle quali la critica di Voltaire può essere convenientemente sussunta: a) *la natura dell'uomo: duplicità e unità*; b) *la condizione dell'uomo nel mondo*; c) *Antico e Nuovo Testamento*; d) *Deus absconditus e deismo*. Essendo quella di Voltaire una riflessione dilazionata in un ampio lasso di tempo, una suddivisione in sezioni tematiche potrà riuscire a rendere meglio conto delle variazioni e oscillazioni della sua filosofia. Non ci sfuggono i limiti di questo metodo, che inevitabilmente lascerà fuori qualche *Remarques* — senza contare il fatto che la stessa operazione di sussunzione sotto una determinata sezione è legata a criteri interpretativi soggettivi. E nondimeno questo metodo ci è sembrato il migliore al fine di presentare il nucleo principale e di maggiore spessore filosofico delle obiezioni di Voltaire. Non a tutte le sue *Remarques*, infatti, può essere attribuita la stessa importanza: in primo luogo perché alcune assomigliano più a semplici annotazioni polemiche che a riflessioni ponderate, e in secondo luogo perché appare chiaro che alcune di esse — ad esempio quelle sulle scarse doti poetiche di Pascal — non hanno alcuna rilevanza filosofica e oggi non interessano più a nessuno. Detto ciò, non ci resta che sperare che i meriti di questo metodo superino i suoi difetti.

a) *La natura dell'uomo: duplicità e unità*

Le numerose *pensées* criticate da Voltaire relative alla duplice natura dell'uomo trovano la loro origine in un preciso contesto teologico familiare a Pascal fin dai tempi della prima conversione (1646). A quell'epoca Pascal, come abbiamo avuto modo di vedere, era entrato in contatto con gli scritti di Saint-Cyran, Arnauld e soprattutto Giansenio. È da quest'ultimo in particolare che Pascal prende in prestito la teoria dei due stati (*états*), termine che designa, agostinianamente, la natura umana prima e dopo il peccato originale¹⁵³. L'uomo per Pascal non è un essere semplice, ma porta in

¹⁵⁰ A.R. MOREHOUSE, *A few remarks on one or two aspects of the Pascal-Voltaire controversy*, in *Essays in honor of Albert Feuillerat*, Yale Romanic Studies XXII, Yale University Press, New Haven 1943, p. 161.

¹⁵¹ J. SCULL, *Voltaire's reading of Pascal*, cit. p. 19.

¹⁵² Cfr. ad esempio G. LANSON, *Voltaire*, cit., p. 50.

¹⁵³ Uno dei libri che Pascal ebbe modo di leggere in quel periodo fu C. JANSENIUS, *Discours de la réformation de l'homme intérieur*, chez la veuve Iean Camusat, Paris 1642, in cui troviamo scritto a p. 7: «De sorte qu'ainsi que les arbres que l'on plie avec grand effort, se remettent avec d'autant plus de violence dans leur estat naturel, aussi-tost que la main qui les tenoit les laisse aller: de mesme en un sense contraire, depuis que la nature humaine a esté corrompue, & comme

sé i segni di due nature differenti: la prima è quella adamitica e prelapsa, perduta in seguito al peccato originale, la seconda è quella successiva al peccato di Adamo, dominata dalla corporeità e dall'automatismo della *machine*. Un esame dei testi ci permetterà di constatare come Pascal abbia cominciato a meditare sulla duplicità della natura umana ben prima di mettere mano al progetto di un'Apologia della religione cristiana. La breve disamina che ora proporremo ci consentirà altresì di chiarire meglio ciò che nelle *Pensées* si trova spesso solo abbozzato.

Già in una lettera del 1° aprile 1648 scritta insieme a sua sorella Jacqueline, Pascal aveva dipinto in questo modo la natura umana:

Car, comme nos péchés nous retiennent enveloppés parmi les choses corporelles et terrestres, et qu'elles ne sont pas seulement la peine de nos péchés, mais encore l'occasion d'en faire de nouveaux et la cause des premiers, il faut que nous nous servions de lieu même où nous sommes tombés pour nous relever de notre chute. C'est pourquoi nous devons bien ménager l'avantage que la bonté de Dieu nous donne de nous laisser toujours devant les yeux une image des biens que nous avons perdus, et de nous environner, dans la captivité même où sa justice nous a réduits, de tant d'objets qui nous servent d'une leçon continuellement présente¹⁵⁴.

Il passo appena citato ci dice che i peccati tengono l'uomo avviluppato alle cose corporali appartenenti al mondo, che l'uomo è caduto da uno stato di grazia e deve sfruttare la situazione in cui si trova per tentare di risollevarsi. La bontà di Dio, che pure potrebbe giustamente abbandonare l'uomo peccatore nella situazione in cui si trova, ci lascia però intravedere, attraverso le sbarre invisibili del carcere che chiamiamo mondo, i beni che abbiamo perduto.

Tre anni dopo, in occasione della morte del padre Étienne, Pascal scriverà una lettera di consolazione ai familiari. Il tema del lutto viene subito da lui convertito in uno spunto per una riflessione sulla condizione dell'uomo a seguito del peccato originale. In quest'ottica la morte viene letta non come un fatto naturale — questa è per Pascal l'opinione dei pagani —, bensì come una conseguenza della caduta del primo uomo¹⁵⁵. Tutto ciò che si trova nell'uomo è abominio, avendo tutti peccato in Adamo¹⁵⁶. Con la morte l'uomo lascia la vita ricongiungendosi a Dio: la morte riscatta e libera dal peccato il cristiano, il cui corpo, «charogne infecte», sarebbe altrimenti condannato ad una inevitabile corruzione¹⁵⁷. Per dominare l'orrore della morte occorre secondo Pascal capirne bene

courbée par le péché, elle ne peut plus estre radressée que par une force estreme; & aussi tost qu'on la laisse à elle mesme, & qu'on la abandonne, elle se precipite par son propre poids dans le vice de son origine». Sul rapporto tra Pascal e Sant'Agostino in merito ai due stati/nature dell'uomo cfr. P. SELIER, *Pascal et Saint Augustin*, cit. pp. 236-256.

¹⁵⁴ B. PASCAL, *OC*, vol. II, p. 582.

¹⁵⁵ *Ivi*, p. 853.

¹⁵⁶ *Ivi*, p. 854.

¹⁵⁷ *Ivi*, p. 856.

l'origine. Egli dichiara di aver trovato in «deux très grands et très saints personnages»¹⁵⁸ la spiegazione dell'origine di tutti i vizi e di tutti i peccati, che risiede, ancora una volta, nel peccato di Adamo. Nello stato prelapso l'uomo era in grado di amare se stesso senza peccato, laddove in seguito alla Caduta egli ha perduto quella capacità amando se stesso invece che Dio. Inoltre, se Adamo poteva ben considerare orribile la morte in quanto essa poneva termine ad una vita in comunione con Dio, l'uomo peccatore dovrebbe invece benedirlo, perché lo libera dal peccato¹⁵⁹.

Anche nel famoso *Entretien avec M. de Sacy* (1655) Pascal avrebbe ribadito, esponendo i difetti delle riflessioni filosofiche di Epitteto e Montaigne, la complessità metafisica dell'essere umano:

Il me semble que la source des erreurs de ces deux sectes est de n'avoir pas su que l'état de l'homme à présent diffère de celui de sa création, de sorte que l'un, remarquant quelques traces de sa première grandeur et ignorant sa corruption, a traité la nature comme saine et sans besoin de réparateur, ce qui le mène au comble de la superbe; au lieu que l'autre, éprouvant la misère présente et ignorant la première dignité, traite la nature comme nécessairement infirme et irréparable, ce qui le précipite dans le désespoir d'arriver à un véritable bien, et de là dans une extrême lâcheté¹⁶⁰.

Le filosofie di Epitteto e Montaigne, per certi versi apprezzate da Pascal, soffrono di due difetti speculari: la prima ha conosciuto ed esaltato la grandezza dell'uomo ignorandone la corruzione, mentre la seconda ha posto l'accento sulle miserie dell'uomo dimenticando la sua grandezza. Da qui la superiorità della religione cristiana espressa nella «vérité de l'Évangile»:

C'est elle [la verità del Vangelo] qui accorde les contrariétés par un art tout divin, et, unissant tout ce qui est de vrai et chassant tout ce qui est de faux, elle en fait une sagesse véritablement céleste où s'accordent ces opposés, qui étaient incompatibles dans ces doctrines humaines. Et la raison en est que ces sages du monde placent les contraires *dans un même sujet*; car l'un attribuait la grandeur à la nature et l'autre la faiblesse à cette même nature, ce qui ne pouvait subsister; au lieu que la foi nous apprend à les mettre *en des sujets différents*; tout ce qu'il y a d'infirmes appartenant à la nature, tout ce qu'il y a de puissants appartenant à la grâce. Voilà l'union étonnante et nouvelle qu'un Dieu seul pouvait enseigner, et que lui seul pouvait faire, et qui n'est qu'une image et qu'un effet de l'union ineffable de *deux natures* dans la seule personne d'un Homme-Dieu¹⁶¹.

Trattandosi di due dottrine filosofiche che, per quanto profonde, rimangono pur sempre il frutto di riflessioni umane, le filosofie di Epitteto e Montaigne non possono che condurre all'errore: è un

¹⁵⁸ Oltre evidentemente a Sant'Agostino bisogna pensare a Giansenio o San Prospero (*ivi*, p. 857, nota 1).

¹⁵⁹ *Ivi*, p. 858.

¹⁶⁰ *ID*, *OC*, vol. III, p. 152.

¹⁶¹ *Ivi*, p. 154 (corsivi miei).

errore, infatti, attribuire la grandezza e la miseria dell'uomo ad un'unica natura, laddove invece, ben diversamente, la religione cristiana insegna che la grandezza e la miseria appartengono a due nature o stati profondamente separati. L'unione delle insufficienti, carenti e discordanti dottrine di Epitteto e Montaigne è raggiunta per Pascal nel Vangelo, più precisamente in Gesù Cristo, Uomo-Dio e nuovo Adamo, riparatore della natura corrotta dal peccato.

L'altro grande testo precedente le *Pensées* in cui è delineata chiaramente la concezione delle due nature è l'insieme degli *Écrits sur la grâce* (1655-1656), in cui Pascal esponeva la teologia agostiniana. Paragonando la dottrina della predestinazione molinista e calvinista a quella agostiniana, egli ha modo di definire la portata e le conseguenze del peccato originale:

Pour commencer cet examen, il faut se remplir l'esprit de la grandeur du péché originel et la plaie qu'il a apportée au genre humain.

Il faut considérer combien l'état des hommes en leur création diffère de l'état des hommes après le péché. Les hommes en Adam au jour de leur création étaient justes, agréables à Dieu et soumis.

Les mêmes hommes en Adam après sa prévarication sont pécheurs, abominables et révoltés contre Dieu. Et le péché d'Adam transmis à toute sa postérité est si énorme qu'encore qu'on n'en puisse concevoir la grandeur, il suffit de dire qu'il a fallu, pour l'expier, qu'un Dieu se soit incarné et qu'il ait souffert jusqu'à la mort pour faire entendre la grandeur du mal en le mesurant à la grandeur du remède¹⁶².

E ancora:

Ils [i discepoli di sant'Agostino] considèrent deux états dans la nature humaine:

L'un est celui auquel elle a été créé dans Adam, saine, sans tache, juste et droite, sortant des mains de Dieu, duquel rien ne peut partir que pur, saint et parfait;

L'autre est l'état où elle a été réduite par le péché et la révolte du premier homme, et par lequel elle est devenue souillée, abominable et détestable aux yeux de Dieu.

Dans l'état d'innocence, Dieu ne pouvait avec justice damner aucun des hommes, Dieu ne pouvait même leur refuser les grâces suffisantes pour leur salut. Dans l'état de corruption, Dieu pouvait avec justice damner toute la masse entière; et ceux qui naissent encore aujourd'hui sans en être retirés par le baptême sont damnés et privés éternellement de la vision béatifique, ce qui est le plus grand des maux¹⁶³.

Il peccato di Adamo, trasmessosi a tutta la posterità, ha precipitato l'uomo nella miseria della sua condizione attuale, tanto che per riscattarlo c'è stato bisogno del sacrificio di un Dio fattosi uomo.

¹⁶² *Ivi*, p. 767.

¹⁶³ *Ivi*, p. 787.

La concezione pascaliana dell'essere umano che emerge dalle *Pensées* ruota attorno a questo punto della duplice natura umana. Pascal insiste costantemente sul mistero dell'uomo, questo *monstre incompréhensible* che non sembra trovare il suo preciso posto nella natura: «C'est une chose estrange, qu'il n'y a rien dans la nature qui n'ait esté capable de tenir la place de la fin & du bonheur de l'homme, astres, elemens, plantes, animaux, insectes, maladies, guerre, vices, crimes, &c. L'homme estant déchû de son estat naturel, il n'y a rien à quoy il n'ait esté capable de se porter. Depuis qu'il a perdu le vray bien, tout également peut luy paroistre tel, jusqu'à sa destruction propre, toute contraire qu'elle est à la raison & à la nature tout ensemble»¹⁶⁴. E ancora:

L'homme ne sçait à quel rang se mettre. Il est visiblement égaré, & sent en luy des restes d'un estat heureux, dont il est déchû, & qu'il ne peut retrouver. Il le cherche par tout avec inquietude & sans succes dans des ténèbres impenétrables. [...] Quelle chimere est-ce donc que l'homme? Quelle nouveauté, quel cahos, quel sujet de contradiction? Juge de toutes choses, imbecille ver de terre; dépositaire du vray, amas d'incertitude; gloire, & rebut de l'univers¹⁶⁵.

Per Voltaire le cose non stanno affatto così¹⁶⁶. Perché riservare all'uomo una posizione speciale all'interno della natura? Ben più saggio sarebbe inserirlo nel posto che in essa gli è stato assegnato:

Je vois qu'il vient au monde comme les autres animaux, que l'accouchement des mères est plus douloureux à mesure qu'elles sont plus délicates, que quelquefois des femmes et des animaux femelles meurent dans l'enfantement; qu'il y a quelquefois des enfans mal organisés qui vivent privés d'un ou deux sens, et de la faculté du raisonnement: que ceux qui sont le mieux organisés sont ceux qui ont les passions les plus vives, que l'amour de soi-même est égal chez tous les hommes, et qu'il leur est aussi nécessaire que les cinq sens.

E poco oltre prosegue: «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»¹⁶⁷.

Per Voltaire non esiste dunque alcuna contraddizione. Se l'uomo fosse perfetto sarebbe Dio; se la disposizione e composizione dei suoi organi fosse compromessa, l'intera sua struttura ne risentirebbe: «Nos diverses volontés ne sont point des contradictions dans la nature, et l'homme n'est point un sujet simple. Il est composé d'un nombre innombrable d'organes. Si un seul de ses organes est un peu altéré, il est nécessaire qu'il change toutes les impressions du cerveau, et que l'animal ait

¹⁶⁴ ID, *Pensées*, Desprez 1678, p. 163 (S181; B425).

¹⁶⁵ *Ivi*, pp. 166-168 (S19,164; B427,434).

¹⁶⁶ Nelle *Remarques* del 1778 liquiderà questo frammento in quattro parole: «Vrai discours de malade»; cfr. *Pensées de Pascal*, avec les notes de M. de Voltaire, 2 voll., [s.e.] Genève 1778, vol. 2, p. 128 (d'ora in poi *Pensées de Pascal*, Genève 1778); VOLTAIRE, *OCV*, t. 80A, *Éloge et Pensées de Pascal*, p. 219.

¹⁶⁷ VOLTAIRE, *OCV*, t. 6B, *Lettres philosophiques, Sur les Pensées de Pascal, Remarque III*, pp. 258-259.

de nouvelles pensées et de nouvelles volontés»¹⁶⁸. In questa *Remarque* è evidente il tentativo di Voltaire di smontare ad ogni costo l'argomentazione pascaliana: le argomentazioni, però, non sembrano del tutto convincenti:

Cette prétendue *duplicité* de l'homme est une idée aussi absurde que métaphysique. J'ameirais autant dire que le chien qui mord et qui caresse est double, que la poule qui a tant de soin de ses petits, et qui ensuite les abandonne jusqu'à les méconnaître est double, que la glace qui représente des objets différents, est double; que l'arbre qui est tantôt chargé, tantôt dépouillé de feuilles, est double. J'avoue que l'homme est inconcevable; mais tout le rest de la nature l'est aussi, et il n'y a pas plus de contradictions apparentes dans l'homme que dans tout le reste¹⁶⁹.

Pascal individuava una radice ultraterrena in grado di rendere ragione delle contraddizioni umane; per Voltaire, novello seguace di Locke, si trattava invece di riconoscere la nostra generale ignoranza delle leggi di natura, all'interno della quale l'uomo rappresenta solo una porzione indebitamente innalzata da Pascal al di sopra delle altre specie viventi. Da notare che nel passo citato poco sopra Voltaire impiega il termine *métaphysique* in tono palesemente polemico a significare un ambito del sapere nel quale, come non si stancherà di ripetere, non serve essere rigorosi nelle proprie deduzioni ma è sufficiente abbandonarsi alle proprie fantasticherie senza paura di poter essere contraddetti — o in cui, nella migliore delle ipotesi, bisogna saper procedere con estrema cautela¹⁷⁰. Questo ovviamente non significa che Voltaire disprezzasse la metafisica *tout court*: la stessa presenza di un *Traité de Métaphysique* tra le sue opere basta a dimostrarlo¹⁷¹. Egli scherniva però la presunzione delle sontuose costruzioni filosofiche come quella a suo avviso eretta da Descartes, alla quale preferiva le modeste congetture di Locke¹⁷² — non a caso da lui definito in una lettera a Thiriot del 3 ottobre 1758 «le seul métaphysicien raisonnable que je connaisse». L'approccio scettico di Voltaire nei confronti della metafisica è confermato dalla prima delle *Remarque* del 1734, nella quale citava un passo in cui Pascal affermava che la vera religione, ovvero il cristianesimo, è quella in grado di rendere conto delle contraddizioni dell'uomo e di mettere in luce tanto la sua miseria quanto la sua grandezza. Ecco la risposta di Voltaire:

¹⁶⁸ *Ivi*, p. 260.

¹⁶⁹ *Ivi*, p. 261.

¹⁷⁰ ID, *OCV*, t. 42B, *Questions sur l'Encyclopédie* (VII), voce *Métaphysique*, pp. 218-220.

¹⁷¹ Su questo tema cfr. G. BENELLI, *Voltaire «metafisico»*, ed. Marzorati, Milano 1983.

¹⁷² Cfr. VOLTAIRE, *OCV*, t. 20C, *Micromégas* cap. VII, p. 101; ID, *OCV*, t. 76, *Histoire de Jenni, ou le sage et l'athée*, p. 93. Polemizzando contro i filosofi del suo secolo, David-Renaud Boullier noterà acutamente nel 1759: «Traiter une preuve, un raisonnement de *métaphysique*, cela vaut chez eux une réfutation complète: & le ridicule qu'ils affectent à ce mot, suffit dans l'esprit de mille gens pour décrier la chose même» (D.-R. BOULLIER, *Lettre sur l'esprit philosophique de notre siècle*, in *Pièces philosophiques et littéraires*, [s.e.], [s.l.], 1759, pp. 4-5, corsivo dell'autore).

Cette manière de raisonner, paraît fausse et dangereuse; car la fable de Prométhée et de Pandore, les androgynes de Platon et les dogmes des Siamois etc. rendraient aussi bien raison de ces contrariétés apparentes. La religion chrétienne n'en demeurera pas moins vraie, quand même on n'en tirerait pas ces conclusions ingénieuses, qui ne peuvent servir qu'à faire briller l'esprit.

Le christianisme n'enseigne que la simplicité, l'humilité, la charité: vouloir le réduire à la métaphysique, c'est vouloir en faire une source d'erreurs¹⁷³.

Il cristianesimo perde — deve perdere! — la sua radice metafisica per non screditare ciò che in realtà esso è veramente: un ammaestramento etico. La distanza con Pascal non poteva essere più grande, e Voltaire non poteva ignorarlo: nelle *Pensées* Pascal aveva più volte ribadito che l'essenza del cristianesimo consiste nel credere che l'uomo è decaduto dallo stato di grazia in cui si trovava prima del peccato di Adamo, e che l'unico mezzo per uscire dal suo stato attuale è attraverso la mediazione di Cristo: «Car la foy Chrestienne ne va principalement qu'à establir ces deux choses, la corruption de la nature, & la redemption de JESUS-CHRIST»¹⁷⁴; «Cette Religion qui consiste à croire que l'homme est tombé d'un estat de gloire & de communication avec Dieu, en un estat de tristesse, de pénitence, & d'éloignement de Dieu, mais qu'enfin il seroit rétably par un Messie qui devoit venir, a toujours esté sur la terre»¹⁷⁵. Voltaire sembra rifiutarsi di condividere lo stesso terreno argomentativo del suo avversario. Il dialogo risulta pertanto minato alla base: Pascal sta qui ragionando (un termine che probabilmente non sarebbe piaciuto a Voltaire!) a partire da categorie teologiche agostiniane, le quali sono l'unica chiave di accesso e di comprensione profonda dell'intero impianto teologico delle *Pensées*¹⁷⁶. Tutte le *Pensées* ruotano intorno al mistero del peccato di Adamo, che per Pascal — non bisogna mai dimenticarlo — era un fatto storicamente verificatosi. Per quanto obsoleto possa apparire a noi oggi, tutta la teologia di Pascal — che sembra fortemente ispirata anche dalla *Préface* scritta da de Sacy alla traduzione francese della Bibbia da lui stesso realizzata —, prende avvio da questo fatto misterioso ma al tempo stesso indubitabile¹⁷⁷.

La dottrina del peccato originale si presentava agli occhi dello stesso Pascal come un mistero incomprensibile, addirittura come una follia per la ragione: e tuttavia, senza il peccato originale, l'uomo sarebbe ancora più incomprensibile:

¹⁷³ ID, *OCV*, t. 6B, *Lettres philosophiques, Sur les Pensées de Pascal, Remarque I*, pp. 254-255; per il passo di Pascal cfr. B. PASCAL, *Pensées*, Desprez 1678, p. 33 (S182; B430).

¹⁷⁴ *Ivi*, p. 10 (S681; B194).

¹⁷⁵ *Ivi*, p. 20 (S313; B613).

¹⁷⁶ Cfr. G. LETTIERI, *Il metodo della grazia. Pascal e l'ermeneutica giansenista di Agostino*, Edizioni Dehoniane, Roma 2000; H. PASQUA, *Blaise Pascal penseur de la grâce*, Pierre Téqui éditeur, Paris 2000.

¹⁷⁷ Cfr. D. WETSEL, *L'écriture et le Reste. The Pensées in the Exegetical Tradition of Port-Royal*, Ohio State University Press, Columbus 1981, soprattutto pp. 71-121; P. SELIER, *La Bible de Pascal*, in *Port-Royal et la littérature*, cit., 89-108.

Le péché originel est une folie devant les hommes; mais on le donne pour tel. On ne doit donc pas reprocher le défaut de raison en cette doctrine, puisqu'on ne prétend pas que la raison y puisse atteindre. Mais cette folie est plus sage que toute la sagesse des hommes; *Quod stultum est Dei, sapientius est hominibus*. Car sans cela que dira-t-on qu'est l'homme? Tout son état dépend de ce point imperceptible. Et comment s'en fût-il aperçu par sa raison, puisque c'est une chose au dessus de sa raison; & que sa raison bien loin de l'inventer par ses voyes, s'en éloigne quand on le luy présente¹⁷⁸.

Il peccato originale, la radice agostiniana da cui si diparte la concezione della doppia natura umana, è follia, stoltezza, dottrina che non trova spazio nella razionalità¹⁷⁹, un paradosso: ma un paradosso che è al tempo stesso la 'prova' della sua verità, dal momento che l'uomo non avrebbe potuto, con le sole forze della propria ragione, concepire una teoria le cui capacità esplicative sono così contrarie alla ragione stessa. Voltaire aveva dedicato la terza *Remarque* del 1734 a questo tema, commentando questo passo di Pascal: «Et cependant sans ce mystère le plus incompréhensible de tous, nous sommes incompréhensibles à nous-mêmes. Le noeud de nostre condition prend ses retours & ses plis dans cet abysme. De sorte que l'homme est plus inconcevable sans ce mystère, que ce mystère n'est inconcevable à l'homme»¹⁸⁰. Aveva risposto Voltaire: «Est-ce raisonner que de dire 'L'homme est inconcevable sans ce mystère inconcevable'? Pourquoi vouloir aller plus loin que l'Écriture? N'y a-t-il pas de témérité à croire qu'elle a besoin d'appui, et que ces idées philosophiques peuvent lui en donner?»¹⁸¹. Voltaire sta qui mascherando il suo reale pensiero: istruito in materia religiosa dai gesuiti, la nozione di peccato originale aveva per lui, e continuerà ad avere, un valore pressoché nullo: lo dimostrerà nel 1764 dedicando a questo tema una voce del suo *Dictionnaire philosophique*, nel quale definirà il peccato originale una «étrange idée, digne de la tête chaude et romanesque d'un Africain débauché et repentant, manichéen et chrétien, indulgent et persécuteur, qui passa sa vie à se contredire lui-même»¹⁸². Ancora più nettamente, sempre nel *Dictionnaire philosophique* (alla voce *Tout est bien*), egli affermerà che «La chute de l'homme est l'emplâtre que nous mettons à toutes ces maladies particulières du corps et de l'âme»¹⁸³. All'epoca delle *Lettres philosophiques* Voltaire si limita a contestare il procedimento argomentativo di Pascal, affermando la radicale separazione tra ragione e fede e relegando la dottrina del peccato originale in quest'ultima sfera di competenza.

¹⁷⁸ B. PASCAL, *Pensées*, Desprez 1678, pp. 41-42 (S574; B445). Voltaire dedicherà una delle due *Remarques* del 1739 a questa *pensée* di Pascal. Cfr. VOLTAIRE, *OCV*, t. 6B, *Lettres philosophiques, Ajout à la Lettre 25, Remarque XXX*, p. 542: «Par quelle contradiction trop palpable dites-vous donc que ce péché originel est manifeste? Pourquoi dites-vous que tout nous en averti? Comment peut-il en même temps être une folie, et être démontré par la raison?».

¹⁷⁹ Il testo di Pascal è infatti ammorbido dai primi editori: in realtà Pascal aveva scritto che il peccato originale era una dottrina «sans raison» (cfr. S574; B 445).

¹⁸⁰ B. PASCAL, *Pensées*, Desprez 1678, p. 41 (S164; B434).

¹⁸¹ VOLTAIRE, *OCV*, t. 6B, *Lettres philosophiques, Sur les Pensées de Pascal, Remarque III*, p. 257.

¹⁸² ID., *OCV*, t. 36 (II), p. 426.

¹⁸³ ID., *OCV*, t. 35 (I), p. 426.

Nelle *Remarques* del 1742 Voltaire non affronta questo punto decisivo della teologia pascaliana, mentre in quelle del 1778 è possibile trovare qualche riferimento. Ancora una volta Voltaire si rifiuta di accettare l'idea che le facoltà dell'uomo siano irrimediabilmente compromesse in seguito al peccato di Adamo¹⁸⁴, mentre l'argomentazione pascaliana relativa alla *coutume* e alle *seconde nature* viene da Voltaire 'normalizzata' mediante il riferimento alla filosofia di Locke¹⁸⁵. Se Pascal considerava l'*aspirazione* alla felicità la giusta punizione che spetta all'uomo per aver peccato nella persona del suo progenitore, nonché la 'spia' che dimostrerebbe la nostra originaria natura ora perduta, Voltaire, tutt'al contrario, vi scorgeva un dono di Dio fatto all'uomo: «Comment peut-on dire que le désir de bonheur, ce grand présent de Dieu, ce premier ressort du monde morale, n'est qu'un juste supplice? O éloquence fanatique!»¹⁸⁶. Quella che Pascal ha messo al servizio della teoria delle due nature dell'uomo è una eloquenza da fanatico, ci dice Voltaire. La teoria delle due nature, strettamente connessa, lo abbiamo visto, con il mistero del peccato originale, per Pascal è in grado di rendere conto delle contraddizioni che l'uomo sperimenta in se stesso, pur sottraendosi a qualsiasi categoria di pensiero, sia essa logica o interpretativa:

Chose étonnante cependant, que le mystère le plus éloigné de notre connaissance qui est celui de la transmission du péché originel, soit une chose sans laquelle nous ne pouvons avoir aucune connaissance de nous-mêmes. Car il est sans doute qu'il n'y a rien qui choque plus notre raison que de dire que le péché du premier homme ait rendu coupables ceux qui étant si éloignés de cette source semblent incapables d'y participer. Cet écoulement ne nous paroist pas seulement impossible, il nous semble mesme très injuste. Car qu'y a-t-il de plus contraire aux règles de nostre misérable justice que de damner éternellement un enfant incapable de volonté, pour un péché où il paroist avoir si peu de part qu'il est commis six mille ans avant qu'il fust en estre? Certainement rien ne nous heurte plus rudiment que cette doctrine. Et cependant, sans ce mystère le plus incompréhensible de tous, nous sommes incompréhensibles à nous-mêmes¹⁸⁷.

L'interpretazione letterale della trasmissione del peccato originale a tutta la discendenza di Adamo, rivendicata con forza da S. Agostino, ad esempio, nel *De correptione et gratia*¹⁸⁸, comportava la conseguenza, inaccettabile per la mente umana, che tutti coloro che moriranno prima di aver ricevuto il battesimo, compresi i bambini, saranno dannati eternamente. E tutto questo, affermava Voltaire, soltanto perché seimila anni fa il nostro presunto progenitore ha mangiato una mela in un giardino¹⁸⁹.

¹⁸⁴ *Pensées de Pascal*, Genève 1778, vol. 1, p. 105; VOLTAIRE, *OCV*, t. 80A, *Éloge et Pensées de Pascal*, p. 132.

¹⁸⁵ *Pensées de Pascal*, Genève 1778, vol. 2, p. 72; VOLTAIRE, *OCV*, t. 80A, *Éloge et Pensées de Pascal*, p. 190.

¹⁸⁶ *Pensées de Pascal*, Genève 1778, vol. 2, p. 92; VOLTAIRE, *OCV*, t. 80A, *Éloge et Pensées de Pascal*, p. 200.

¹⁸⁷ B. PASCAL, *Pensées*, Desprez 1678, pp. 40-41 (S164; B434).

¹⁸⁸ AUGUSTINUS, *De correptione et gratia*, VII, 12.

¹⁸⁹ VOLTAIRE, *OCV*, t. 36, voce *Péché originel* del *Dictionnaire philosophique*: «C'est ici le prétendu triomphe des sociniens, ou unitarie. Ils appellent ce fondement de la religion chrétienne le *péché originel*. C'est outrager Dieu, disent-

L'ironia di Voltaire si fa tanto più mordace quanto più il fanatismo di determinate dottrine religiose non rimane solo una fantasticheria astratta, ma comporta nefaste conseguenze sul piano pratico. Egli ce ne ha dato un esempio nel *Traité sur la tolérance* descrivendo le atrocità di una setta danese:

Un des plus étonnants exemples de fanatisme a été une petite secte en Dannemarck, dont le principe était le meilleur du monde. Ces gens-là voulaient procurer le salut éternel à leurs frères; mais les consequences de ce principe étaient singulières. Ils savaient que tous les petits enfants qui meurent sans baptême sont damnés, et que ceux qui ont le bonheur de mourir immédiatement après avoir reçu le baptême, jouissent de la gloire éternelle: ils allaient égorgeant les garçons et les filles nouvellement baptisés, qu'ils pouvaient rencontrer; c'était sans doute leur faire le plus grand bien qu'on pût leur procurer: on les préservait à la fois du péché, des misères de cette vie, et de l'enfer; on les envoyait infailliblement au ciel¹⁹⁰.

Queste sono le conseguenze mortali del fanatismo religioso¹⁹¹, tanto più esecrabili in quanto non sono il frutto di una dottrina razionale ma, come dirà Voltaire nelle *Remarques* del 1778, derivano dal «roman théologique de la chute de l'homme» dei bracmani, dalla loro «cosmogonie, aussi ingénieuse que fabuleuse» e «source de toutes les fables sacrées qui ont inondé la terre»¹⁹². I dogmi religiosi che secondo Pascal dovrebbero rendere ragione dell'enigma che l'uomo è a se stesso, per Voltaire sono delle favole che possono trasformarsi in pericolose armi in grado di fomentare la discordia fra gli uomini. Quest'ultimi, pensando di aver bisogno di una forza soprannaturale che li riscatti, sprecano il loro tempo rimuginando sulle innumerevoli forme che la grazia di Dio può assumere a seconda della setta religiosa cui aderiscono, dimenticando che tutto ciò che esiste, in realtà, è grazia di Dio¹⁹³. La pretesa pascaliana di accordare all'uomo uno statuto speciale all'interno della natura è per Voltaire, molto semplicemente, una contraddizione che stona con le leggi immutabili dell'essere eterno che ve le ha da sempre iscritte. Voltaire ribadirà questo concetto in un'opera importante della vecchiaia, *Il faut prendre un parti* (1772), affermando: «Ce serait une étrange contradiction, une singulière absurdité que tous les astres, tous les éléments, tous les végétaux, tous les animaux obéissent sans relâche irrésistiblement aux lois du grand être, et que l'homme seul pût se conduire

ils; c'est l'accuser de la barbarie la plus absurde que d'oser dire qu'il forma toutes les générations des hommes pour les tourmenter par des supplices éternels, sous pretexte que leur premier père mangea d'un fruit dans un jardin.

¹⁹⁰ VOLTAIRE, *OCV*, t. 56C, *Traité sur la tolérance*, cap. XVIII, p. 237.

¹⁹¹ Cfr. anche la voce *Baptême* contenuta nel *Dictionnaire philosophique*, in VOLTAIRE, *OCV*, t. 35 (I), p. 399: «On abuse de ce sacrement dans les premiers siècles du christianisme; rien n'était plus commun que d'attendre l'agonie pour recevoir le baptême. L'exemple de l'empereur Constantin en est une assez bonne preuve. Voici comme il raisonnait: Le baptême purifie tout; je peux donc tuer ma femme, mon fils et tous mes parents; après quoi je me ferai baptiser, et j'irai au ciel; comme de fait il n'y manqua pas»; e poco oltre troviamo: «Dès le second siècle, on commença à baptiser des enfants; il était naturel que les chrétiens désirassent que leurs enfants, qui auraient été damnés sans ce sacrement, en fussent pourvus».

¹⁹² *Pensées de Pascal*, Genève 1778, vol. 2, p. 214; VOLTAIRE, *OCV*, t. 80A, *Éloge et Pensées de Pascal*, p. 262.

¹⁹³ ID, *OCV*, t. 36 (II), *Dictionnaire philosophique*, pp. 180-181.

par lui-même»¹⁹⁴. Nell'universo-macchina di stampo newtoniano non c'era spazio per gli slanci pascaliani verso l'infinito.

In una delle ultime *Remarques* del 1778, la più lunga, Voltaire aveva lanciato un disperato appello al lettore invitandolo a soppesare le contraddizioni e le irrazionalità della religione cristiana spacciate per verità tanto dai giansenisti che dai gesuiti, nonché a riflettere sulle atrocità che l'aderenza o il rifiuto ad un determinato dogma possono scatenare. Le ultime parole apostrofano direttamente Pascal:

O Pascal! Voilà ce qu'ont produit les querelles interminables sur des dogmes, sur des mystères qui ne pouvaient produire que des querelles. Il n'y a pas un article de foi qui n'ait enfanté une guerre civile.

Pascal a été géomètre et éloquent; la reunion de ces deux grands mérites était alors bien rare; mais il n'y joignait pas la vraie philosophie. L'auteur de l'éloge [Condorcet] indique avec adresse ce que j'avance hardiment. Il vient enfin un temps de dire la vérité»¹⁹⁵.

L'eloquenza e l'ingegno di Pascal erano grandi doti che non lo hanno tuttavia preservato dagli errori verso cui il suo fanatismo lo ha condotto. Voltaire richiama l'attenzione del lettore sulle interminabili dispute sui dogmi della religione cristiana, spesso di una cavillosità ridicola e tuttavia pronte ad ammantarsi del prestigio di un *ipse dixit* che può avere conseguenze tanto catastrofiche quanto durature sulla vita dei credenti¹⁹⁶. Alla vigilia della morte Voltaire sente che è arrivato il momento di giudicare Pascal con la massima franchezza, e invita il lettore a fare lo stesso, nella convinzione che «la vraie philosophie», della quale Pascal era sprovvisto, fosse l'unica risorsa che si potesse opporre al «coryphée des jansénistes».

b) La condizione dell'uomo nel mondo

La maggior parte delle *Remarques* che Voltaire ha composto contro Pascal sono riconducibili alla confutazione della rappresentazione della condizione degli uomini nel mondo che emerge dalle *Pensées*. Le immagini cui aveva fatto ricorso Pascal erano intense e, come abbiamo visto,

¹⁹⁴ ID, *OCV*, t. 74B, *Il faut prendre un parti*, VII, p. 23. Della stessa opera cfr. anche la sezione X, pp. 28-30.

¹⁹⁵ *Pensées de Pascal*, Genève 1778, vol. 2, p. 243; VOLTAIRE, *OCV*, t. 80A, *Éloge et Pensées de Pascal*, p. 276.

¹⁹⁶ Senza contare che l'interpretazione, sia essa di un passo biblico o dell'opera di un Dottore della Chiesa, non è mai oggettiva, ma è sempre orientata da un'intenzione che, per forza di cose, è sempre soggettiva. Un esempio paradigmatico e direttamente connesso con la dottrina della predestinazione dei giansenisti: il passo di *Timoteo*, 2,4 in cui l'apostolo Paolo affermava che Dio vuole che tutti gli uomini siano salvati, era interpretato da Sant'Agostino nel senso che tutti i predestinati saranno salvati, perché in essi vi è ogni genere di uomo (AUGUSTINUS, *De correptione et gratia*, 14,44). Il confronto, istituito da Agostino subito dopo per meglio esplicitare il concetto, tra i salvati dalla grazia di Dio e la decima pagata dai Farisei sulla verdura, sfiora, a nostro personale avviso, i limiti del grottesco. Come noto la Chiesa stessa ha progressivamente preso le distanze da alcune affermazioni agostiniane. Nel caso specifico Padre Nello Cipriani, agostiniano, parla di «difficoltà oggettiva di spiegare l'universalità della vocazione divina, secondo 1Tim 2,4», nonché del rifiuto della Chiesa di accettare la tesi dell'inferno per i bambini morti senza battesimo (cfr. N. CIPRIANI, *L'altro Agostino di G. Lettieri*, «Revue des Études agostiniennes», 48 (2002), pp. 249-265).

perseguiteranno sempre Voltaire. La loro potenza evocativa è in grado ancora oggi di scuotere il lettore, il quale si trova di fronte ad una sconsolante e deprimente rappresentazione della miseria dell'esistenza umana. A Pascal non sfuggiva la straniante sensazione della mancanza di stabilità in un universo muto e sconfinato nel quale, non rinvenendosi più un centro, l'uomo stesso era (e ancora oggi è) chiamato a farsi centro¹⁹⁷. Paradossalità, contingenza e mistero caratterizzano sia l'essenza dell'uomo («L'homme n'est ni ange ni bête, et le malheur veut que qui veut faire l'ange fait la bête»¹⁹⁸), sia i suoi criteri morali ed epistemologici («Un méridien décide de la vérité [...] Plaisante justice qu'une rivière borne! Vérité au-deçà des Pyrénées, erreur au-delà»¹⁹⁹), sia la sua posizione nell'universo («Je ne vois que des infinités de toutes parts, qui m'enferment comme un atome et comme une ombre qui ne dure qu'un instant sans retour»²⁰⁰). Non più confortato dalla consapevolezza di vivere in un mondo fatto su misura per lui²⁰¹, l'uomo constata la vanità della sua esistenza, cioè la sua mancanza di razionalità, e sperimenta la propria miseria, che altro non è che l'esperienza della mancanza di senso dell'esistenza stessa. Tutti gli uomini, a prescindere dalla loro condizione, si trovano ad essere quello che sono «par une infinité de hasards»²⁰². L'uomo è gettato nel mondo senza apparente motivo, e la sensazione che vi prova è simile a quella di un naufrago che si risvegli su un'isola deserta: «En voyant l'aveuglement & la misère de l'homme, & ces contrarietez étonnantes qui se découvrent dans sa nature; & regardant tout l'univers muet & l'homme sans lumière, abandonné à luy-mesme, & comme égaré dans ce recoin de l'univers, sans sçavoir qui l'y a mis, ce qu'il y est venu faire, ce qu'il deviendra en mourant; j'entre en effroy comme un homme qu'on auroit porté endormi dans une isle deserte & effroyable, & qui s'éveilleroit sans connoître où il est, & sans avoir aucun moyen d'en sortir»²⁰³. Il commento di questa *pensée* che Voltaire farà nel 1734 nella *Remarque* VI mostra perfettamente la distanza che separa i due pensatori. Voltaire, secondo una tendenza tipica del suo procedimento confutativo — sottolineata ad esempio da Ernst Cassirer²⁰⁴ ma già prontamente denunciata, come vedremo, da David-Renaud Boullier —, non entra nel merito della riflessione pascaliana, limitandosi a contrapporre alla riflessione esistenzialista di Pascal il parere di un amico che gli aveva descritto le sue gradevoli condizioni di vita:

En lisant cette réflexion, je reçois une lettre d'un de mes amis qui demeure dans un pays fort éloigné. Voici ses paroles.

¹⁹⁷ Cfr. M. GANDILLAC, *Pascal et le silence du monde*, in *Blaise Pascal. L'homme et l'oeuvre*, cit., pp. 342-365.

¹⁹⁸ B. PASCAL, *Pensées*, Desprez 1678, p. 325 (S557; B358).

¹⁹⁹ *Ivi*, p. 188 (S94; B294).

²⁰⁰ *Ivi*, p. 8 (S681; B194).

²⁰¹ Cfr. A. KOYRÉ, *From the Closed World to the Infinite Universe*, Johns Hopkins Press, Baltimore 1957.

²⁰² B. PASCAL, *OC*, vol. IV, *Discours sur la conditions des grands*, p.1030.

²⁰³ *Id.*, *Pensées*, Desprez 1678, pp. 64-65 (S229; B693).

²⁰⁴ E. CASSIRER, *La filosofia dell'illuminismo*, La Nuova Italia, Firenze 1952, p. 206. Per considerazioni simili cfr. anche V. DELBOS, *La philosophie française*, Plon, Paris 1919, p. 158.

‘Je suis ici comme vous m’y avez laissé, ni plus gai, ni plus triste, ni plus riche, ni plus pauvre, jouissant d’une santé parfaite, ayant tout ce qui rend la vie agréable, sans amour, sans avarice, sans ambition et sans envie, et tant que tout cela durera, je m’appellerai hardiment un homme très heureux.’

Il y a beaucoup d’hommes aussi heureux que lui; il en est des hommes comme des animaux. Tel chien couche et mange avec sa maîtresse; tel autre tourne la broche et est tout aussi content; tel autre devient enragé et on le tue. Pour moi quand je regarde Paris ou Londres, je ne vois aucune raison pour entrer dans ce désespoir dont parle M. Pascal; je vois une ville qui ne ressemble en rien à une île déserte; mais peuplée, opulente, policée, et où les hommes sont heureux autant que la nature humaine le comporte. Quel est l’homme sage qui sera prêt à se pendre, parce qu’il ne sait pas comme on voit Dieu face à face, et que sa raison ne peut débrouiller le mystère de la Trinité? il faudrait autant se désespérer de n’avoir pas quatre pieds et deux ailes²⁰⁵.

Ci troviamo di fronte ad una evidente mancanza di comunicazione. La risposta di Voltaire, poggiando su di un’argomentazione che si presta ad essere facilmente smentita (perfino da Voltaire stesso!²⁰⁶), non è in grado di intaccare il ragionamento di Pascal²⁰⁷. Per tentare di apprezzare meglio il divario che separa in questa occasione il pensiero pascaliano da quello di Voltaire, potrà essere utile proporre un confronto con un pensiero simile espresso da un ancora giovanissimo Friedrich Nietzsche e dal grande scrittore russo Lev Tolstoj.

In una lettera del 5 novembre 1865 scritta alla madre e alla sorella, di cui riportiamo un passo tratto dall’edizione italiana curata da Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Nietzsche si chiede a quali condizioni sia tollerabile l’esistenza. Egli individua due atteggiamenti opposti, e scrive:

Ci sono due vie, mie care: o ci si sforza e ci si abitua a essere il più possibile limitati, e si cerca di abbassare il più possibile la fiammella dello spirito, e allora si va in cerca di ricchezza e si vive con in piaceri del mondo. Oppure si sa che la vita è miserabile, si sa che siamo gli schiavi della vita quanto più vogliamo goderla; ci si priva insomma dei beni della vita, ci si esercita nell’astinenza, si è avari con se stessi e amorevoli con gli altri

²⁰⁵ VOLTAIRE, *OCV*, t. 6B, *Lettres philosophiques, Sur les Pensées de Pascal, Remarque VI*, pp. 264-266.

²⁰⁶ Cfr. ad esempio una lettera a Federico II del settembre 1739 (Best.D2074) in cui Voltaire descriverà Parigi come una «ville immense, où règnent le bruit, la dissipation, l’empressement inutile de chercher ses amis, qu’on ne trouve point; où l’on ne vit point pour soy même, où l’on se trouve tout d’un coup enveloppé dans vingt tourbillons plus chimérique que ceux de Descartes, et moins faits pour conduire au bonheur que les absurdités cartésiennes ne font connaître la nature».

²⁰⁷ La modernità di queste riflessioni di stampo esistenzialista cui Pascal farebbe ricorso ha spinto Vincent Carraud ad una interessante interpretazione riguardante soprattutto i temi del *divertissement* e della gloria umana, secondo la quale nelle *Pensées* si potrebbero rinvenire due antropologie differenti. Una prima antropologia, esposta nella conferenza che Pascal avrebbe tenuto a Port-Royal nel 1658, volta a rappresentare l’uomo come *paradoxe* e *oxymore fait personne* (cfr. V. CARRAUD, *Pascal: des connaissances naturelles à l’étude de l’homme*, cit., p. 237, corsivi dell’autore) al fine di mettere in evidenza tutte le carenze della filosofia e facendo del cristianesimo l’unica chiave di accesso alla soluzione dell’enigmaticità umana; una seconda antropologia caratterizzata invece da analisi filosoficamente e psicologicamente moderne (*ivi*, pp. 243 e sgg.) che, come testimoniato soprattutto dal caso del *divertissement*, non affondano più le radici in un contesto teologico, ma assumono i tratti di una riflessione esistenzialista sull’uomo in generale. L’ardita ricostruzione di Carraud, che non sarà qui analizzata nel dettaglio perché spingerebbe troppo lontano le nostre riflessioni, ha il merito di evidenziare la modernità delle riflessioni esistenzialiste di Pascal, alle quali oltretutto egli conferisce un’importanza maggiore rispetto a quelle meramente oppostive — in quanto basate sul rapporto binario *misère/grandeur* — della prima antropologia.

– per il fatto che siamo compassionevoli verso i nostri compagni di miseria – in breve, si vive secondo i severi dettami del cristianesimo originario, non di quello attuale, edulcorato, sbiadito Il cristianesimo non permette di essere “vissuto a metà”, così *en passant*, oppure perché è di moda²⁰⁸.

Nietzsche coglie bene, ci sembra, la radicalità della scelta che l’uomo dovrebbe compiere, e sottolinea l’impegno che la scelta di una vita dedicata al cristianesimo dovrebbe comportare. Da una parte si apre una prospettiva che potremmo definire mondana, che, consapevolmente o inconsapevolmente, reagisce di fronte al mistero della vita ottundendo le capacità dello spirito e andando alla ricerca del piacere; dall’altra c’è la prospettiva cristiana, che, se vissuta pienamente, riconosce la vanità dei piaceri e predica la rinuncia al mondo. L’analisi nietzscheana, oltre a cogliere involontariamente il senso della *Remarque* di Voltaire, è perfettamente in linea con la sensibilità di Pascal, il quale riteneva che il vero cristianesimo, quello delle origini, fosse una religione per pochi individui che avevano deciso, dopo una matura riflessione, di seguirne con serietà i precetti, laddove col passare dei secoli esso si era andato trasformando in una pratica devozionale abbracciata irriflessivamente, quasi per inerzia²⁰⁹.

Quanto a Tolstoj, egli aveva inscenato in *Anna Karenina* un dialogo tra Levin, uno dei protagonisti del romanzo, e Ščerbàckij, un suo conoscente. Levin, vedendo l’approssimarsi della morte del fratello Nikolàj, capisce che lui stesso, un giorno o l’altro, dovrà necessariamente morire, e questo pensiero lo getta in un irrimediabile sconforto.

“Che cos’hai?” gli domandò Ščerbàckij.

“Niente di particolare, solo che c’è così poco di allegro a questo mondo”.

“Così poco? Vieni con me a Parigi, invece di andare in una qualsiasi Mulhouse, e vedrai come si sta allegri”.

“No, ormai ho chiuso. Per me è giunta l’ora di morire”.

“Che sciocchezza” rispose ridendo Ščerbàckij. “Io sto appena cominciando”.

“Sì, anch’io la pensavo così fino a poco tempo fa, ma adesso so che presto morirò”²¹⁰.

Il personaggio di Levin, portavoce dello stesso Tolstoj e, come lui, ossessionato dall’inevitabilità della morte, ha realizzato che, pur possedendo tutto ciò che desiderava (salute, successo, amore), non sfuggirà alla propria fine. Se abbiamo scelto di citare questo passaggio — che ci è tornato alla mente per il medesimo e interessante riferimento alla città di Parigi — è perché questa era anche la

²⁰⁸ F. NIETZSCHE, *Epistolario*, 5 voll., edizione italiana condotta sul testo critico stabilito da Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Adelphi, Milano 1976-2011, vol. I, pp. 394-395.

²⁰⁹ Cfr. a riguardo B. PASCAL, *OC*, vol. IV, *Comparaison des chrétiens des premiers temps avec ceux d’aujourd’hui*, pp. 54-60.

²¹⁰ L. TOLSTOJ, *Anna Karenina*, Feltrinelli, Milano 2013, p. 472.

consapevolezza di Pascal: una consapevolezza tanto forte da rovesciare completamente le comuni opinioni sulla vita e sulla morte²¹¹. La famosa *Remarque VI* di Voltaire non avrebbe avuto dunque alcun effetto su Pascal, e questo perché, come messo in luce dal paragone col passo tratto da *Anna Karenina*, l'esistenza stessa venne concepita da Pascal, ci sembra, a partire proprio dalla profonda consapevolezza della propria morte. Ciò non deve stupire. Come ci ricorda Philippe Sellier, a partire dal 1580 cominciò a prendere piede, soprattutto in Francia, una nuova sensibilità caratterizzata dall'ossessione per l'inconsistenza di tutte le cose. Le opere di Sant'Agostino, che cominciarono ad essere stampate nella loro integrità a partire dagli inizi del XVI secolo, avrebbero offerto un bagaglio di immagini e riferimenti, ripresi anche da Pascal, che si sposteranno perfettamente con il clima culturale del XVII secolo²¹². Pascal sentiva che nel mondo tutto scivola via, tutto muore. Proprio il tema della morte sembra impregnare ogni frammento delle *Pensées*²¹³. Essa fu la grande ossessione di Pascal, tanto che, quando scriveva «La mort est plus aisée à supporter sans y penser, que la pensée de la mort sans péril»²¹⁴, c'è da credere che stesse manifestando una sua intima convinzione.

Dalle lettere di Pascal sembra emergere una immagine della morte in qualche modo positiva: solo con essa, infatti, viene annientata la radice del peccato che, da Adamo in poi, avvelena l'uomo: «C'est pour cela que la mort est nécessaire, pour mortifier entièrement cette malheureuse racine, et c'est ce qui la rend souhaitable»²¹⁵. Se la si considera come un fatto meramente biologico, come una necessità naturale, non se ne coglie il vero significato²¹⁶: solo al cristiano si manifesta il reale valore della morte, che va intesa come espiazione del peccato originale: l'uomo muore, deve morire, e questo a causa del peccato del primo uomo²¹⁷. D'altra parte, sciolta dal suo legame con Cristo, essa si risolve

²¹¹ Cfr. per esempio B. PASCAL, *Pensées*, (S774; rinvenuto da J. Mesnard nel 1962): «Le sommeil est l'image de la mort, dites vous; et moi je dis qu'il est plutôt l'image de la vie».

²¹² P. SELLIER, *Pascal et Saint Augustin*, cit., pp. 11-38.

²¹³ A tal riguardo ci sia permesso un altro riferimento extrafilosofico. Ci sembra che le *Pensées*, in virtù del loro sotterraneo e costante riferimento al tema della morte, possano essere paragonate al noto dipinto di Hans Holbein il Giovane intitolato *Ambasciatori* (1533 ca). In esso l'autore ha rappresentato fin nei minimi particolari la prestanza fisica e la ricchezza dei due giovani in primo piano (Jean de Dinteville e Georges de Selve), entrambi ieraticamente rappresentati nei pressi di un mobile posto al centro del dipinto e in cui sono riposti diversi oggetti appartenenti alla cultura umana (mappamondi, uno spartito musicale, un liuto, strumenti per la misurazione scientifica). La placida armonia del dipinto è tuttavia incrinata, oltre che dall'impercettibile corda di liuto spezzata, anche da un'inquietante immagine apparentemente senza senso che campeggia in basso, proprio al centro della raffigurazione. Si tratta non di una macchia di colore, come si sarebbe tentati di pensare, ma di un teschio, perfettamente celato dal magistrale impiego dell'illusione prospettica da parte di Holbein e visibile solamente se guardato di scorcio. Lo spettatore, allora, si rende finalmente conto di trovarsi di fronte all'immagine spettrale della morte, resa ancora più mostruosa dalle dimensioni sproporzionate del teschio, decisamente fuori scala rispetto al resto del dipinto: una sorta di *memento mori*, di bisbiglio sussurrato all'orecchio di chi sarebbe tentato di lasciarsi abbagliare dai lucori dell'esistenza.

²¹⁴ B. PASCAL, *Pensées*, Desprez 1678, p. 318 (S170; B166).

²¹⁵ ID, *OC*, vol. III, p. 1031.

²¹⁶ *Ivi*, p. 853: «Il est sans doute que Sénèque et Socrate n'ont rien de persusif en cette occasion. Ils ont été sous l'erreur qui a aveuglé tous les hommes dans le premier: ils ont tous pris la mort comme naturelle à l'homme; et tous les discours qu'ils ont fondés sur ce faux principe sont si futiles qu'ils ne servent qu'à montrer par leur inutilité combien l'homme en général est faible, puisque les hautes productions des plus grand d'entre les hommes sont si basses et si pueriles».

²¹⁷ ID, *OC*, vol. II, p. 853: «Nous avons cet admirable avantage de connaître que véritablement et effectivement la mort est une peine du péché, imposée à l'homme pour expier son crime, nécessaire à l'homme pour le purger du péché».

in scandalo gratuito, e palesa tutta la sua orribile banalità: «Considérons donc la mort en Jésus-Christ, et non pas sans Jésus-Christ. Sans Jésus-Christ elle est horrible, elle est détestable, et l'horreur de la nature. En Jésus-Christ elle est toute autre: elle est aimable, sainte, et la joie du fidèle»²¹⁸.

Diverso il discorso nelle *Pensées*. L'accento viene qui posto sulla inevitabilità della morte, e Pascal non aveva risparmiato immagini forti per descrivere quella che sembrava essere, come detto, la sua angoscia più profonda. Tra le *pensées* più sconvolgenti troviamo quella, molto nota, che recita: «Qu'on s' imagine un nombre d'hommes dans les chaisnes, & tous condamnés à la mort; dont les uns estant chaque jour égorgé à la veuë des autres, ceux qui restent voyent leur propre condition dans celle de leurs semblables, & se regardant les uns les autres avec douleur & sans espérance, attendent leur tour. C'est l'image de la condition des hommes»²¹⁹. A questo frammento Voltaire dedicherà la *Remarque XXVIII*, nella quale troviamo scritto:

Cette comparaison assurément n'est pas juste: des malheureux enchaînés qu'on égorge l'un après l'autre, sont malheureux, non-seulement parce qu'ils souffrent, mais encore parce qu'ils éprouvent ce que les autres hommes ne souffrent pas. Le sort naturel d'un homme n'est ni d'être enchaîné ni d'être égorgé; mais tous les hommes sont faits comme les animaux et les plantes, pour croître, pour vivre un certain temps, pour produire leur semblable et pour mourir. On peut dans une satire montrer l'homme tant qu'on voudra du mauvais côté; mais pour peu qu'on se serve de sa raison, on avouera que de tous les animaux, l'homme est le plus parfait, le plus heureux, et celui qui vit le plus longtemps. Au lieu donc de nous étonner et de nous plaindre du malheur et de la briéveté de la vie, nous devons nous étonner et nous féliciter de notre bonheur et de sa durée. A ne raisonner qu'en philosophe, j'ose dire qu'il y a bien de l'orgueil et de la témérité à prétendre que par notre nature nous devons être mieux que nous ne sommes²²⁰.

L'angoscia di fronte all'inevitabile viene in qualche modo disinnescata da Voltaire: l'uomo ha la propria sorte all'interno dell'economia della natura, proprio come gli altri esseri viventi; la sua esistenza è scandita da ritmi biologicamente stabiliti che, se paragonati a quelli delle altre specie viventi, risultano essere migliori e più vantaggiosi. Inutile dunque pretendere una sorte diversa da quella che ci è stata data: l'uomo è quello che deve essere, come Voltaire aveva già ricordato nella *Remarque III*:

L'homme paraît être 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

²¹⁸ *Ivi*, p. 854.

²¹⁹ *Id*, *Pensées*, Desprez 1678, p. 238 (S686; B199).

²²⁰ VOLTAIRE, *OCV*, t. 6B, *Lettres philosophiques, Sur les Pensées de Pascal, Remarque XXVIII*, pp. 287-288.

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 la composé de l'homme, qui est ce qu'il doit être²²¹.

Voltaire cerca in tutti i modi di opporsi alla visione del mondo di Pascal, la quale però, anche qui, è condizionata da categorie di pensiero completamente differenti. A nostro personale avviso si capisce poco dell'uomo Pascal, e anche del pensatore Pascal, se non ci si immerge nella condizione mentale per la quale la vita umana, per quanto lunga e florida, non risulta essere altro che un breve intervallo posto tra due eternità, di cui quella futura rappresenta l'incognita più indecifrabile e spaventosa: «Entre nous et l'enfer ou le ciel il n'y a que la vie entredeux, qui est la chose du monde la plus fragile», aveva scritto Pascal²²². La sorte che attende l'uomo dopo la morte è un mistero in grado di gettarlo nella disperazione e per il quale la religione offre, a ben vedere, ben poche consolazioni. Per capire meglio questo punto possiamo citare un'altra *pensée* pascaliana, seguita dalla relativa *Remarque* (la numero XXXII): «Est-ce courage à un homme mourant, d'aller dans la faiblesse & dans l'agonie, affronter un Dieu tout-puissant & eternal?»²²³; la risposta di Voltaire non sembra però dare il giusto peso alla questione: «Cela n'est jamais arrivé. Et ce ne peut être que dans un violent transport au cerveau, qu'un homme dise, je crois un Dieu et je le brave»²²⁴. Il frammento citato poco sopra dava voce al più grande terrore di Pascal, quello stesso terrore che avrebbe dettato le sue ultime parole sul letto di morte: «Que Dieu ne m'abandonne jamais!»²²⁵. L'incertezza, tipica dei giansenisti, relativa alla propria sorte dopo la morte, non mitigabile nemmeno dalla possibilità di ricevere il dono della grazia perché, come noto, Dio potrebbe sempre rifiutarsi di mantenerla in colui che pure l'aveva ricevuta, non faceva che aumentare l'angoscia dell'ignoto. Sopportare la vita in queste condizioni è impossibile. La morte — come il sole, aveva scritto nelle sue *Maximes* La Rochefoucauld — non può essere fissata a lungo senza danno. Essa deve essere 'messa tra parentesi', se non si vuole avvelenare ogni istante della propria esistenza. Un modo esiste, e per Pascal l'uomo lo mette in pratica continuamente abbandonandosi al *divertissement*. Con questo termine, con il quale Pascal rievocava il termine *diversion* impiegato da Montaigne e che negli *Essais* indicava l'azione con la quale l'uomo allevia i propri mali²²⁶, Pascal intendeva l'azione in virtù della quale ci si rivolge verso altro, ci si distrae da qualcosa che non vogliamo vedere o affrontare. Il *divertissement*, a differenza della *diversion*, diveniva in Pascal *condizione naturale* dell'uomo, il quale cerca in ogni modo di non

²²¹ *Ivi*, pp. 258-259.

²²² B. PASCAL, *Pensées*, (S185; B213).

²²³ *Id.*, *Pensées*, Desprez 1678, p. 264 (S662; B194 bis, ter)

²²⁴ VOLTAIRE, *OCV*, t. 6B, *Lettres philosophiques, Sur les Pensées de Pascal, Remarque XXXII*, p. 293.

²²⁵ B. PASCAL, *OC*, vol. I, p. 642. Un'angosciosa incertezza emerge anche da alcune righe del *Mémorial*, nel quale si trova scritto: «Mon Dieu, me quitterez-vous? Que je n'en sois pas séparé éternellement».

²²⁶ Cfr. J. MESNARD, *De la "diversion" au "divertissement"*, in *La culture du XVII^e siècle*, cit., pp. 67-73.

pensare alla propria situazione. Su questo punto Pascal è molto chiaro: «Les hommes n'ayant pû guérir la mort, la misère, l'ignorance, se sont aviséz, pour se rendre heureux, de n'y point penser»²²⁷. Di fronte all'irreparabile, per poter tollerare l'esistenza, l'uomo rivolge lo sguardo verso altro. Nemmeno la condizione di re è sufficiente a far gustare l'esistenza: nessuna ricchezza, nessun agio, nessuna comodità possono davvero rendere felice l'uomo se non nel momento stesso dello stordimento autoprovocato allo scopo di non considerare con troppa lucidità la propria condizione: «De là vient que les hommes aiment tant le bruit & le tumulte du monde; que la prison est un supplice si horrible; & qu'il y a si peu de personnes qui soient capables de souffrir la solitude»²²⁸. Ma c'è di più: per Pascal l'uomo è talmente sbilanciato in se stesso che non potrebbe essere felice nemmeno in una ipotetica situazione dalla quale la noia fosse bandita: «On doit donc reconnoître, que l'homme est si malheureux, qu'il s'ennuyeroit mesme sans aucune cause étrangère d'ennuy, par le propre estat de sa condition naturelle»²²⁹. A questa *pensée* Voltaire aveva contrapposto la riflessione contenuta nella *Remarque XXVI*: «Au contraire l'homme est si heureux en ce point, et nous avons tant d'obligation à l'auteur de la nature, qu'il a attaché l'ennui à l'inaction, afin de nous forcer par là à être utiles au prochain et à nous-même»²³⁰. Per Voltaire, insomma, l'uomo dovrebbe rallegrarsi della sua condizione, che è tale da consentirgli di provare noia solo quando non è assorbito da alcuna occupazione. Se per Pascal il *divertissement* è la prova che l'uomo non vuole aprire gli occhi sulla propria condizione di essere perituro, per Voltaire, al contrario, esso è un utile strumento in suo potere. Si veda a proposito la *Remarque XXVII*. Pascal aveva descritto, con le solite tinte forti, una scena nella quale veniva messo in luce l'atto di rimozione prodotto dal *divertissement* a seguito di una situazione dolorosa:

D'où vient que cet homme qui a perdu depuis peu son fils unique, & qui, accablé de procès & de querelles, estoit ce matin si troublé, n'y pense plus maintenant? Ne vous en étonnez pas: il est tout occupé a voir par où passera un cerf que ses chiens poursuivent avec ardeur depuis six heure. Il n'en faut pas davantage pour l'homme, quelque plein de tristesse qu'il soit. Si l'on peut gagner sur luy de le faire entrer en quelque divertissement, le voilà heureux pendant ce temps-là²³¹.

La risposta di Voltaire a questo punto non dovrebbe più stupirci: «Cet homme fait à merveille; la dissipation est un remède plus sûr contre la douleur, que le quinquina contre la fièvre: ne blâmons

²²⁷ B. PASCAL, *Pensées*, Desprez 1678, p. 211 (S166; B213).

²²⁸ *Ivi*, p. 203 (S168; B139).

²²⁹ *Ivi*, p. 207 (*Ibidem*).

²³⁰ VOLTAIRE, *OCV*, t. 6B, *Lettres philosophiques, Sur les Pensées de Pascal, Remarque XXVI*, p. 286.

²³¹ B. PASCAL, *Pensées*, Desprez 1678, p. 211 (S168; B139).

point en cela la nature qui est toujours prête à nous secourir»²³². Da notare che qui Voltaire non usa il termine *divertissement*, bensì *dissipation*, che ci rimanda ad un'idea di consumo e stordimento. La natura ha dato all'uomo la possibilità di sopportare il dolore mediante la *dissipation*, e ciò non è visto da Voltaire come un male, ma come un salutare rimedio alle inevitabili disgrazie della vita. Per Pascal invece l'equazione *divertissement*-felicità è assurda. Dalla filosofia stoica aveva appreso che tutto ciò che è fuori di noi, non essendo in nostro possesso, è instabile e incerto, mentre le opere di Sant'Agostino l'avevano istruito sulla mancanza di consistenza ontologica delle cose terrene e pertanto, trattandosi di entità periture e finite, sulla loro strutturale incapacità di soddisfare la brama di infinito che l'uomo avverte in se stesso. Questo quadro esistenzialista, influenzato ancora una volta da precise categorie teologiche che, come vedremo subito, si riverbereranno anche sulla vita quotidiana di Pascal, era stato ben delineato nel breve componimento intitolato *Écrit sur la conversion du pécheur*, secondo Jean Mesnard composto da Pascal nel biennio 1657-1658 e pertanto contemporaneo dei frammenti di argomento analogo che confluiranno nelle *Pensées*²³³. Vale la pena soffermarsi su questo scritto importante e in grado di agevolare la comprensione di alcune *pensées* contro le quali reagirà Voltaire.

Il suo argomento verteva, come è facile intuire dal titolo, sulla conversione che la potenza divina è in grado di operare sull'anima dell'uomo, e più in particolare sulla differente visione del mondo che ne scaturisce. Scriveva Pascal: «La première chose que Dieu inspire à l'âme qu'il daigne toucher véritablement est une connaissance et une vue tout extraordinaire par laquelle l'âme considère les choses et elle-même d'une façon toute nouvelle»²³⁴. Il cambio di prospettiva che la grazia divina è in grado di mettere in atto si traduce per prima cosa in un senso di timore e disgusto verso quelle cose che prima riempivano di soddisfazione e appagavano l'anima²³⁵. Dopo una prima fase in cui quest'ultima si dibatte tra l'attrazione e la repulsione che di volta in volta gli oggetti visibili e invisibili, cioè spirituali, suscitano in essa, ne segue un'altra in cui avverte con chiarezza che tutto ciò che prima considerava come reale, duraturo e partecipante dell'essere al massimo grado, in realtà non possiede alcuna stabilità ontica:

Elle considère les choses périssables comme périssantes et même déjà péries; et, dans la vue certaine de l'anéantissement de tout ce qu'elle aime, elle s'effraie dans cette considération, en voyant que chaque instant lui arrache la jouissance de son bien, et que ce qui lui est le plus cher s'écoule à tout moment, et qu'enfin un jour certain viendra auquel elle se trouvera dénouée de toutes les choses auxquelles elle avait mis son espérance. De sorte qu'elle comprend parfaitement que, son coeur ne s'étant attaché qu'à des choses fragiles

²³² VOLTAIRE, *OCV*, t. 6B, *Lettres philosophiques, Sur les Pensées de Pascal, Remarque XXVII*, pp. 286-287.

²³³ Cfr. B. PASCAL, *OC*, vol. IV, p. 38-39.

²³⁴ *Ivi*, p. 40

²³⁵ *Ibidem*.

et vaines, son âme se doit trouver seule et abandonnée au sortir de cette vie, puisqu'elle n'a pas eu soin de se joindre à un bien véritable et subsistant par lui-même, qui pût la soutenir et durant at après cette vie²³⁶.

Il passo successivo consiste nel considerare come nulla (*néant*) tutto ciò che è destinato a tornare nel nulla: dunque non solo i beni, le ricchezze, la salute, ma anche i sentimenti che di solito vengono considerati come meritevoli di essere ottenuti (stima, onore, prosperità), così come i loro opposti (disprezzo, disonore, indigenza). Tutto perde di valore, perché nulla dura: «Enfin tout ce qui doit moins durer que son âme est incapable de satisfaire le désir de cette âme qui recherche sérieusement à s'établir dans une félicité aussi durable qu'elle-même»²³⁷. Si affaccia, anche in questo breve scritto, l'idea della morte: qui, come nelle *Pensées*, Pascal pone l'accento sul limite che essa rappresenta per l'individuo, sulla sua inevitabilità che rende tragica ogni esistenza. L'uomo, come il contadino Mazzarò del racconto verghiano, tenta invano di accaparrare quante più ricchezze può²³⁸: e tuttavia non è ad esse che l'anima deve legarsi, dal momento che non possiedono l'essere pienamente, ma sono transeunti, inevitabilmente votate al deperimento e alla distruzione. Scrive Pascal:

[...] il est constant néanmoins que, quand les choses du monde auraient quelque plaisir solide, ce qui est reconnu pour faux par un nombre infini d'expériences si funestes et si continuelles, il est inévitable que la perte de ces choses, ou que la mort enfin nous en prive; de sorte que l'âme, s'étant amassé des trésors de biens temporels de quelque nature qu'ils soient, soit or, soit science, soit réputation, c'est une nécessité indispensable qu'elle se trouve dénuée de tous ces objets de sa félicité; et qu'ainsi, s'ils ont eu de quoi la satisfaire, ils n'auront pas de quoi la satisfaire toujours; et que, si c'est se procurer un bonheur véritable, ce n'est pas se proposer un bonheur bien durable, puisqu'il doit être borné avec le cours de cette vie²³⁹.

L'anima che Dio decide di toccare, però, acquisisce questo vantaggio sulle altre: essa si stacca, lentamente ma progressivamente, al di sopra della comune sensibilità umana. Essa inizia quindi la sua ricerca del vero bene e, non potendo trovarlo nelle cose del mondo, rivolge la propria attenzione verso le cose che non appartengono ad esso. Nella sua ascesa essa si lascia alle spalle anche gli esseri trascendenti, che non rappresentano ancora il vertice di questo tragitto, per trovare riposo, finalmente, in Dio: «Elle traverse toutes les créatures, et ne peut arrêter son coeur qu'elle ne se soit rendue jusqu'au trône de Dieu, dans lequel elle commence à trouver son repos et ce bien qui est tel qu'il n'y

²³⁶ *Ivi*, pp. 40-41.

²³⁷ *Ivi*, p. 41. Su questo punto cfr. anche P. SELLIER, “*Sur les fleuves de Babylone*”: la fluidité du monde et la recherche de la permanence, in *Port-Royal et la littérature*, cit., 239-248.

²³⁸ Per un riferimento meno letterario e più vicino alla sensibilità pascaliana, cfr. la prima lettera paolina a Timoteo, 6,7: «Infatti non abbiamo portato nulla nel mondo e nulla possiamo portare via».

²³⁹ B. PASCAL, *OC*, vol. IV, pp. 41-42.

a rien de plus aimable, et qu'il ne peut lui être ôté par son propre consentement»²⁴⁰. Solo Dio è pienamente, pertanto solo lui deve essere l'oggetto esclusivo dell'amore umano, perché di tutto il resto si può dire che è solo impropriamente. In base a quanto detto finora dovrebbe dunque risultare chiaro che la motivazione che spingeva Pascal a mettere in atto comportamenti misantropi nei confronti dei suoi familiari era di natura prettamente teologica. Nella sua biografia del fratello, Gilberte aveva scritto che Pascal aveva una concezione molto particolare e personale della tenerezza, un sentimento che, almeno da un certo punto in poi della sua vita, egli si rifiutava di ricevere e che non dispensava agli altri:

Voilà comment il concevait la tendresse, et c'est ce qu'elle faisait en lui sans attachement et amusement, parce que, la charité ne pouvant avoir d'autre fin que Dieu, elle ne pouvait s'attacher qu'à lui, ni s'arrêter non plus à rien qui amuse; parce qu'elle sait qu'il n'y a point de temps à perdre et que Dieu, qui voit et qui juge tout, nous fera rendre compte de tout ce qui sera dans notre vie, qui ne sera pas un nouveau pas pour avancer dans la voie uniquement permise que est celle de la perfection.

Mais non seulement il n'avait pas d'attache pour les autres; il ne voulait pas non plus que les autres en eussent pour lui. Je ne parle pas de ces attachements criminels et dangereux, car cela est grossier et tout le monde le voit bien; mais je parle des amitiés les plus innocentes, et dont l'amusement fait la douceur ordinaire de la société humaine²⁴¹.

Pascal, dunque, rifiutava qualsiasi manifestazione di affetto nei suoi confronti proprio perché concepiva l'affetto come una forma di attaccamento, dunque come un atteggiamento errato nei riguardi di ciò che è perituro²⁴². Il marchio del peccato originale è proprio questo indebito passaggio operato dall'uomo dall'amore per Dio all'amore per le creature, *aversio a Deo et conversio ad creaturas*, annichilimento della carità, che è amore verso Dio e verso gli uomini attraverso Dio, ed esaltazione della cupidità, cioè dell'amore per se stessi.

Torniamo ora alle *Pensées*. Aveva scritto Pascal: «Ce n'est pas estre heureux que de pouvoir estre réjoüi par le divertissement; car il vient d'ailleurs, & de dehors; & ainsi il est dépendant, & par conséquent sujet à estre troublé par mille accidens qui font les afflictions inévitables»²⁴³. Abbiamo visto la motivazione teologica che impedisce all'uomo lapso di poter godere della distrazione messa in atto dal *divertissement*: tutto ciò che è fuori di noi è indipendente da noi e pertanto, in linea col

²⁴⁰ *Ivi*, p. 42.

²⁴¹ G. PÉRIER, *La vie de Pascal* (2^a versione), cit., pp. 631-632.

²⁴² Dopo la morte di Pascal fu ritrovato un foglio di carta scritto di suo pugno nel quale si poteva leggere: «Il est injuste qu'on s'attache à moi, quoiqu'on le fasse avec plaisir et volontairement. Je tromperais ceux en qui j'en ferais naître le désir; car je ne suis la fin de personne, et je n'ai pas de quoi les satisfaire. Ne suis-je pas prêt de mourir? Ainsi l'objet de leur attachement mourra [...] car il faut qu'ils passent leur vie et leurs soins à s'attacher à Dieu ou à le chercher» (*ivi*, pp. 632-633).

²⁴³ B. PASCAL, *Pensées*, Desprez 1678, p. 275 (S165; B170).

pensiero stoico, destinato ad essere perduto; ma, contro la convinzione stoica che l'uomo sia in grado di essere felice mettendo in pratica la virtù, Pascal faceva valere il pensiero di Agostino, ricordando che la felicità non è né in noi né fuori di noi, ma in Dio, come evidenziato in questo frammento, assente però dalla versione delle *Pensées* consultata da Voltaire:

Les stoïques disent: “Rentrez au-dedans de vous-même, c’est là où vous trouverez votre repos”. Et cela n’est pas vrai.

Les autres disent: “Sortez dehors et cherchez le bonheur en un divertissement”. Et cela n’est pas vrai. Les maladies viennent.

Le bonheur n’est ni hors de nous ni dans nous. Il est en Dieu, et hors et dans nous²⁴⁴.

Per Voltaire, che su questo punto si richiamava implicitamente al sensismo lockeano e alla filosofia di Spinoza e Boulainvilliers²⁴⁵, tutto questo discorso non ha senso: «Celui-là est actuellement heureux qui a du plaisir, et ce plaisir ne peut venir que de dehors. Nous ne pouvons avoir de sensations ni d'idées que par les objets extérieurs, comme nous ne pouvons nourrir notre corps qu'en y faisant entrer des substances étrangères qui se changent en la nôtre»²⁴⁶. Il 'mondano' Voltaire, precocemente abituato ai piaceri del bel mondo, poteva affermare che il piacere viene dal di fuori e che è felice colui che prova piacere. L'impianto teologico dal quale muoveva Pascal per spiegare l'irrequietezza esistenziale dell'uomo viene costantemente ignorato o volutamente sminuito da Voltaire, il quale oppone alle riflessioni religiose di Pascal la sua filosofia del buon senso o del senso comune. La *Remarque XXIV* è da questo punto di vista illuminante, e rappresenta un ottimo esempio del procedimento confutativo di Voltaire. La *pensée* di Pascal criticata sviluppava il tema del *divertissement*: «Les hommes ont un instinct secret qui les porte à chercher le divertissement & l'occupation au dehors, qui vient du ressentiment de leur misère continuelle. Et ils ont un autre instinct secret qui reste de la grandeur de leur première nature, qui leur fait connoître, que le bonheur n'est en effet que dans le repos»²⁴⁷. L'uomo è istintivamente portato a fuggire se stesso mediante il *divertissement* — per questo motivo Pascal affermava che tutti i mali dell'uomo derivano dal «ne savoir pas demeurer en repos dans une chambre»²⁴⁸ —, e tuttavia un altro istinto, collegato alla sua natura prelapsa, gli fa sentire che la vera felicità si trova nel riposo, vale a dire nella capacità di rimanere inoperosi senza essere scombussolati dalle passioni, dagli appetiti e dall'immaginazione. Voltaire vede le cose in tutt'altro modo: egli afferma che l'istinto che spinge l'uomo al *divertissement*

²⁴⁴ ID, (S26; B465).

²⁴⁵ Cfr. J.-R. CARRÉ, *Réflexions sur l'Anti-Pascal de Voltaire*, cit., pp. 94-96.

²⁴⁶ VOLTAIRE, *OCV*, t. 6B, *Lettres philosophiques, Sur les Pensées de Pascal, Remarque XXXV*, p. 295.

²⁴⁷ B. PASCAL, *Pensées*, Desprez 1678, p. 205 (S168; B139. Corsivo mio).

²⁴⁸ ID, (S168; B139).

è il fondamento necessario della società nonché, operando un rovesciamento dell'impostazione pascaliana, un dono di Dio e uno strumento utile al perseguimento della felicità²⁴⁹. Egli aggiunge poi questa importante riflessione: «Je ne sais pas ce que nos premiers pères faisaient dans le paradis terrestre, mais si chacun d'eux n'avait pensé qu'à soi, l'existence du genre humain était bien hasardée. N'est-il pas absurde de penser qu'ils avaient des sens parfaits, c'est à dire des instruments d'action parfaits, uniquement pour la contemplation? Et n'est-il pas plaisant que des têtes pensantes puissent imaginer que la *paresse* est un titre de grandeur, et l'action, un rebaissement de notre nature?»²⁵⁰. Prescindendo dall'ironia con la quale Voltaire approccia il racconto biblico, è possibile notare il vero e proprio slittamento semantico che egli mette in atto trasformando il *repos* di cui parlava Pascal in *paresse*, vale a dire in una incapacità di azione che può certo assumere le caratteristiche di una condanna quasi invincibile — si pensi, ad esempio, al significato che questo termine acquisterà circa un secolo dopo nell'epistolario di Baudelaire —, ma che ha perduto, almeno nell'argomentazione critica di Voltaire, ogni rimando semantico teologico. Voltaire si rifiuta di considerare l'uomo un essere a parte nella natura, perché i suoi comportamenti, a ben vedere, sono quelli di chi ha la sua precisa posizione all'interno di un ordine regolato e non alterabile, laddove invece per Pascal era indicativo che nel resto della natura non si riscontrassero comportamenti analoghi a quelli umani: «Un cheval ne cherche point à se faire admirer de son compagnon. On voit bien entr'eux quelque sorte d'émulation à la course: mais c'est sans conséquence; car étant à l'étable, le plus pesant & le plus mal taillé ne cède pas pour cela son avoine à l'autre. Il n'en est pas de mesme parmi les hommes: leur vertu ne se satisfait pas d'elle mesme; & ils ne sont pas contents s'ils n'en tirent avantage contre les autres²⁵¹. La risposta di Voltaire a questa considerazione è lapidaria: «L'homme le plus mal taillé ne cède pas non plus son pain à l'autre; mais le plus fort l'enlève au plus faible, et chez les animaux et chez les hommes, les gros mangent les petits»²⁵². Insomma, per Pascal l'uomo è fuori posto nella natura e sbilanciato in se stesso, sospinto da un segreto istinto — che stenta a farsi intima consapevolezza — lontano da se stesso, in ogni posto fuorché dove si trova, cercando rifugio nel passato o nel futuro senza mai concentrarsi sul presente. L'uomo potrebbe avere coscienza di questo comportamento se solo riuscisse a contemplare se stesso e la propria situazione: «Que chacun examine sa pensée. Il la trouvera toujours occupée au passé & à l'avenir. Nous ne pensons presque point au présent; & si nous y pensons, ce n'est que pour en prendre la lumière pour disposer l'avenir. Le présent n'est jamais notre but. Le passé & le présent sont nos moyens; le seul avenir est nostre objet»²⁵³. Voltaire, che non faticava a riconoscere l'esistenza dei mali che affliggono la vita

²⁴⁹ VOLTAIRE, *OCV*, t. 6B, *Lettres philosophiques, Sur les Pensées de Pascal, Remarque XXIV*, p. 284.

²⁵⁰ *Ibidem* (corsivo mio).

²⁵¹ B. PASCAL, *Pensées*, Desprez 1678, p. 326 (S564; B401).

²⁵² VOLTAIRE, *OCV*, t. 6B, *Lettres philosophiques, Sur les Pensées de Pascal, Remarque LIII*, p. 309.

²⁵³ B. Pascal, *Pensées*, Desprez 1678, p. 183 (S80; B172).

dell'uomo, vedeva invece nella fuga dell'immaginazione nel passato o nel futuro l'ennesimo dono dell'autore della natura, il quale ha dato all'uomo l'istinto che lo sospinge (kantianamente, potremmo dire noi oggi) all'operosità e a pianificare il futuro cullandosi, all'occorrenza, nelle prospettive aperte dalla *speranza*:

Il faut, bien loin de se plaindre, remercier l'auteur de la nature, de ce qu'il nous donne cet instinct qui nous emporte sans cesse vers l'avenir. Le trésor le plus précieux de l'homme est cette *espérance* qui nous adoucit nos chagrins, et qui nous peint des plaisirs futurs dans la possession des plaisirs présents. Si les hommes étaient assez malheureux pour ne s'occuper que du présent, on ne sèmerait point, on ne bâtirait point, on ne planterait point, on ne pourvoit à rien: on manquerait de tout au milieu de cette fausse jouissance. [...] La nature a établi que chaque homme jouirait du présent en se nourrissant, en faisant des enfants, en écoutant des sons agréables, en occupant sa faculté de penser et de sentir, et qu'en sortant de ces états, souvent au milieu de ces états même, il penserait au lendemain, sans quoi il périrait de misère aujourd'hui²⁵⁴.

Il contesto qui dipinto da Voltaire anticipa quello che sarà da lui presentato nel *Mondain* (1736), un testo che fa da raccordo tra le *Remarques* del 1734 e quelle del 1742. Nel *Mondain* ci si imbatte in un elogio sperticato dei tempi moderni — che, come è stato notato, si riallaccia alle riflessioni contenute nelle *Remarques* contro Pascal²⁵⁵ —, apportatori di quelle comodità e di quel lusso in passato sconosciuti e di cui Voltaire non negava di essere un estimatore:

Moi, je rends grâce à la nature sage,
Qui, pour mon bien, m'a fait naître en cet âge
Tant décrié par des tristes docteurs.
Ce temps profane est tout fait pour mes moeurs.
J'aime le luxe, et même la mollesse,
Tous les plaisirs, les arts de toute espèce,
La propreté, le goût, les ornements,
Tout honnête homme a de tels sentiments²⁵⁶.

Il contesto de *Le Mondain* è chiuso in se stesso: non c'è spazio per nient'altro che non sia il lusso e la gioia di vivere²⁵⁷. In quest'opera gli occhi non sono aperti sul dolore del mondo: «Le paradis

²⁵⁴ VOLTAIRE, *OCV*, t. 6B, *Lettres philosophiques, Sur les Pensées de Pascal, Remarque XXII*, pp. 281-282.

²⁵⁵ Cfr. ID, *OCV*, t. 16, p. 280.

²⁵⁶ *Ivi*, *Le Mondain*, p. 295.

²⁵⁷ Notiamo di sfuggita come questi versi di Voltaire stridano, in un certo senso, con un passo del *Traité de Métaphysique*, composto nel 1734 (quindi prima del *Mondain*), in cui veniva sottolineato il fallace e parziale giudizio sul mondo che può essere dato da una giovane parigina che faccia il suo ingresso nella società: «Une jeune Parisienne, qui entre dans le monde, n'y voit que ce qui peut servir à sa vanité; et l'idée confuse qu'elle a du bonheur, et le fracas de tout ce qui

terrestre est où je suis»²⁵⁸. Il discorso cambia se si prende in considerazione un altro testo cronologicamente mediano tra le *Remarques* del 1734 e quelle del 1742, vale a dire i *Discours en vers sur l'homme*, composti negli ultimissimi anni Trenta. Questa volta il lusso e la ricchezza non sono considerati sinonimi di benessere e felicità, perché l'uomo è sempre uomo, a prescindere dal ruolo che 'interpreta' nel mondo: «Les mortels sont égaux, leur masque est différent»²⁵⁹. Nemmeno un re è al riparo dalla tristezza o dalla noia. Alcune considerazioni di Voltaire ricordano quelle di Pascal:

*Etre heureux comme un roi, dit le peuple hébété.
Hélas, pour le bonheur que fait la majesté?
En vain sur ses grandeurs un monarque s'appuie.
Il gémit quelquefois, et bien souvent s'ennuie:
Son favori sur moi jette à peine un coup d'oeil*²⁶⁰.

E tuttavia, nelle *Remarques* del 1742 che prendono di mira il *divertissement*, Voltaire sembra non tener conto di questi suoi versi: tutto il suo impegno è volto a smentire Pascal mostrando come questi si contraddica da solo. Si veda ad esempio la *Remarque* LXII, che prendeva in considerazione proprio la condizione del re come prototipo della vita cui nulla manca. Aveva scritto Pascal: «Qu'on laisse un Roy tout seul sans aucune satisfaction des sens, sans aucun soin dans l'esprit, sans compagnie, penser à soy tout à loisir; & l'on verra qu'un Roy qui se voit, est un homme plein de misères, & qui les ressent comme un autre»²⁶¹. La risposta di Voltaire era stata: «Toujours le même sophisme. Un roi qui se recueille pour penser est alors très occupé; mais s'il n'arrêtait sa pensée que sur soi, en disant à soi-même je régne, et rien de plus, ce serait un idiot»²⁶². Voltaire preferiva concentrare il suo attacco sul fatto che il ragionamento di Pascal poggiava su presupposti contraddittori, e, proprio come nella *Remarque* precedente²⁶³, non entra nel merito dell'argomentazione di Pascal, lasciandola senza una vera risposta. Ciò è tanto più stupefacente in quanto, come dimostrano i versi tratti dai *Discours en vers sur l'homme* citati poco sopra, Voltaire era in possesso di argomentazioni ben più profonde da opporre a Pascal. Quel che sembra emergere con chiarezza da questo confronto intertestuale è dunque il fatto che la preoccupazione principale di Voltaire, anche nelle *Remarques* del 1742, fosse

l'entoure, empêchent son âme d'entendre la voix de tout le reste de la nature» (Cfr. VOLTAIRE, *OCV*, t. 14, *Traité de métaphysique*, p. 417).

²⁵⁸ VOLTAIRE, *OCV*, t. 16, *Le Mondain*, p. 303.

²⁵⁹ ID., *OCV*, t. 17, *Discours en vers sur l'homme*, p. 458.

²⁶⁰ *Ivi*, p. 461.

²⁶¹ B. PASCAL, *Pensées*, Desprez 1678, p. 201 (S169; B142).

²⁶² VOLTAIRE, *OCV*, t. 6B, *Lettres philosophiques, Ajout à la Lettre 25, Remarque LXII*, p. 550.

²⁶³ *Ivi*, p. 549.

quella di contraddire Pascal anche al costo di contraddirsi, o, addirittura, di tacere il suo reale pensiero. Per Voltaire l'uomo è iscritto entro precisi limiti che non gli è dato superare, è solamente un atomo tra gli altri. Nemmeno il pensiero, che pure in Pascal riscattava l'uomo dalla sua condizione di *ver de terre*, è in grado di innalzarlo sopra la natura. A riguardo si veda la *Remarque LX* del 1742. Aveva scritto Pascal: «Mais quand l'univers l'écraseroit, l'homme seroit encore plus noble que ce qui le tuë; parce qu'il sçait qu'il meurt; & l'avantage que l'univers a sur luy, l'univers n'en sçait rien»²⁶⁴. La risposta di Voltaire era perfettamente in linea con quanto riportato fino a questo punto:

Que veut dire ce mot noble? Il est bien vrai que ma pensée est autre chose, par exemple, que le globe du soleil, mais est-il bien prouvé qu'un animal, parce qu'il a quelques pensées, est plus *noble* que le soleil qui anime tout ce que nous connoissons de la nature? Est-ce à l'homme à en décider? Il est juge et partie. On dit qu'un ouvrage est supérieur à un autre, quand il a coûté plus de peine à l'ouvrier, et qu'il est d'un usage plus utile; mais en a-t-il moins coûté au Créateur de faire le soleil que de pétrir un petit animal haut d'environ cinq pieds, qui raisonne bien ou mal? Qui est le plus utile au monde ou de cet animal ou de l'astre qui éclaire tant de globes? Et en quoi quelques idées reçues dans un cerveau sont-elles préférables à l'univers matériel?²⁶⁵.

Considerare l'uomo per quello che è, senza andare alla ricerca della perfezione, è il primo passo verso la felicità, che si configura quindi per Voltaire come una conquista in tutto e per tutto umana, interna all'esistenza terrena, come da lui ribadito nei *Discours en vers sur l'homme*:

Contentons-nous des biens qui nous sont destinés,
Passagers comme nous, et comme nous bornés:
Sans rechercher en vain ce que peut notre maître,
Ce que fut notre monde, et ce qu'il devrait être,
Observons ce qu'il est, et recueillons le fruit
Des trésors qu'il renferme, et des biens qu'il produit²⁶⁶.

Se abbiamo mostrato la continuità contenutistica che lega le *Remarques* del 1734 a quelle del 1742 è perché per quanto riguarda invece quelle del 1778 occorrerà segnalare preliminarmente una cesura che, in accordo con la critica, si è soliti riconoscere nell'esistenza e nelle opere di Voltaire. Come noto, a partire dalla metà degli anni Quaranta circa, una serie di sfortunate circostanze (la morte dell'amata Émilie du Châtelet, l'agrodolce soggiorno alla corte di Federico II, le disillusioni patite a Francoforte) culminanti nel disastro del terremoto di Lisbona del 1° novembre 1755, condussero

²⁶⁴ B. PASCAL, *Pensées*, Desprez 1678, p. 177 (S231; B347).

²⁶⁵ VOLTAIRE, *OCV*, t. 6B, *Lettres philosophiques, Ajout à la Lettre 25, Remarque LX*, pp. 548-549.

²⁶⁶ VOLTAIRE, *OCV*, t. 17, *Discours en vers sur l'homme*, p. 520.

Voltaire ad abbandonare i suoi antichi slanci ingenuamente ottimistici (per dirla con l'Adorno della *Negative Dialektik*, «a guarire dalla teodicea di Leibniz») per aprire definitivamente gli occhi sul triste spettacolo dei mali del mondo²⁶⁷. Prenderemo ora in esame alcune opere maggiori di Voltaire del periodo che intercorre tra la seconda e la terza serie di *Remarques*, cercando di capire se tra il contenuto delle prime due e l'ultima esiste una frattura altrettanto evidente oppure no.

Partiamo dal *Poème sur le désastre de Lisbonne*, opera occasionata, come noto, dal tremendo cataclisma che distrusse buona parte della città portoghese provocando la morte di decine di migliaia di persone. La notizia del disastro arrivò a Voltaire, all'epoca residente a Ginevra, solo una ventina di giorni dopo. La sua prima reazione, prescindendo dal dolore per le vite perse, fu di amaro sconcerto e di aperta disillusione²⁶⁸. Il terremoto di Lisbona assunse subito l'importanza di «un terribile argument contre l'optimisme»²⁶⁹, e Voltaire continuerà a lungo ad affidare al proprio epistolario riflessioni che ridicolizzavano la pretesa che nel nostro mondo tutto vada per il meglio. L'intero poema di Voltaire è un grido di sgomento. Nel mondo del presunto 'tutto è bene' può accadere che in pochi minuti un'intera città crolli facendo morire migliaia di bambini, donne e uomini, indistintamente:

O malheureux mortels! ô terre déplorable!
O de tous les fléaux assemblage effroyable!
D'inutiles douleurs éternel entretien!
Philosophes trompès, qui criez, *tout est bien*,
Accourez: contemplez ces ruines affreuses,
Ces débris, ces lambeaux, ces cendres malheureuses,
Ces femmes, ces enfants l'un sur l'autre entassés,
Sous ces marbres rompus ces membres dispersés²⁷⁰.

Di fronte allo spettacolo, incomprensibile e inaccettabile per la mente umana, della morte senza senso di tanti innocenti, l'edificio teorico innalzato dalla teodicea leibniziana comincia a scricchiolare. Forse che Dio, nella sua infinità potenza e libertà, non avrebbe potuto disporre le cose in maniera diversa?

Etes-vous assurés que la cause éternelle

²⁶⁷ Cfr. T. BESTERMAN, *Le désastre de Lisbonne et l'optimisme de Voltaire*, «La Table Ronde», n. 122 (fév. 1958), pp. 60-74.

²⁶⁸ Best.D6597 (24 novembre 1755).

²⁶⁹ Best.D6605 (30 novembre 1755. Il corsivo è nel testo). Cfr. anche Best.D6610 (2 dicembre 1755): «*Le tout est bien et l'optimisme en ont dans l'aile*» (il corsivo è nel testo).

²⁷⁰ VOLTAIRE, *OCV*, t. 45A, *Poème sur le désastre de Lisbonne*, p. 335, vv. 1-8.

Qui fait tout, qui sait tout, qui créa tout pour elle,
Ne pouvait nous jeter dans ces tristes climats,
Sans former des vulcans allumés sous nos pas?
Borneriez-vous ainsi la suprême puissance?
Lui défendriez-vous d'exercer sa clémence?
L'éternel artisan n'a-t-il pas dans ses mains
Des moyens infinis tout prêts pour ses desseins?
Je desire humblement, sans offenser mon maître,
Que ce gouffre enflame de soufre et de salpêtre
Eût allumé ses feux dans le fond des deserts.
Je respecte mon Dieu, mais j'aime l'univers²⁷¹.

Si noti la differenza tra il passo appena citato e l'idea espressa in un racconto scritto tra il 1737 e il 1738, il *Songe de Platon*, in cui il problema del male fisico e morale non veniva affatto trascurato ma era inserito all'interno di un sistema nel quale il creatore del mondo, in questo caso un aiutante del Demiurgo come nel Timeo platonico, doveva fare i conti con delle limitazioni strutturali e quindi inevitabili:

Il est aisé de critiquer, dit-il; mais pensez-vous qu'il soit si facile de faire un animal qui soit toujours raisonnable, qui soit libre, et qui n'abuse jamais de sa liberté? Pensez-vous que quand on a neuf ou dix mille plantes à faire provigner, on puisse si aisément empêcher que quelques-unes de ces plantes n'aient des qualités nuisibles? Vous imaginez-vous qu'avec une certaine quantité d'eau, de sable, de fange, et de feu, on puisse n'avoir ni mer, ni désert?²⁷².

In questo racconto Voltaire affermava che nel mondo la quantità di bene supera quella del male²⁷³, e che il Creatore non poteva fare di meglio. Il mondo va preso così com'è perché dopo tutto, come Voltaire ricorderà nel finale di un'opera composta qualche anno dopo il *Songe de Platon*, *Le Monde comme il va*, «si tout n'est pas bien, tout est passable»²⁷⁴. Considerazioni del genere non attecchiscono più, e Voltaire ormai lo sa:

Les tristes hatitants de ces bords désolés,
Dans l'horreur des tourments seraient-ils consolés,
Si quelqu'un leur disait; *Tombez, mourez tranquilles*,

²⁷¹ *Ivi*, p. 338, vv. 45-56.

²⁷² VOLTAIRE, *OCV*, cit., t. 17, *Le songe de Platon*, pp. 548-549.

²⁷³ *Ivi*, p. 548.

²⁷⁴ *ID*, *OCV*, t. 30B, *Le Monde comme il va*, p. 63.

*Pour le bonheur du monde on détruit vos asiles;
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;
Dieu vous voit du même oeil que les vils vermisseaux,
Dont vous serez la proie au fond de vos tombeaux?*²⁷⁵

L'uomo è il triste abitante di un mondo che, leopardianamente, si riduce a mucchio di fango e nel quale risulta sempre più arduo considerarsi solo come una parte necessaria di una più complessa struttura regolata da leggi naturali indifferenti²⁷⁶. Gli esseri umani sono democraticamente asserviti allo stesso destino: tutti sono avvolti dal mistero della loro presenza nel mondo, in attesa di sapere che ne sarà di loro dopo la morte. È Voltaire che scrive, ma sembra di leggere Pascal:

L'homme, étranger à soi, de l'homme est ignoré.
Que suis-je? où suis-je? où vais-je? et d'où suis-je tiré?
Atomes tourmentés sur cet amas de boue,
Que la mort engloutit, et don't le sort se joue,
Mais atomes pensants, atomes dont les yeux,
Guidés par la pensée ont mesuré les cieus;
Au sein de l'infini nous élançons notre être,
Sans pouvoir un moment nous voir et nous connaître.
Ce monde, ce théâtre, et d'orgueil et d'erreur,
Est plein d'infortunés qui parlent de bonheur.
Tout se plaint, tout gémit en cherchant le bien-être;
Nul ne voudrait mourir; nul ne voudrait renaître²⁷⁷.

I tempi delle gioie spensierate descritte nel *Mondain* sono ormai, per confessione dello stesso Voltaire, lontani²⁷⁸. I toni si sono fatti cupi: l'uomo si muove nel mondo tra il dolore e la speranza,

²⁷⁵ ID, *OCV*, t. 45A, *Poème sur le désastre de Lisbonne*, pp. 338-339, vv. 59-68.

²⁷⁶ Cfr. R. BRANDÃO, *Job, Voltaire et Kant ou deux perspectives sur la souffrance et le mal*, in *Voltaire philosophe*, cit., pp. 151-160.

²⁷⁷ VOLTAIRE, *OCV*, t. 45A, *Poème sur le désastre de Lisbonne*, pp. 346-347, vv. 199-210.

²⁷⁸ *Ivi*, pp. 348-349, vv. 222-227: «Je ne m'élève point contre la Providence./Sur un ton moins lugubre on me vit autrefois,/Chanter des doux plaisirs les séduisantes lois./D'autres temps, d'autres moeurs: instruit par la vieillesse,/Des humains égarés partageant la faiblesse,/Dans une épaisse nuit cherchant à m'éclairer».

rispettivamente la prima e l'ultima parola del poema — quest'ultima aggiunta, tuttavia, solo *après coup*²⁷⁹.

Nella breccia aperta dal *Poème sur le désastre de Lisbonne* si inserirà la riflessione disincantata e a tratti sconsolata che Voltaire, nel 1759, affiderà al *Candide*. Con questo racconto lungo la sensibilità di Voltaire si spinge fino a sfiorare quella di Pascal²⁸⁰. Come ha scritto René Pomeau, «[Voltaire] découvre cette désolante vérité de l'homme moderne, que l'être humain se trouve posé, on ne sait pourquoi, dans un univers qui n'est pas taillé à sa mesure»²⁸¹. Nel *Candide* riaffiorano le tematiche affrontate nel *Poème sur le désastre de Lisbonne*, ma vengono affrontate in maniera diversa: l'idea che il nostro sia il migliore dei mondi possibili è incarnata da Pangloss, il precettore di Candide, le cui idee filosofiche scimmiettano continuamente la teoria del *tout est bien* attribuendo le cause finali più inverosimili ai fenomeni più disparati²⁸². La visione ottimistica del mondo che Pangloss cerca di inculcare nel giovane Candide non si incrina di fronte a nulla. Nel capitolo V il terremoto di Lisbona che aveva tanto sconvolto Voltaire solo due anni prima, viene messo in ridicolo dalle teorie del solito Pangloss, sempre pronto a distorcere la realtà con ragionamenti inconsistenti: «Car, dit-il, tout ceci est ce qu'il y a de mieux; car s'il y a un volcan à Lisbonne, il ne pouvait être ailleurs; car il est impossible que les choses ne soient pas où elles sont, car tout est bien»²⁸³. In questo racconto l'ironia voltairiana è affilatissima, soprattutto quando dà voce ai legittimi dubbi della recalcitrante ragione di Candide: «Si c'est ici le meilleur des mondes possible, que sont donc les autres?»²⁸⁴. Quando non sono volti a mettere in ridicolo l'ottimismo del secolo, le parole che Voltaire mette in bocca ai suoi personaggi non nascondono una certa amarezza. Se nella natura le cose non vanno affatto bene, nel mondo morale non vanno certo meglio: gli uomini, in fondo, sono quello che sono²⁸⁵.

A volte può capitare che Candide incontri un contraddittorio meno superficiale di Pangloss: a questo punto sembra emergere, ancora una volta, la vera opinione di Voltaire, venata da un'ombra di disillusione:

Monsieur, vous pensez sans doute que tout est au mieux dans le monde physique, et dans le moral, et que rien ne pouvait être autrement ? Moi, monsieur, lui répondit le savant, je ne pense rien de tout cela; je trouve que

²⁷⁹ Il tono generale del *Poème sur le désastre de Lisbonne*, così come esso era uscito di getto dalla penna di Voltaire, era infatti più pessimista di quanto non appaia oggi nella sua forma definitiva. A riguardo cfr. G.R. HAVENS, *The conclusion's of Voltaire Poème sur le désastre de Lisbonne*, «Modern Languages Notes», vol. 56, n. 6 (jun. 1941), pp. 422-426; R. POMEAU, C. MERVAUD, *De la Cour au jardin*, in *Voltaire en son temps*, cit., vol. 1, pp. 824-826.

²⁸⁰ Cfr. N. HAMMOND, *Candide, ou l'anti-Pascal renversé?*, in U. Kølving e Ch. Mervaud (dir.), *Voltaire et ses combats*, cit., t. II, pp. 915-921.

²⁸¹ R. POMEAU, *La religion de Voltaire*, cit., p. 310.

²⁸² VOLTAIRE, *OCV*, t. 48, *Candide*, pp. 119-120.

²⁸³ *Ivi*, p. 137.

²⁸⁴ *Ivi*, p. 139.

²⁸⁵ *Ivi*, pp. 206-207.

tout va de travers chez nous, que personne ne sait ni quel est son rang, ni quelle est sa charge, ni ce qu'il fait, ni ce qu'il doit faire, et qu'excepté le souper qui est assez gai, et où il paraît assez d'union, tout le reste du temps se passe en querelles impertinentes; jansénistes contre molinistes, gens du parlement contre gens d'église, gens de lettres contre gens de lettres, courtisans contre courtisans, financiers contre le peuple, femmes contre maris, parents contre parents; c'est une guerre éternelle²⁸⁶.

Cosa rimane da fare all'uomo? Coltivare il proprio giardino²⁸⁷, vale a dire, lasciandosi alle spalle un chimerico quanto inutile abbandono all'ottimismo o al pessimismo²⁸⁸, ritagliarsi uno spazio d'azione in vista del bene quotidiano, perché, in fondo, non sembra esserci un'ulteriore (o migliore) possibilità di scelta²⁸⁹.

La visione sostanzialmente ottimistica dell'esistenza umana pervicacemente opposta a Pascal nelle *Remarques* del 1734 e ribadita nel *Mondain*, sembra ora non soddisfare più Voltaire, il quale va via via sviluppando una più profonda e disincantata consapevolezza della precaria condizione dell'uomo nel mondo. Se gli uomini condividono la stessa peritura sorte, si impone la ricerca di un nuovo criterio in grado di ergersi a valore morale in vista della loro convivenza pacifica. Questo valore sarà individuato da Voltaire nella *tolleranza*. Essa è, secondo la nota definizione contenuta nel *Dictionnaire philosophique*, «[...] l'apanage de l'humanité. Nous sommes tous pétris de faiblesses, et d'erreurs; pardonnons-nous réciproquement nos sottises, c'est la première loi de la nature»²⁹⁰. Soprattutto a partire dal 1755, come abbiamo visto, Voltaire procederà ad una progressiva assimilazione e addirittura rivalutazione delle considerazioni pascaliane sulla natura umana, e sarà soprattutto questo fatto a portarlo a spostare la propria riflessione dall'ottimismo alla tolleranza²⁹¹. Questo concetto, già presente nelle *Lettres philosophiques*²⁹², diventerà centrale nelle opere di Voltaire soprattutto a partire dall'*affaire Calas*²⁹³, lo scottante caso di cronaca che, oltre ad occasionare il bellissimo *Traité sur la tolérance*, consegnerà ai posteri l'immagine del Voltaire acerrimo oppositore di ogni forma di fanatismo²⁹⁴.

²⁸⁶ *Ivi*, p. 217.

²⁸⁷ *Ivi*, p. 260.

²⁸⁸ Se l'ottimismo è un sogno vano (come tutto il *Candide* insegna), nondimeno anche il pessimismo è una risposta inutile, non solo perché accetterebbe il fatalismo, ma anche perché, in opposizione alla massima del «cultiver notre jardin», predicherebbe una sconsolante e inoperosa rassegnazione. A riguardo cfr. H. FRIEDRICH, *Candide*, «La Table Ronde», n. 122 (fév. 1958), pp. 109-115; S. NADLER, *A Companion to Early Modern Philosophy*, Blackwell Publishing, Malden/Oxford 2002, p. 615.

²⁸⁹ Cfr. anche P. STEWART, *Candide*, in *The Cambridge Companion to Voltaire*, cit., 125-138.

²⁹⁰ VOLTAIRE, *OCV*, t. 36 (II), *Dictionnaire philosophique*, p. 552.

²⁹¹ Cfr. A. CHARRAK, *De l'optimisme à la tolérance: Voltaire et Pascal depuis les Lettres philosophiques*, «Historia philosophica», 5 (2007), pp. 15-23.

²⁹² Si pensi alla celeberrima descrizione della borsa di Londra, nella quale «le Juif, le mahométan et le chrétien traitent l'un avec l'autre comme s'ils étaient de la même religion» (VOLTAIRE, *OCV*, t. 6B, *Lettres philosophiques*, *Sixième Lettre sur les Presbytériens*, pp. 50-51).

²⁹³ Cfr. M. GARÇON, *Voltaire et la tolérance*, «La Table Ronde», n. 122 (fév. 1958), pp. 122-132.

²⁹⁴ Cfr. A. VERSAILLE, *Voltaire un intellectuel contre le fanatisme*, La Renaissance du Livre, Tournai 2002.

Rimane ora da vedere se nelle *Remarques* del 1778 si possa trovare traccia di questa nuova tendenza di Voltaire a non lasciarsi più sedurre dalle vuote rassicurazioni della teodicea leibniziana. Come tenteremo di mostrare subito, sembra possibile affermare che, nella sua ultima polemica con Pascal, Voltaire attenuò il proprio pessimismo²⁹⁵ nel tentativo di contraddire ad ogni costo il suo avversario. Una volta metabolizzata la frattura operatasi a metà degli anni Cinquanta, la visione del mondo di Voltaire sembra assestarsi su di una posizione a metà strada tra l'illusione e la disillusione, vale a dire sul piano di una accettazione disincantata del mondo con il suo miscuglio di bene e di male. E tuttavia le riflessioni di Pascal non trovano mai l'avallo di Voltaire, il quale sembra anche nel 1778 obbedire ad una sorta di imperativo categorico che gli impone di contraddirlo a tutti i costi. La spiegazione più plausibile ci sembra risiedere nel fatto che per Pascal il riscatto dalle miserie dell'esistenza non poteva avvenire in questa vita, e non era pertanto una conquista umana, ma un dono ricevuto da Dio, laddove invece Voltaire si sforzava di spronare l'uomo a conquistarsi, nell'ostilità di un mondo del quale egli è una porzione insignificante, la propria incostante felicità. Si prenda ad esempio la *Remarque* XLI. Pascal aveva affermato che, per quanto tutti gli uomini cerchino in ogni loro azione la felicità, essa può essere raggiunta solo nella fede:

Car tous les hommes désirent d'être heureux; cela est sans exception. Quelques differens moyens qu'ils y employent, ils tendent tous à ce but. Ce qui fait que l'un va à la guerre, & que l'autre n'y va pas, c'est ce même désir qui est dans tous les deux, accompagné de différentes vues. La volonté ne fait jamais la moindre démarche que vers cet objet. C'est le motif de toutes les actions de tous les hommes, jusqu'à ceux qui se tuent & qui se pendent.

Et cependant, depuis un si grand nombre d'années, jamais personne, sans la foi, n'est arrivé à ce point, où tous tendent continuellement. Tous se plaignent, princes, sujets, nobles, roturiers, vieillards, jeunes, forts, faibles, savans, ignorants, sains, malades, de tous pays, de tous temps, de tous âges & de toutes conditions²⁹⁶.

La risposta di Voltaire nel 1778 non si discosta di molto dalle sue idee espresse nelle serie di *Remarques* precedenti: ancora una volta, come nella sesta *Remarque* delle *Lettres philosophiques*, per smontare l'argomentazione pascaliana egli ricorre alla descrizione di un'esperienza privata. Fa però la sua comparsa anche una considerazione più in linea con le opere successive al 1750:

Je sais qu'il est doux de se plaindre; que de tout temps on a vanté le passé pour injurier le present; que chaque peuple a imagine un âge d'or, d'innocence, de bonne santé, de repos, et de plaisir, qui ne subsiste plus.

²⁹⁵ Impieghiamo questo termine per comodità pur sapendo di farlo anacronisticamente, in quanto, come noto, il termine 'pessimismo' sarà impiegato per la prima volta solo anni dopo da Coleridge (cfr. A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 2 voll., 4ª ed. Félix Alcan, Paris 1932, p. 576).

²⁹⁶ B. PASCAL, *Pensées de Pascal*, Genève 1778, vol. 1, pp. 84-85 (S181; B425).

Cependant j'arrive de ma province à Paris; on m'introduit dans une très-belle salle où douze cents personnes écoutent une musique délicieuse: après quoi toute cette assemblée se divise en petites sociétés qui vont faire un très-bon souper, et après ce souper elles ne sont pas absolument mécontentes de la nuit. Je vois tous les beaux-arts en honneur dans cette ville, et les métiers les plus abjects bien récompensés, les infirmités très-soulagées, les accidents prévenus; tout le monde y jouit, ou espère jouir, ou travaille pour jouir un jour, et ce dernier partage n'est pas le plus mauvais. Je dis alors à Pascal: Mon grand homme, êtes-vous fou? Je ne nie pas que la terre n'ait été souvent inondée de malheurs et de crimes, et nous en avons eu notre bonne part. Mais certainement, lorsque Pascal écrivait, nous n'étions pas si à plaindre. Nous ne sommes pas non plus si misérables aujourd'hui²⁹⁷.

Alla voce *Souverain bien* delle *Questions sur l'Encyclopédie* Voltaire aveva ammesso che «Le bien-être est rare. Le souverain bien en ce monde ne pourrait-il pas être regardé comme souverainement chimérique?»²⁹⁸, e che la quantità di bene che l'uomo riesce a fruire è spesso infima. E tuttavia, purché ci si tenga alla larga dalla menzogna del *tutto è bene* (perché questo sistema filosofico farebbe di Dio un re potente e malvagio²⁹⁹), tutto va come deve andare. Tanto la morte quanto il dolore, all'opposto di quanto credeva Pascal, rappresentano per Voltaire il marchio della condizione umana, ovvero sono, all'interno di un universo di stampo newtoniano, la risultante necessaria della struttura del nostro corpo e delle leggi immutabili di Dio³⁰⁰. Pascal appare un folle agli occhi di Voltaire non perché affermava che gli uomini non riescono a trovare quella felicità cui naturalmente tendono, ma perché aveva sentenziato che solo in Dio l'uomo può essere veramente felice, essendo ogni altra felicità di questo mondo soltanto *divertissement*, cioè una mera illusione e anzi la conferma dell'impossibilità di una felicità duratura qui e ora. Tutti gli uomini muoiono, questo Voltaire lo sa bene: ma quello che non può sopportare è che si accentui fino al parossismo questo lato della medaglia a discapito dell'altro, che è rappresentato dalla vita, con la sua mescolanza di piacere e dolore. Nel 1772 Voltaire ribadirà questo concetto nel già citato *Il faut prendre un parti*, affermando: «C'est là tout notre vie, douleur et plaisir»³⁰¹. La felicità è possibile in questo mondo, ma non è evidentemente appannaggio di tutti, va conquistata. Per Voltaire, per usare le parole con le quali lui stesso si era espresso nella *Remarque XC*, «La nature ne nous rend pas toujours malheureux. Pascal parle toujours en malade qui veut que le monde entier souffre»³⁰². Egli sottolineava ancora una volta la differente condizione psicologica in cui si trovava Pascal, un malato che riusciva a vedere il mondo solo attraverso il filtro

²⁹⁷ *Pensées de Pascal*, Genève 1778, vol. 2, pp. 85-86; VOLTAIRE, *OCV*, t. 80A, *Éloge et Pensées de Pascal*, pp. 196-197.

²⁹⁸ ID, *OCV*, t. 39, *Questions sur l'Encyclopédie* (III), p. 365.

²⁹⁹ ID, *OCV*, t. 35 (I), *Dictionnaire philosophique*, voce *Tout est bien*, pp. 419-428.

³⁰⁰ *Ivi*, pp. 424-426.

³⁰¹ ID, *OCV*, t. 74B, *Il faut prendre un parti*, VIII, p. 23.

³⁰² ID, *OCV*, t. 80A, *Éloge et Pensées de Pascal*, p. 230.

della propria malattia³⁰³. Vedere le cose in maniera normale significa, ancora una volta, attribuire la giusta posizione all'uomo all'interno della natura; pretendere che l'uomo sia perfetto, senza i mali propri della sua condizione, è un discorso vano, perché solo Dio è perfetto. Se per Pascal l'uomo era inchiodato dal peccato in una perenne incertezza gnoseologica e ontologica che denunciava la sua *disproportion* all'interno della natura³⁰⁴, per Voltaire al contrario «Il [l'uomo] est à sa place comme le reste de la nature, imparfait, parce que Dieu seul peut être parfait; ou, pour mieux dire, l'homme est borné, et Dieu ne l'est pas»³⁰⁵.

Il dispositivo teologico che alimentava tutte le *Pensées* veniva ancora una volta svilito o ignorato da Voltaire, come nel caso della *Remarque XXVII* del 1778. La *pensée* di Pascal criticata in questa occasione verteva sulla sensazione che si prova quando constatiamo che tutto ciò che possediamo ci sfugge, senza interrogarci se non esista qualcosa, invece, di fisso e stabile: «C'est une chose horrible de sentir continuellement s'écouler tout ce qu'on possède, & qu'on s'y puisse attacher sans avoir envie de chercher s'il n'y a point quelque chose de permanent»³⁰⁶. La risposta di Voltaire era affidata a due versi delle *Odi* di Orazio sulla virtù della pazienza che ci permette di tollerare ciò che non è in nostro potere di cambiare³⁰⁷, dimostrando una volta di più il suo totale rifiuto di condividere lo stesso piano argomentativo di Pascal. Ciò che ci preme sottolineare in conclusione di questa sezione tematica dell'Anti-Pascal è la differente e anzi inconciliabile risposta che Pascal e Voltaire, i quali pure prendevano le mosse da una sensibilità affine — in Voltaire affinatasi solo nel tempo —, hanno dato di fronte alla constatazione della precarietà della condizione umana. Pascal non ha lesinato le espressioni più forti per dipingere l'anomalia che l'uomo rappresenta all'interno del mondo, predicando la rinuncia ad esso e persino la sua svalutazione ontologica *ad maiorem gloriam Dei*. Voltaire, d'altro canto, ha lottato per il mondo e per la convivenza degli uomini *in esso*: il prezzo di questa battaglia è stato il consapevole spegnimento dello slancio pascaliano verso l'infinito³⁰⁸ a favore di un imperterrito quanto fallibile tentativo di raggiungere la felicità in questa vita. Uno dei risultati conquistati per tutti noi da Voltaire, così ci sembra, è stato quello di conferire dignità e valore assoluto alla contingenza con la quale gli uomini devono fare i conti, vale a dire con quella che Philip Roth,

³⁰³ A riguardo cfr. J.-R. CARRÉ, *Réflexions sur l'Anti-Pascal de Voltaire*, cit., p. 22. Per i riferimenti di Voltaire ai disturbi mentali di Pascal si vedano anche le pp. 96-99.

³⁰⁴ B. PASCAL, (S230; B72).

³⁰⁵ *Pensées de Pascal*, Genève 1778, vol. 2, p. 135; VOLTAIRE, *OCV*, t. 80A, *Éloge et Pensées de Pascal*, p. 222.

³⁰⁶ B. PASCAL, *Pensées de Pascal*, Genève 1778, vol. 1, p. 168 (S626; B365 e 212).

³⁰⁷ *Pensées de Pascal*, Genève 1778, vol. 1, p. 168; VOLTAIRE, *OCV*, t. 80A, *Éloge et Pensées de Pascal*, p. 161.

³⁰⁸ Cfr. VOLTAIRE, *OCV*, t. 62, *Le philosophe ignorant*, IX, pp. 39-40: «[...] et c'est pourquoi, dans les jeux de combinaison, nul homme après s'y être formé par toute son application et par un long usage, ne parvient jamais, quelque effort qu'il fasse, au delà du degré qu'il a pu atteindre; il a frappé à la borne de son intelligence. Il faut même absolument que cela soit ainsi; sans quoi nous irions de degré en degré jusqu'à l'infini».

nel suo romanzo *La macchia umana*, ha efficacemente definito «l'insignificante ricchezza di significato della vita»³⁰⁹.

c) *Antico e Nuovo Testamento*

Le *Remarques* voltairiane del 1734 che vertevano sulla critica vetero e neotestamentaria (popolo ebraico, profezie, miracoli), vale a dire quelle contro le quali Voltaire avrebbe potuto scatenare tutta la sua *verve* anticristiana, furono quelle con le quali, per evitare il più possibile problemi con la censura (che di fatto si verificavano lo stesso), egli dovette camuffare maggiormente il suo reale pensiero³¹⁰. A testimoniare è l'epistolario voltairiano: cercando di attenersi, per ragioni di convenienza personale e non certo di personale convinzione, all'imperativo confessato in una lettera a Formont di ferire Pascal senza far sanguinare la religione cristiana³¹¹, egli dichiarerà a più riprese³¹² di aver risparmiato i capitoli delle *Pensées* dedicati ai miracoli e alle profezie, da lui considerati un «persiflage» senza ombra di buon senso, rivendicando anzi l'«educazione» con la quale si era rivolto a Pascal³¹³.

Sulla religione la distanza tra quest'ultimo e Voltaire torna farsi massima. L'assunto da cui partiva Pascal era al tempo stesso semplice e perentorio: il cristianesimo è l'unica religione vera perché nessun'altra ha conosciuto l'uomo così intimamente, nessuna ha saputo mostrare all'uomo tanto la sua bassezza quanto la sua nobiltà: «Il faut pour faire qu'une religion soit vraie qu'elle ait connu nostre nature. Car la vraie nature de l'homme, son vraie bien, la vraie vertu, & la vraie Religion sont choses dont la connoissance est inseparable. Elle doit avoir connu la grandeur & la bassesse de l'homme, & la raison de l'un & de l'autre. Quelle autre Religion que la Chrestienne a connu toutes ces choses?»³¹⁴. Per Pascal non vi erano dubbi: nessuna filosofia è scesa tanto in profondità da spiegare la natura dell'uomo meglio del cristianesimo. A riguardo può essere illuminante prendere nuovamente in considerazione l'*Entretien avec M. de Saci*, più nello specifico la sezione in cui Pascal parlava delle sue letture filosofiche preferite, vale a dire quelle delle opere di Epitteto e Montaigne³¹⁵. Dopo averne esposto succintamente le rispettive posizioni filosofiche, Pascal affermava che, in base alla ragione, le filosofie di Epitteto e Montaigne erano le migliori³¹⁶. Ciononostante, entrambe

³⁰⁹ P. ROTH, *La macchia umana*, in *Romanzi*, 3 voll., Meridiani Mondadori, Milano 2017-2019, vol. 3, p. 450.

³¹⁰ Per le strategie messe in atto da Voltaire per sfuggire alla censura (soprattutto a partire dal 1760) cfr. C. LAVIGNE, *Les stratégies de Voltaire face à la censure*, in *Censure, autocensure et art d'écrire*, sous la direction de J. Domenech, Edition Complexe, Bruxelles 2005, pp. 165-182.

³¹¹ Best.D617 (1° giugno 1733).

³¹² Best.D637 (26 luglio 1733); Best.D728 (29 aprile 1734); Best.D747 (23 maggio 1734).

³¹³ Best.D759 (22 giugno 1734).

³¹⁴ B. PASCAL, *Pensées*, Desprez 1678, p. 18 (S248; B433).

³¹⁵ ID, *OC*, vol. III, p. 130.

³¹⁶ *Ivi*, p. 151.

commettevano un errore: quella di Epitteto trascurava la corruzione dell'uomo mostrando solo la sua grandezza, mentre quella di Montaigne si dimenticava dell'originaria grandezza dell'uomo concentrandosi sulla sua miseria:

Il me semble que la source des erreurs de ces deux sectes est de n'avoir pas su que l'état de l'homme à présent diffère de celui de sa creation; de sorte que l'un remarquant quelques traces de sa première grandeur, et ignorant sa corruption, a traité la nature comme saine et sans besoin de réparateur, ce qui le mène au comble de la superbe; au lieu que l'autre, éprouvant la misère présente et ignorant la première dignité, traite la nature comme nécessairement infirme et irréparable, ce qui le précipite dans le désespoir d'arriver à un véritable bien, et de là dans une extrême lâcheté³¹⁷.

Solo il Vangelo univa in sé le due dottrine discordanti³¹⁸, e l'unione era raggiunta in Cristo³¹⁹. Grazie soprattutto agli studi di Jean Mesnard e Philippe Sellier, il cristocentrismo delle *Pensées* non presenta oggi particolari oscurità³²⁰. Intorno alla figura di Cristo ruotavano il pensiero e la vita di Pascal, come dimostrano abbondantemente molte *pensées* e la biografia scritta da sua sorella Gilberte Périer. Si legge nelle *Pensées*: «Car non seulement nous ne connaissons Dieu que par JÉSUS-CHRIST, mais nous ne nous connaissons nous-mesme que par JÉSUS-CHRIST. En luy est tout nostre bonheur, nostre vertu, nostre vie, nostre lumière, nostre espérance; & hors de luy il n'y a que vice, misère, ténèbres, désespoir, & nous ne voyons qu'obscurité & confusion dans la nature de Dieu, & dans nostre propre nature»³²¹. A riguardo Pascal è molto chiaro. Egli è tornato ossessivamente su questo punto: la conoscenza di Gesù Cristo è necessaria all'uomo che voglia conoscere Dio e se stesso: «La connoissance de Dieu sans celle de sa misère, fait l'orgueil. La connoissance de nostre misère sans celle de JESUS-CHRIST fait le désespoir. Mais la connoissance de JÉSUS-CHRIST nous exempte & de l'orgueil, & du désespoir; parce que nous y trouvons Dieu, nostre misère, & la voye unique de la réparer»³²². Se si prescinde dalla figura di Cristo, la religione cristiana, inevitabilmente, perde la sua peculiarità, cadendo nel deismo:

³¹⁷ *Ivi*, p. 152.

³¹⁸ *Ivi*, pp. 153-154: «De sorte qu'ils ne peuvent subsister seuls à cause de leur défauts, ni s'unir à cause de leurs oppositions, et qu'ainsi ils se brisent et s'anéantissent pour faire place à la vérité de l'Évangile».

³¹⁹ *Ivi*, p. 154: «Voilà l'union étonnante et nouvelle qu'un Dieu seul pouvait enseigner, et que lui seul pouvait faire, et qui n'est qu'une image et qu'un effet de l'union ineffable de deux natures dans la seule personne d'un Homme-Dieu».

³²⁰ Cfr. soprattutto P. SELLIER, *Jésus-Crist chez Pascal*, «Revue des Sciences philosophiques et théologiques», vol. 66, n. 4 (Octobre 1982), pp. 505-521; J. MESNARD, *Au coeur de l'apologétique pascalienne: "Dieu par Jésus-Christ"*, in *La culture du XVII^e siècle*, cit., pp. 414-425; J.C. DE NADAÍ, *Jésus selon Pascal*, Desclée, Paris 2008.

³²¹ B. PASCAL, *Pensées*, Desprez 1678, p.155 (S36; B548).

³²² *Ivi*, p. 153 (S225; B527).

Sur ce fondement les impies prennent lieu de blasphémer la Religion Chrétienne, parce qu'ils la connoissent mal. Ils s'imaginent qu'elle consiste simplement en l'adoration d'un Dieu considéré comme grand, puissant, & éternel; ce qui est proprement le Déisme presque aussi éloigné de la Religion Chrétienne que l'Athéisme qui y est tout à fait contraire. Et de là ils concluent que cette Religion n'est pas véritable; parce que si elle l'estoit il faudroit que Dieu se manifestast aux hommes par des preuves si sensibles qu'il fust impossible que personne le mesconnût.

Mais qu'ils en concluent ce qu'ils voudront contre le Déisme, ils n'en concluront rien contre le Religion Chrétienne qui reconoit que depuis le péché Dieu ne se montre point aux hommes avec toute l'évidence qu'il pourroit faire, & qui consiste proprement au mystère du Rédempteur, qui unissant en luy les deux natures divine & humaine, a retiré les hommes de la corruption du péché pour les reconcilier à Dieu en sa personne divine³²³.

La figura di Cristo ricopre un ruolo centrale nella teologia di Pascal: «[Jésus-Christ] est le centre de tout, & l'objet de tout; & qui ne le connoist pas, ne connoist rien dans l'ordre du monde, ny dans soy-mesme»³²⁴. Ecco dunque che se Cristo dimostra la verità della religione cristiana in quanto Dio rivelatosi, risulta di primaria importanza per Pascal provare la verità di Cristo, la sua divinità. Questo compito viene assolto dalle profezie, definite non a caso da Pascal «La plus grande des preuves de JÉSUS-CHRIST»³²⁵. Dimostrare la loro falsità o sottolinearne la congenita oscurità, significava pertanto indebolire sensibilmente la causa del cristianesimo. Voltaire non si lascerà scappare questa occasione. Si consideri la *Remarque XIII*. Pascal aveva scritto: «Le temps du premier avènement de JÉSUS-CHRIST est prédit, le temps du second ne l'est point; parce que le premier devoit estre caché; au lieu que le second doit estre éclatant, & tellement manifeste que ses ennemis memes le reconnoistront»³²⁶. Voltaire questa volta si premura di sconfessare Pascal rimanendo sul suo stesso piano argomentativo:

Le temps du second avènement de Jésus-Christ a été prédit encore plus clairement que le premier. M. Pascal avait apparemment oublié que Jésus-Christ, dans le chapitre 21 de saint Luc, dit expressément.

‘Lorsque vous verrez une armée environner Jérusalem, sachez que la désolation est proche... Jérusalem sera foulée aux pieds, et il y aura des signes dans le soleil et dans la lune et dans les étoiles: les flots de la mer feront un très grand bruit... les vertus des cieux seront ébranlées, et alors ils verront le fils de l’homme, qui viendra sur une nuée avec une grande puissance & une grande majesté.’

³²³ *Ivi*, pp. 26-27 (S692; B 556).

³²⁴ *Ivi*, pp. 154-155 (*Ibidem*).

³²⁵ *Ivi*, p. 114 (S368; B706).

³²⁶ *Ivi*, pp. 85-86 (S292; B757).

Ne viola-t-il pas le second avènement prédit distinctement? mais, si cela n'est point arrivé encore, ce n'est point à nous d'oser interroger la Providence³²⁷.

Voltaire, entrato in contatto fin dal 1721³²⁸ con il *Commentaire littéral sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament* — l'opera erudita di Don Calmet che sarà da lui abbondantemente sfruttata durante il soggiorno di piacere e studio presso Émilie Du Châtelet³²⁹ — e con tutta una costellazione di manoscritti clandestini critici nei confronti del Dio biblico³³⁰, è in grado di opporre a Pascal, già nel 1734, delle solide considerazioni storiche capaci di scuotere l'impianto teologico delle *Pensées*. Per quanto paradossale possa sembrare, è un fatto che l'attenzione di Pascal non venga quasi per nulla trattenuta da considerazioni di carattere storico sul valore e l'attendibilità delle profezie o delle testimonianze su Gesù, le quali vengono interpretate come tappe progressive di un cammino che conduce a Cristo, che è il punto di congiunzione tra Antico e Nuovo Testamento³³¹. Da parte sua Voltaire, precocemente convinto che la Bibbia fosse un miscuglio di contraddizioni che poco potevano avere a che fare con il Dio in cui credeva, attaccava Pascal con la *verve* di chi non poteva accettare che la religione prestasse il fianco a simili contraddizioni³³². Considerando il contenuto teologico della Bibbia un prodotto storicamente sedimentatosi, Voltaire applicava la sua l'erudizione critica a questioni teologiche che, secondo quanto sostenuto da Pascal ad esempio nella *Préface sur le Traité du vide* (1651) e nella diciottesima delle *Provinciales* (1656-1657), non dovevano essere vagliate dalla ragione, ma accettate in virtù della loro autorità³³³. Ma c'è di più. Il meccanismo ermeneutico allegorico-figurativo alla base della lettura pascaliana delle Scritture, ereditato soprattutto dalle lettere paoline e configurantesi come l'unico strumento in grado di permettere l'accesso al senso profondo delle Scritture stesse³³⁴, veniva costantemente ignorato da Voltaire, il quale, affettando una falsa accondiscendenza nei confronti della religione cristiana, vi scorgeva al contrario un segno di debolezza in grado di scuotere le fondamenta. Commentando una *pensée* di Pascal dedicata al doppio senso delle profezie³³⁵ egli infatti aveva affermato:

³²⁷ VOLTAIRE, *OCV*, t. 6B, *Lettres philosophiques, Sur les Pensées de Pascal, Remarque XIII*, pp. 273-274.

³²⁸ Cfr. R. POMEAU, *La religion de Voltaire*, cit., p. 84.

³²⁹ Cfr. *ivi*, pp. 163-178; A. AGES, *Voltaire, Calmet and the Old Testament*, *SVEC*, 41 (1966), pp. 87-187; F. BESSIRE, *Voltaire lecteur de dom Calmet*, *SVEC*, 284 (1981), pp. 139-177; R. VAILLOT, *Avec Madame Du Châtelet*, in *Voltaire en son temps*, cit., vol. 1, pp. 295-313; B.E. SCHWARZBACH, *Mme du Châtelet's Examens de la Bible and Voltaire's La Bible enfin expliquée*, in J.P. ZINSSER, J.C.HAYES (edited by), *Émilie Du Châtelet: rewriting Enlightenment philosophy and science*, Voltaire Foundation, Oxford 2006, pp. 142-164.

³³⁰ A. MCKENNA, *De Pascal à Voltaire*, cit., pp. 898-906.

³³¹ B. PASCAL, *Pensées*, Desprez 1678, p.115 (S364; B710).

³³² Bisogna comunque distinguere tra l'attacco alla Bibbia di Voltaire e quello di un d'Holbach. A riguardo cfr. R. POMEAU, *La religion de Voltaire*, cit., p. 381.

³³³ Cfr. rispettivamente B. PASCAL, *OC*, cit., t. II, pp. 777-779.

³³⁴ Cfr. a riguardo J. MESNARD, *La théorie des figuratifs dans les Pensées de Pascal*, in *La culture du XVII^e siècle*, cit., pp. 426-453; G. LETTIERI, *Il metodo della grazia*, cit., p. 236. Cfr. anche P. FORCE, *Le problème hermétique chez Pascal*, Vrin, Paris 1989.

³³⁵ B. PASCAL, *Pensées*, Desprez 1678, p. 95 (S305; B642).

La religion chrétienne est si véritable, qu'elle n'a pas besoin de preuves douteuses: or si quelque chose pouvait ébranler les fondements de cette sainte et raisonnable religion, c'est ce sentiment de M. Pascal. Il veut que tout ait deux sens dans l'Écriture; mais un homme qui aurait le malheur d'être incrédule pourrait lui dire: celui qui donne deux sens à ses paroles veut tromper les hommes, et cette duplicité est toujours punie par les lois. Comment donc pouvez-vous sans rougir admettre dans Dieu ce qu'on punit et qu'on déteste dans les hommes? Que dis-je, avec quel mépris et avec quelle indignation ne traitez-vous pas les oracles des païens, parcequ'ils avaient deux sens? ne pourrait-on pas dire plutôt que les prophéties qui regardent directement Jesus-Christ n'ont qu'un sens, comme celle de Daniel, de Michée et autres? Ne pourrait-on pas même dire que quand nous n'aurions aucune intelligence des prophéties, la religion n'en seroit pas moins prouvée³³⁶.

Per Pascal le Scritture erano un testo *cifrato* che, in quanto tale, necessitava di una chiave ermeneutica che potesse penetrarne il senso nascosto sotto quello letterale³³⁷: senza la capacità di decifrazione donata dalla grazia, le profezie non potevano rivelare il loro senso nascosto. In una lettera del 1648 scritta da Pascal e Jacqueline alla sorella Gilberte questo concetto era così espresso:

Ce n'est pas qu'on ne s'en puisse souvenir, et qu'on ne retienne aussi facilement une épître de saint Paul qu'un livre de Virgile; mais les connoissances que nous acquérons de cette façon aussi bien que leur continuation ne sont qu'un effet de mémoire, au lieu que pour y entendre ce langage secret et étranger à ceux qui le sont du ciel, il faut que la même grâce, qui peut seule en donner la première intelligence, la continue et la rende toujours présente en la retraçant sans cesse dans le coeur des fidèles pour la faire vivre³³⁸.

Il popolo ebraico è divenuto il simbolo di questo accecamento³³⁹. Gli ebrei si sono fermati al senso letterale delle Scritture, fraintendendone in questo modo il significato, come spiegato bene da Pascal in un'altra lettera indirizzata questa volta a Charlotte de Roannez: «On peut ajouter à ces considérations le secret de l'Esprit de Dieu caché encore dans l'Écriture. Car il y a deux sens parfaits, le littéral et le mystique, et les Juifs, s'arrêtant à l'un, ne pensent pas seulement qu'il y en ait un autre, et ne songent pas à le chercher»³⁴⁰. La *Remarque XII* era dedicata proprio al fraintendimento ermeneutico del reale senso delle profezie da parte degli ebrei, dei quali Voltaire, una volta tanto, sembrava prendere le difese:

³³⁶ VOLTAIRE, *OCV*, t. 6B, *Lettres philosophiques, Sur les Pensées de Pascal, Remarque XV*, pp. 276-277.

³³⁷ B. PASCAL, *Pensées* (S307; B691);

³³⁸ ID, *OC*, vol. II, p. 696.

³³⁹ Cfr. la *Lettre de Blaise et Jacqueline Pascal a leur soeur Gilbert* (1 ° aprile 1648), *ibidem*, p. 583: «C'est pourquoi ceux à qui Dieu fait connaître ces grandes vérités doivent user de ces images pour jouir de Celui qu'elles représentent, et ne demeurer pas éternellement dans cet aveuglement *charnel et judaïque qui fait prendre la figure pour la réalité*» (corsivi miei).

³⁴⁰ ID, *OC*, vol. III, p. 1036.

En bonne foi le peuple le plus spirituel de la terre l'aurait-il entendu autrement? ils étaient esclaves des Romains; ils attendaient un libérateur qui les rendrait victorieux, et qui ferait respecter Jérusalem dans tout le monde. Comment avec les lumières de leur raison, pouvaient-ils voir ce vainqueur, ce monarque dans Jésus pauvre & mis en croix? comment pouvaient-ils entendre par le nom de leur capitale, une Jérusalem céleste? eux à qui le Décalogue n'avait pas seulement parlé de l'immortalité de l'âme? comment un peuple si attaché à sa loi pouvait-il, sans une lumière supérieure, reconnaître dans les prophéties qui n'étaient pas leur loi, un Dieu caché sous la figure d'un Juif circoncis, qui par sa religion nouvelle a détruit et rendu abominables la circoncision et le sabbat, fondements sacrés de la loi judaïque? Pascal né parmi les Juifs, s'y seroit mépris comme eux. Encore une fois, adorons Dieu sans vouloir percer dans l'obscurité de ses mystères³⁴¹.

Possiamo dire che nei riguardi del popolo ebraico Pascal si muoveva su di un piano epifanico-rivelativo, mentre Voltaire su di un piano essenzialmente storico e umano. Detto in altri termini, Pascal era portato a leggere le millenarie vicende degli ebrei, per dirla con le parole di Jean Mesnard, come un «immense système de signes préfigurant la mission du Christ et qui constitue elle-même un langage de Dieu»³⁴², facendone un popolo «formé exprès, qui devait durer jusqu'au peuple que le Messie formerait par son esprit»³⁴³ e inserito all'interno di un percorso teleologicamente orientato verso Cristo³⁴⁴. Voltaire invece, soprattutto in opere come il *Dictionnaire philosophique* e l'*Essai sur les mœurs*, ne analizzerà le vicende a partire da una ricalibrazione dei tempi storici in aperta opposizione a quelli biblici, al fine di disinnescare la dialettica cristocentrica che orientava l'ermeneutica veterotestamentaria di Pascal³⁴⁵. Questa tendenza era in parte presente già nelle *Lettres philosophiques*. Se per Pascal «La loi par laquelle ce peuple [quello ebraico] est gouverné est tout ensemble la plus ancienne loi du monde, la plus parfaite, & la seule qui ait toujours été gardé sans interruption dans un État»³⁴⁶, per Voltaire, il quale a differenza di Pascal riconosceva al mondo una temporalità ben più estesa rispetto a quella biblica, le cose non stavano affatto così:

³⁴¹ VOLTAIRE, *OCV*, t. 6B, *Lettres philosophiques, Sur les Pensées de Pascal, Remarque XII*, pp. 272-273.

³⁴² J. MESNARD, *Au coeur de l'apologétique pascalienne: "Dieu par Jésus-Christ"*, in *La culture du XVII^e siècle*, cit., p. 418. A riguardo cfr. anche P. MAGNARD, *La clé du chiffre*, Editions Universitaires, Paris 1991, pp. 179-192.

³⁴³ B. PASCAL, *Pensées*, (S687; B621).

³⁴⁴ Su Pascal e il popolo ebraico cfr. soprattutto F. LOVSKI, *Pascal et les Juifs*, «Cahiers sioniens», déc. 1951, p. 355-366; L. COHN, *Pascal et le judaïsme*, Communication au Collège des Amis de Port-Royal, Clermont-Ferrand, 31 mai 1962; P. SELLIER, *Pascal et saint Augustin*, cit., pp. 465-516.

³⁴⁵ Sul rapporto tra Voltaire e gli ebrei si possono vedere: P. AUBERY, *Voltaire et les Juifs: ironie et démythification*, *SVEC*, 25 (1963), pp. 67-79; A. HERTZBERG, *The French Enlightenment and the Jews*, Columbia University Press, New York-Londres 1968; L. POLIAKOV, *Histoire de l'antisémitisme*, 3 voll., Calmann-Lévy, Paris 1968, vol. III, *De Voltaire à Wagner*; B.E. SCHWARZBACH, *Voltaire's Old Testament Criticism*, Droz, Genève 1971; D. LEVY, *Voltaire et son exégèse du Pentateuque: critique et polémique*, *SVEC*, 130 (1975); L. ROSMARIN, *Voltaire et les Juifs*, «Man and Nature», Société canadienne d'étude du dix-huitième siècle, vol. 11 (1992), pp. 151-158. Sulle possibili cause psicologiche dell'antisemitismo voltaireano, poi sfociato in antiggiudaismo filosofico, cfr. invece P. LEPAPE, *Voltaire le conquérant*, cit., pp. 48-49.

³⁴⁶ B. PASCAL, *Pensées*, Desprez 1678, p. 70 (S691; B620).

Il est très faux que la loi des Juif soit la plus ancienne, puisqu'avant Moïse leur législateur, ils demeuraient en Egipte, le pays de la terre le plus renommé pour ses sages loi.

Il est très faux que le nom de loi n'ait été connu qu'après Homère: il parle des loix de Minos; le mot de loi est dans Hésiode: et quand le nom de loi ne se trouveroit ni dans Hésiode ni dans Homère, cela ne prouverait rien. Il y avoit des rois et des juges, donc il y avoit des loix.

Il est encore très faux que les Grecs et les Romains aient pris des loix des Juifs. Ce ne peut être dans les commencements de leurs républiques; car alors ils ne pouvaient connaître les Juifs: ce ne peut être dans le temps de leur grandeur; car alors ils avaient pour ces barbares, un mépris connu de toute la terre³⁴⁷.

Sono due piani radicalmente differenti quelli che vengono qui a scontrarsi, due visioni del mondo incompatibili. Se Pascal scorgeva nella fedeltà del popolo ebraico alla Legge un segno divino, Voltaire vi vedeva solo una 'umana troppo umana' manifestazione di orgoglio, come emergeva dalla *Remarque IX*: «L'orgueil de chaque Juif est intéressé à croire que ce n'est point sa détestable politique, son ignorance des arts, sa grossièreté qui l'a perdu; mais que c'est la colère de Dieu qui le punit. Il pense avec satisfaction qu'il a fallu des miracles pour l'abattre; et que sa nation est toujours la bien aimée du Dieu qui la châtie»³⁴⁸. Anche la *pensée* in cui Pascal affermava: «Je croy volontiers les histories dont les témoins se font égorger», che nelle edizioni settecentesche delle *Pensées* era genericamente inserita nella sezione *Pensées Chrestiennes*³⁴⁹, va in realtà collegata alla questione della cronologia delle nazioni. È noto infatti come Pascal, come ogni altro cattolico del XVII secolo³⁵⁰, fosse persuaso della relativa brevità della cronologia del mondo (creato 4000 anni prima della nascita di Cristo), e come intendesse dedicare una parte della sua Apologia alla Cina, una terra da cui provenivano notizie di popolazioni più antiche di quelle narrate dalla Bibbia ma sulle cui testimonianze Pascal sollevava dei dubbi³⁵¹. Voltaire, il quale poteva aver trovato a riguardo interessanti spunti di riflessione nell'*Essay concerning human understanding* di Locke³⁵², poneva in risalto le difficoltà contingenti, materiali e storiche che si frappongono tra l'evento testimoniato e la

³⁴⁷ VOLTAIRE, *OCV*, t. 6B, *Lettres philosophiques, Sur les Pensées de Pascal, Remarque VIII*, pp. 268-269.

³⁴⁸ *Ivi*, pp. 269-270.

³⁴⁹ B. PASCAL, *Pensées*, Desprez 1678, p. 264 (S663; B593). Nelle edizioni moderne la *pensée* prosegue così: «Il n'est pas question de voir cela en gros. Je vous dis qu'il y a de quoi aveugler et de quoi éclairer».

³⁵⁰ Ancora nel XIX secolo Joseph de Maistre, nelle *Soirées de Saint-Petersbourg* (secondo *entretien*), contesterà, in esplicita opposizione a Voltaire, la dilatazione storica rivendicata da «plaisans philosophes», mostrando tutta la propria insofferenza per i riferimenti anti-biblici alla Cina di cui lo stesso Voltaire, proseguiva sempre de Maistre, «n'a cessé de nous assourdir».

³⁵¹ Cfr. P. SELLIER, *La lumière immobile. L'univers biblique d'un catholique sous Louis XIV*, in *Port-Royal et la littérature*, cit., vol. 2, pp. 117-135; J.F. BOITANO, *The Polemics of Libertine Conversion in Pascal's Pensées*, cit., pp. 123-136.

³⁵² J. LOCKE, *Essay concerning human understanding*, ed. by P.H. Nidditch, Clarendon Press, Oxford 1975, IV, XVI, 11, pp. 664-665.

testimonianza³⁵³, mettendo in atto un approccio ermeneutico molto più moderno che trovava soprattutto in Spinoza e Richard Simon dei valenti precursori:

La difficulté n'est pas seulement de savoir si on croira des témoins qui meurent pour soutenir leur déposition, comme ont fait tant de fanatiques; mais encore si ces témoins sont effectivement morts pour cela, si on a conservé leurs depositions, s'ils ont habité les pays où on dit qu'ils sont morts. Pourquoi Josèphe né dans les temps de la mort du Christ, Josèphe ennemi d'Hérode, Josèphe peu attaché au judaïsme n'a-t-il pas dit un mot de tout cela? Voilà ce que M. Pascal eût débrouillé avec success, comme ont fait depuis tant d'écrivains éloquents³⁵⁴.

La stessa tendenza razionalizzante di Voltaire, sorvolando ancora una volta sulla dialettica 'accecazione-illuminazione' ispirata all'ermeneutica paolino-agostiniana³⁵⁵, lo portava a leggere le discordanti testimonianze su Cristo non come punti di forza come voleva Pascal³⁵⁶, ma come debolezze che gli editori delle *Pensées* avrebbero fatto meglio a sopprimere: «Les éditeurs des *Pensées* de Pascal auraient-ils dû imprimer cette Pensée, dont l'exposition seule est peut-être capable de faire tort à la religion? À quoi bon dire que ces généalogies, ces points fondamentaux de la religion chrétienne se contrarient, sans dire en quoi elles peuvent s'accorder? Il fallait présenter l'antidote avec le poison. Que penserait-on d'un avocat qui diroit 'Ma partie se contredit; mais cette faiblesse est une force pour ceux qui savent bien prendre les choses'?»³⁵⁷.

Nelle *Remarques* del 1742 Voltaire si soffermava sul complesso rapporto tra Gesù Cristo e i miracoli³⁵⁸. Si tratta di una questione estremamente importante, come vedremo subito. La polemica contro la presunta veridicità dei miracoli attraversa infatti tutta l'opera di Voltaire (in maniera più concentrata a partire dalla fine degli anni Cinquanta), configurandosi come una delle più radicate e radicali del suo pensiero filosofico. Come è stato notato, la presa di posizione di Voltaire contro i miracoli, soprattutto quelli presenti nel Nuovo Testamento, va compresa alla luce della pretesa dell'apologetica cristiana (oltre ovviamente a Pascal si pensi ad esempio ad Houtteville) di rinvenire in essi delle «preuves de fait» di primo rango in difesa della verità del cristianesimo. E tuttavia l'ostilità di Voltaire non va intesa semplicemente in questa sua *pars destruens*, ma, come è stato notato dalla critica, «exprime une conception fondamentale de Dieu et du monde»³⁵⁹ che, vale appena

³⁵³ A riguardo può essere d'aiuto la lettura di L. BIANCHI, *Sullo scetticismo di Voltaire*, in *Cartesianismi, scetticismi, filosofia moderna. Studi per Carlo Borghero*, a cura di Lorenzo Bianchi, Antonella del Prete e Gianni Paganini, Le Lettere, Firenze 2019, pp. 221-239.

³⁵⁴ VOLTAIRE, *OCV*, t. 6B, *Lettres philosophiques, Sur les Pensées de Pascal, Remarque XXXIII*, pp. 293-294.

³⁵⁵ Cfr. B. PASCAL, *Pensées*, Desprez 1678, pp. 135-143 (S268; B578).

³⁵⁶ *Ivi*, p. 142 (S268; B578).

³⁵⁷ VOLTAIRE, *OCV*, t. 6B, *Lettres philosophiques, Sur les Pensées de Pascal, Remarque XVII*, p. 278.

³⁵⁸ Sull'argomento cfr. il sempre attuale T. SHIOKAWA, *Pascal et les miracles*, Nizet, Paris 1977.

³⁵⁹ Cfr. la voce *Miracles* nel *Dictionnaire générale de Voltaire*, cit., p. 824.

la pena notarlo, si presenta agli antipodi di quella pascaliana. Il motivo principale che provocava l'indignazione di Voltaire nei confronti dei miracoli era il fatto che essi contraddicevano la sua visione del mondo newtoniana, a sua volta considerata come una conquista filosofico-scientifica moderna e innovativa, perfettamente in grado di soppiantare la ormai desueta fisica cartesiana, troppo ancorata a concezioni metafisiche giudicate da Voltaire antiquate. La voce *Miracle* del *Dictionnaire philosophique* spiega bene questo punto: «Un miracle selon l'énergie du mot est une chose admirable. En ce cas tout est miracle. L'ordre prodigieux de la nature, la rotation de cent millions de globes autour d'un million de soleils, l'activité de la lumière, la vie des animaux, sont des miracles perpétuels»³⁶⁰. Il concetto di miracolo era declinato da Voltaire secondo i parametri del deismo: l'ordine della natura, incompatibile con una 'creazione' frutto della casuale organizzazione della materia, è opera del Dio che l'ha stabilito. La concezione cristiana, e più nello specifico pascaliana, di miracolo, vale a dire quella che contempla la possibilità che Dio possa sospendere le leggi di natura da Lui stesso stabilite, era incompatibile con il razionalismo di Voltaire perché sottintendeva che Dio potesse contraddire la sua saggezza. Quanto poi all'idea che Dio potesse intervenire nel mondo sospendendone l'ordine stabilito per il vantaggio di qualche essere umano, essa rappresentava per Voltaire il massimo della follia: «Un miracle est la violation des lois mathématiques, divines, immuables, éternelles. Par ce seul exposé, un miracle est une contradiction dans les termes. Une loi ne peut être à la fois immuables et violée; [...] or n'est-ce pas la plus absurde des folies d'imaginer que l'Être infini intervint en faveur de trois ou quatre certaines de fourmis, sur ce petit amas de fange, le jeu éternel de ces ressorts immenses qui font mouvoir tout l'univers»³⁶¹. L'incredulità di Voltaire è tipica del XVIII secolo, e si è paradossalmente imbevuta del razionalismo della stessa apologetica cristiana, in particolare di quella di Malebranche, sulla quale torneremo nel prosieguo del presente studio³⁶².

Ora, Pascal muoveva da tutt'altre premesse. Pur essendo stata 'ripulita' dagli editori di Port-Royal dai suoi elementi giudicati poco prudenti per una Apologia del cristianesimo³⁶³, la sua personale concezione e l'utilità fondamentale da lui accordate ai miracoli emergevano in maniera chiara dal testo delle *Pensées* che Voltaire aveva sottomano: «Toute Religion qui ne reconnoist pas JESUS-CHRIST est notoirement fausse, & les Miracles ne luy peuvent de rien servir»³⁶⁴. A questo frammento

³⁶⁰ VOLTAIRE, OCV, t. 36 (II), *Dictionnaire philosophique*, p. 373.

³⁶¹ *Ivi*, pp. 374-375.

³⁶² N. MALEBRANCHE, *Traité de la nature et de la grâce*, in *Oeuvres*, 2 voll., Gallimard, Paris 1979-1992, vol. 2, *I^{er} Discours, I^{er} Partie, Article XX et Addition*, pp. 29-30 e *Dernier Eclaircissement*, pp. 181-188. Su questo punto cfr. S. BROWN, *The Critical Reception of Malebranche, from His Own Time to the End of the Eighteenth Century*, in *The Cambridge Companion to Malebranche*, cit., pp. 262-287, in particolare pp. 272-274.

³⁶³ Ad esempio, il frammento «Je ne serais pas chrétien sans les miracles, dit saint Augustin» (S200; B812) era stato soppresso dai primi editori.

³⁶⁴ B. PASCAL, *Pensées*, Desprez 1678, p. 215 (S421, 422; B803, 487, 826).

Voltaire aveva risposto: «Qu'est ce qu'un miracle? Quelque idée, qu'on s'en puisse former, c'est une chose que Dieu seul peut faire. Or, on suppose ici que Dieu peut faire des miracles pour le soutien d'une fausse religion: ceci mérite bien d'être approfondi: chacune de ces questions peut fournir un volume»³⁶⁵. Voltaire si concentrava sulla nozione classica di miracolo inteso come atto straordinario operato da Dio contro le leggi di natura, trascurando una volta di più la complessa argomentazione pascaliana, basata ancora una volta sulla dialettica cristocentrica di 'accecamento-illuminazione'³⁶⁶ nonché sulle esigue modalità di comunicazione tra il *Deus absconditus* e l'uomo³⁶⁷ e sul rapporto tra miracoli operati nel nome di Gesù (e quindi veri) e miracoli operati da chi è contro Gesù (e quindi falsi). Se alla razionalità di Voltaire ripugnava l'idea che Dio potesse operare miracoli *tout court* e a maggior ragione a sostegno di una religione falsa³⁶⁸, nell'ottica di Pascal Dio poteva invece tentare l'uomo senza per questo indurlo in errore, avendo fornito nella figura di Gesù il criterio per discernere i miracoli veri da quelli falsi³⁶⁹.

E tuttavia sarebbe errato pensare che Pascal sottovalutasse l'importanza di considerazioni che, come quelle sollevate da Voltaire, erano in accordo con il comune buon senso: Pascal arrivava a ritorcere quella stessa razionalità invocata da Voltaire contro tutti coloro che credevano che fosse più incredibile resuscitare un morto che creare un essere umano: «Je ne vois pas qu'il y ait plus de difficulté de croire la résurrection des corps, & l'enfantement de la Vierge, que la création. Est-il plus difficile de reproduire un homme, que de le produire? Et si on n'avoit jamais sçeu ce que c'est que generation, trouveroit-on plus étrange qu'un enfant vinst d'une fille seule, que d'un homme & d'une femme?»³⁷⁰. Come noto nel XVII secolo le teorie sulla procreazione dividevano gli scienziati tra sostenitori dell'epigenesi, del preformazionismo e della preesistenza³⁷¹: la creazione dell'essere umano era insomma un fenomeno ancora immerso nel mistero. Anche oggi però l'argomentazione di Pascal presenta spunti interessanti. Volendo considerare la questione da un punto di vista prettamente razionale, ha senso sottolineare le pari difficoltà cui la ragione deve far fronte quando si consideri da un lato la procreazione e dall'altro la resurrezione o il parto di una vergine: in tutti questi casi, come ricordava fra le righe Pascal, si tratta di capire quanto sappiamo e quanto ignoriamo dei limiti tra naturale e soprannaturale, tra noto e ignoto. Chi ignorasse completamente come si viene al mondo,

³⁶⁵ VOLTAIRE, *OCV*, t. 6B, *Lettres philosophiques, Ajout à la Lettre 25, Remarque LXIII*, pp. 550-551.

³⁶⁶ B. PASCAL, *Pensées*, Desprez 1678, pp. 239-240 (S423; B564 et 855).

³⁶⁷ Cfr. ID, *OC*, vol. III, *Lettre à Mlle de Roannez* (vers le 29 octobre 1656), p. 1035: «Il y a si peu de personnes à qui Dieu se fasse paraître par ces coups extraordinaires [i miracoli] qu'on doit bien profiter de ces occasions; puisqu'il ne sort du secret de la nature qui le couvre que pour exciter notre foi à le servir avec d'autant plus d'ardeur que nous le connaissons avec plus de certitude».

³⁶⁸ VOLTAIRE, *OCV*, t. 36, *Dictionnaire philosophique* (II), pp. 373-384.

³⁶⁹ B. PASCAL, *Pensées*, Desprez 1678, p. 219.

³⁷⁰ *Ivi*, p. 241 (S259; B223).

³⁷¹ Cfr. A. CLERICUZIO, *La macchina del mondo. Teorie e pratiche scientifiche dal Rinascimento a Newton*, Carocci, Urbino 2010 (1^a ed. Roma 2005), pp. 340-344.

non assomiglierebbe forse a chi vedesse con i propri occhi resuscitare un morto? Quanto a Voltaire, egli non era disposto a tendere la mano a Pascal e a seguirlo nelle sue considerazioni, in quanto secondo lui l'esperienza di tutti i giorni bastava a contraddire la sua affermazione: dal suo punto di vista, il ragionamento fornisce prove della creazione, laddove invece la resurrezione di un morto e il parto di una vergine, non trovando un corrispettivo nell'esperienza comune, possono e anzi devono essere definiti miracoli:

On peut trouver, par le seul raisonnement des preuves de la création, car en voyant que la matière n'existe pas par elle-même, et n'a pas le mouvement par elle-même, etc. on parvient à connaître qu'elle doit être nécessairement créée, mais on ne parvient point par le raisonnement à voir qu'un corps toujours changeant doit être ressuscité un jour, tel qu'il était dans le temps même qu'il changeait. Le raisonnement ne conduit point non plus à voir qu'un homme doit naître sans germe; la création est donc un objet de la raison, mais le deux autres miracles sont un objet de la foi³⁷².

Il frammento di Pascal aveva di mira, a ben vedere, proprio i ragionamenti di quanti negavano la validità dei miracoli, il che è testimoniato da quest'altra *pensée*, assente tuttavia dall'edizione di Port-Royal:

Athées. Quelle raison ont-ils de dire qu'on ne peut ressusciter? Quel est plus difficile de naître ou de ressusciter, que ce qui n'a jamais été soit, ou que ce qui a été soit encore? Est-il plus difficile de venir en être que d'y revenir. La coutume nous rend l'un facile, le manque de coutume rend l'autre impossible. Populaire façon de juger.

Pourquoi une vierge ne peut-elle enfanter? une poule ne fait-elle pas des œufs sans coq? Quoi les distingue par dehors d'avec les autres? Et qui nous a dit que la poule n'y peut former ce germe aussi bien que le coq?³⁷³.

Pascal ci sta qui dicendo che, proprio come ci dimostra il caso di partenogenesi riscontrabile nel mondo animale, non sembrava possibile escludere categoricamente la possibilità che in natura possa verificarsi un fatto apparentemente così contrario alla nostra esperienza. La riflessione di Pascal, non di carattere teologico né religioso ma epistemologico³⁷⁴, confonde le certezze razionali di chi, come il Voltaire sostenitore del modello meccanicistico del mondo innalzato dalla scienza newtoniana, pensava che la scienza moderna avrebbe progressivamente dissipato le zone d'ombra del pensiero umano.

³⁷² VOLTAIRE, *OCV*, t. 6B, *Lettres philosophiques, Ajout à la Lettre 25, Remarque LXV*, pp. 551-552.

³⁷³ B. PASCAL, *Pensées*, (S444; B 222, 946, 860, 936, 51, 78, 52, 165, 436 bis, 804).

³⁷⁴ <http://www.penseesdepascal.fr/Fondement/Fondement4-approfondir.php>.

Con le *Remarques* del 1778 il commento di Voltaire alle *pensées* relative al popolo ebraico e alla figura di Cristo si farà più aspro. Il motivo, come non sarà difficile immaginare, è legato soprattutto all'andamento assunto dalla filosofia voltairiana a partire dagli anni Sessanta, periodo in cui cominciò a configurarsi definitivamente, sulla scia della lotta a l'*Infâme*³⁷⁵, la violenta quanto ondivaga campagna anticristiana di Voltaire. A Ferney, dove si era stabilito a partire dal 1759, Voltaire possedeva una quantità incredibile di volumi sulle Scritture e la storia della Chiesa, spesso annotati e commentati³⁷⁶. Proseguendo una tendenza iniziata già durante il periodo trascorso alla corte di Federico II di Prussia³⁷⁷ — presso la quale videro la luce soprattutto il violento *Sermon des Cinquante* e diversi articoli del *Dictionnaire philosophique* —, Voltaire concentrerà la sua analisi soprattutto sulle contraddizioni e le assurdità delle Sacre Scritture, nelle quali egli era portato a vedere, come è stato notato, «un objet totalement étranger à sa démarche mentale, à ses normes morales et intellectuelles»³⁷⁸.

Egli tornerà alla carica anche in altre opere della maturità contro le discordanze genealogiche degli evangelisti — un argomento sul quale Pascal non smetterà di essere attaccato³⁷⁹ —, questa volta senza troppi riguardi nei confronti del suo avversario³⁸⁰. Voltare va ora dritto al sodo, e la sua denuncia delle contraddizioni e inverosimiglianze contenute nella Bibbia si fa icastica. Addirittura, un'opera come *Les Questions de Zapata* (1767) rinunciava praticamente del tutto alla finzione

³⁷⁵ Il sostantivo femminile *Infâme*, il cui accento circonflesso (assente nel suo corrispettivo *infamie*) enfatizza il disgusto che la parola esprime, molto probabilmente non fu inventata da Voltaire (il quale se ne serve per la prima volta in una lettera a d'Alembert nel 1761), la prima occorrenza del termine trovandosi in una lettera di Federico II del 2 maggio 1759 (su questo punto cfr. la voce *Infâme* del *Dictionnaire général de Voltaire*, cit., pp. 652-653). Ma cos'è l'*Infâme*? Voltaire non ne ha mai fornito una definizione chiara, il che autorizza la polisemia di significati rinvenibile in R. POMEAU, «Ecraser l'Infâme», in *Voltaire en son temps*, cit., vol. 2, p. 7, per cui l'*Infâme* «vise un complexe de superstition et de fanatisme», «c'est la passion religieuse», «c'est l'esprit partisan qui fait s'affronter le parti jésuite et le parti janséniste», «c'est l'intolérance», «combattre l'Infâme c'est combattre l'appareil législatif qui continue à persecuter les protestants», «c'est le catholicisme, et même le christianisme». Cfr. anche ID, *La religion de Voltaire*, cit., pp. 314-315; P. GAY, *Voltaire's Politics. The Poet as Realist*, Yale University Press, New Haven and London 1988, pp. 239-249. Per una possibile identificazione di Voltaire dell'*Infâme* con la *calomnie* cfr. invece lettera a Damilaville del 19 dicembre 1766: «Que j'avais bien raison de vous dire autrefois à la fin de mes lettres, en parlant de la calomnie, Écrasons l'infâme! Mais il est plus aisé de le dire que de le faire».

³⁷⁶ M.-H. COTONI, *L'Exégèse du Nouveau Testament dans la philosophie française du dix-huitième siècle*, cit., pp. 322-332.

³⁷⁷ Col quale Voltaire scambierà lettere piene di riferimenti polemici all'Antico Testamento: cfr. A. AGES, *Voltaire and Frederick. The image of the Old Testament in their correspondence*, «Revue de littérature comparée» (jan-mars 1966), n. 1, pp. 81-90.

³⁷⁸ M.H. COTONI, *Voltaire et la Bible*, in *Bible de tous les temps*, 8 voll., Beauchesne, Paris 1986-1998, t. 7, *Le siècle des Lumières et la Bible*, sous la direction de Y. Beval et D. Bourel, pp. 780-788.

³⁷⁹ Cfr. l'opera apocrifia intitolata *Doutes sur les religions révélées, adressées à Voltaire, par Émilie du Châtelet, ouvrage posthume*, [s.e.], Paris 1792, p. 50.

³⁸⁰ Cfr. ad esempio VOLTAIRE, *OCV*, t. 62, *Examen important de Milord Bolingbroke*, p. 230: «Luc lui dresse une généalogie absolument différente de celle que Matthieu lui forge; et aucun d'eux ne songe à faire la généalogie de Marie, de laquelle seule on le fait naître. L'enthousiaste Pascal s'écrie, *cela ne s'est pas fait de concert*. Non sans doute, chacun a écrit des extravagances à sa fantaisie pour sa petite société». Cfr. anche ID, *OCV*, t. 79 B, *Historie de l'établissement du christianisme*, p. 415: «Enfin por comble, Luc dit précisément le contraire de Matthieu. Il fait aller Joseph, Maria, et le petit dieu juif droit à Nazareth, sans passer par l'Égypte. Certainement l'un ou l'autre évangéliste a menti. «Cela ne s'est pas fait de concert», dit un énergumène. Non, mon ami; deux faux témoins qui se contredisent, ne se sont pas entendu ensemble; mais ils n'en sont pas moins faux témoins. Ce sont là les objections des incrédules».

letteraria per risolversi in un elenco di domande e considerazioni rivolte contro le irrazionalità della Bibbia. Secondo Voltaire la religione cristiana e la sua matrice ebraica dovevano passare attraverso le strette maglie della ragione ed essere esaminate, perché, come si legge nell'*Examen important de Milord Bolingbroke* (1767), «Un homme qui reçoit sa religion sans examen ne diffère pas d'un boeuf qu'on attelle»³⁸¹. Nelle intenzioni di Voltaire, una ricostruzione storica delle vicende che hanno portato all'istituzione del cristianesimo mostrerà come esso si sia stabilito grazie ad una serie di contingenze storiche di cui lo stesso Voltaire tratterà l'andamento nell'*Histoire de l'établissement du christianisme* (1777). Nelle numerose opere composte tra il 1761 e il 1777, in cui, esplicitamente o implicitamente, la religione cristiana ed ebraica venivano messe sotto attacco, Voltaire aveva utilizzato spesso argomentazioni già sviluppate in passato, tant'è che è possibile affermare con Marie-Hélène Cotoni che «[...] la critique du philosophe n'évolue pas. Parfois il enrichit son argumentation; le plus souvent, il répète»³⁸². Quando la battaglia contro l'*Infâme* raggiungerà il suo parossismo, Voltaire diventerà un fiume in piena, ed ogni mezzo, anche quello della ripetizione ossessiva, varrà la pena di essere impiegato.

La strategia confutativa posta in essere nelle *Dernières Remarques* farà ampio uso delle profonde conoscenze bibliche di cui Voltaire era ormai da tempo in possesso. Se Pascal nelle *Pensées* aveva messo in atto una sorta di movimento centripeto per cui la pluralità delle vicende storiche del cristianesimo e dell'ebraismo convergeva verso un unico centro (Cristo), Voltaire da parte sua confinava il cristianesimo, l'ebraismo e le altre religioni rivelate su di una circonferenza il cui centro era l'unica vera religione naturale, vale a dire il deismo, di cui, non a caso, il cristianesimo appariva ai suoi occhi un'immagine deturpata³⁸³. Di fronte alla grande varietà di religioni presenti da sempre nel mondo, Pascal aveva sottolineato la persuasività delle prove storiche e morali del cristianesimo, di contro alle carenze delle altre religioni: «Je vois de multitudes de religions en plusieurs endroits du monde, & dans tous les temps. Mais elles n'ont ni morale qui me puisse plaire, ni preuves capables de m'arrêter»³⁸⁴. Voltaire da parte sua rivendicava il proprio personale disancoramento da una concezione cristocentrica della storia umana, evidenziando la validità atemporale dei valori morali: «La morale est partout la même, chez l'empereur Marc-Aurèle, chez l'empereur Julien, chez l'esclave Épictète, que vous-même admirez, dans saint Louis, et dans Bondocdar son vainqueur, chez l'empereur de la Chine Kien-long, et chez le roi de Maroc»³⁸⁵. Da notare che qui Voltaire non affronta il tema delle altre «preuves» di cui parlava Pascal nella *pensée* citata, e questo nonostante Pascal accordasse una grande importanza alle prove che una religione è in grado di fornire in accordo con la

³⁸¹ VOLTAIRE, *OCV*, t. 62, *L'Examen important de Milord Bolingbroke*, p. 169.

³⁸² M.-H. COTONI, *L'Exégèse du Nouveau Testament dans la philosophie française du dix-huitième siècle*, cit., p. 340.

³⁸³ Come si evince ad esempio dal finale del *Sermon des Cinquante*: cfr. VOLTAIRE, *OCV*, t. 49A, pp. 137-138.

³⁸⁴ B. PASCAL, *Pensées de Pascal*, Genève 1778, vol. 2, pp. 218-219.

³⁸⁵ *Pensées de Pascal*, Genève 1778, vol. 2, p. 219; VOLTAIRE, *OCV*, t. 80A, *Éloge et Pensées de Pascal*, p. 264.

ragione, come d'altra parte testimoniato dal prosieguito della stessa *pensée*³⁸⁶. Se ad esempio Maometto e l'Islam non reggono il confronto con la figura di Gesù e il cristianesimo, ciò dipendeva per Pascal sia dal fatto che le azioni di Gesù manifestavano la sua divinità mentre quelle di Maometto, semmai, la sua condizione di uomo; sia dalla prova delle profezie (Gesù fu predetto e Maometto no); sia, infine, dalla instaurazione del cristianesimo, avvenuta nonostante la morte del suo fondatore³⁸⁷. Come noto, tra i metodi persuasivi impiegati da Pascal nelle *Pensées* vi era quello di mostrare preliminarmente come la religione cristiana non fosse contraria alla ragione, procedendo poi, attraverso progressive acquisizioni, a mostrare come essa fosse altresì venerabile, amabile e incontestabilmente dimostrata: «A ceux qui ont de la répugnance pour la religion, il faut commencer par leur montrer qu'elle n'est pas contraire à la raison; ensuite, qu'elle est vénérable, & en donner du respect, après la rendre aimable, & faire souhaiter qu'elle fût vraie; & puis montrer par des preuves incontestables, qu'elle est vraie; faire voir son antiquité & sa sainteté par sa grandeur & son élévation; & enfin qu'elle est aimable, parce qu'elle promet le vrai bien»³⁸⁸. Voltaire conosceva questo passo, e lo criticherà proprio con una *Remarque* del 1778, liquidandolo però con poche parole: «Ne voyez vous pas, Pascal! que vous êtes un homme de parti qui cherchez à faire des recrues?»³⁸⁹. L'andamento quasi pedagogico del ragionamento pascaliano, già mortificato dagli interventi operati da Port-Royal, sotto la penna di Voltaire perdeva la sua peculiarità ed efficacia comunicativa, divenendo un procedimento argomentativo fra i tanti, di cui non si ha voglia di scoprire e seguire gli sviluppi. Voltaire non riconosceva efficacia a quelle presunte prove della religione cristiana che erano per Pascal le profezie, perché da esse, come aveva già affermato nelle *Questions sur l'Encyclopédie*, non è possibile «d'en faire l'application, ni à Jésus-Christ, ni aux Juifs, ni à personne»³⁹⁰. Ecco dunque che Voltaire si premurava di sconfessare la presunta validità storica di profezie e profeti relativizzando il contesto culturale del cristianesimo e, come è possibile dedurre dalla *Remarque* LXXXIX, richiamando l'attenzione sul peso delle prove a sfavore: «Mais que l'on considère cette suite ridicule de prétendus prophètes qui tous annoncent le contraire de Jésus-Christ, selon ces Juifs, qui seuls entendent la langue de ces prophètes»³⁹¹. L'approccio di Voltaire ai testi sacri, imbevuto del criticismo biblico sviluppatosi e diffusosi in Francia a partire dalla fine del XVII secolo, era incompatibile con l'approccio pascaliano, storicamente inaccurato e anzi storiograficamente ingenuo, poco interessato ad un'analisi storico-critica dei testi.

³⁸⁶ B. PASCAL, *Pensées de Pascal*, Genève 1778, vol. 2, p. 219: «Et ainsi j'aurais également refusé la religion de Mahomet & celle de la Chine, & celle des anciens Romains, & celle des Egyptiens, par cette seule raison, que l'une n'ayant pas plus de marques de vérité que l'autre, ni rien qui détermine, la raison ne peut pencher plutôt vers l'une que vers l'autre».

³⁸⁷ ID, *Pensées*, Desprez 1678, pp. 134-135 (S241,242; B599).

³⁸⁸ ID, *Pensées de Pascal*, Genève 1778, vol. 2, pp. 201-202.

³⁸⁹ *Pensées de Pascal*, Genève 1778, cit., vol. 2, p. 202; VOLTAIRE, *OCV*, t. 80A, *Éloge et Pensées de Pascal*, p. 256.

³⁹⁰ VOLTAIRE, *OCV*, t. 43, *Questions sur l'Encyclopédie* (VIII), p. 23.

³⁹¹ *Pensées de Pascal*, Genève 1778, vol. 2, p. 239; VOLTAIRE, *OCV*, t. 80A, *Éloge et Pensées de Pascal*, p. 274.

Anche nelle *Dernières Remarque* del 1778 Voltaire proseguirà la sua campagna di diffamazione del popolo ebraico, anche se, giova ancora ripeterlo, ciò non ha nulla a che vedere con una forma di antisemitismo *ante litteram* quanto piuttosto con una particolare strategia confutativa che, pur non escludendo completamente forme personali di antipatia, trovava fin dai tempi dell'*Epître à Uranie* la sua principale ragion d'essere nel tentativo di svilire e quindi disinnescare le radici storiche del Nuovo Testamento e del cristianesimo in generale. Se Pascal aveva sottolineato la peculiarità del popolo ebraico e il suo ruolo privilegiato all'interno della Storia, Voltaire, come già nell'*Essai sur les mœurs* e nella *Lettre sur les juifs* contenuta nelle *Lettres sur Rabelais*, ne circoscriveva l'influenza e il peso all'interno di una porzione cronologica molto più limitata. Ecco come aveva reagito Voltaire di fronte alla pretesa pascaliana di attribuire un ruolo eccezionale all'antichità del popolo ebraico: «Certes, ils [gli ebrei] ne sont pas antérieurs aux Égyptiens, aux Caldéens, aux Perses leurs maîtres, aux Indiens, inventeurs de la théogonie. On peut faire comme on veut sa généalogie: ces vanités impertinentes sont aussi méprisables que communes: mais un peuple ose-t-il se dire plus ancien que des peuples qui ont eu des villes et des temples plus de vingt siècles avant lui?»³⁹². Quello ebraico è un popolo come tanti, e come tutti gli altri anche lui ha «débité des fables»³⁹³: Voltaire ripercorreva le sue vicende storiche con occhio critico alla ricerca del punto debole dell'edificio pascaliano. La ricostruzione fatta da Pascal dell'instaurazione del cristianesimo nonostante le avversità ha trattenuto l'attenzione di Voltaire. Vediamola più da vicino:

Il est impossible d'envisager toutes les preuves de la religion chrétienne, ramassées ensemble, sans en ressentir la force, à laquelle nul homme raisonnable ne peut résister.

Que l'on considère son établissement: qu'une religion, si contraire à la nature, soit établie par elle-même, si doucement, sans aucune force ni contrainte; & si fortement néanmoins, qu'aucuns tourmens n'ont pu empêcher les martyrs de la confesser; & que tout ce la se soit fait, non-seulement sans l'assistance d'aucun prince, mais malgré tous les princes de la terre qui l'ont combattue³⁹⁴.

La panoramica pascaliana non può non apparire sospetta al lettore, priva com'è di prospettiva storica. Voltaire in questo caso ha gioco facile nel ricordare le circostanze favorevoli che hanno contribuito alla propagazione del cristianesimo: «Heureusement il fut dans les décrets de la divine Providence que Dioclétien protégeât notre sante religion pendant dix-huit années avant la persécution commencée par Galérius, et qu'ensuite Constancius le pâle, et enfin Constantin, la missent sur le trône»³⁹⁵.

³⁹² *Pensées de Pascal*, Genève 1778, vol. 2, p. 222; VOLTAIRE, *OCV*, t. 80A, *Éloge et Pensées de Pascal*, p. 266.

³⁹³ *Pensées de Pascal*, Genève 1778, vol. 2, p. 229; VOLTAIRE, *OCV*, t. 80A, *Éloge et Pensées de Pascal*, p. 269.

³⁹⁴ B. PASCAL, *Pensées de Pascal*, Genève 1778, vol. 2, p. 236.

³⁹⁵ *Pensées de Pascal*, Genève 1778, vol. 2, p. 236; VOLTAIRE, *OCV*, t. 80A, *Éloge et Pensées de Pascal*, p. 273.

Ciò che sembra emergere da questa sezione dell'Anti-Pascal dedicata all'Antico e al Nuovo Testamento è il fatto che, pur parlando due lingue spesso inconciliabili, tanto Voltaire quanto Pascal riescano ancora ad offrire numerosi spunti di riflessione al lettore odierno. Certamente la sensibilità di Voltaire, svincolata dalle coordinate cristiane, sembra più vicina a quella della nostra epoca, mentre quella di Pascal, ancorata ad una visione cristocentrica del mondo e della vita umana, può apparirci d'impatto estranea e sorpassata. E nondimeno ci è sembrato che entrambe le posizioni presentino pregi e vizi, punti di forza e punti deboli che, pur potendo vantare ognuna i suoi sostenitori, raggiungono forse proprio nella conflittualità del dialogo la loro massima efficacia e godibilità.

d) *Deus absconditus e deismo*

Parlare di *Deus absconditus* e deismo — o teismo, come preferirà esprimersi Voltaire a partire dal 1751³⁹⁶ — significa mettere in opposizione tra loro uno dei capisaldi della teologia pascaliana e, stando all'erudita ricostruzione proposta da René Pomeau, che condividiamo pienamente, una delle convinzioni più radicate di Voltaire³⁹⁷. Il paradosso vuole che i difetti che Pascal rinveniva nel deismo — da lui posto, in maniera non del tutto originale³⁹⁸, quasi sullo stesso piano dell'ateismo³⁹⁹ — diventeranno i punti di forza che Voltaire farà valere nella lotta su due fronti da lui intrapresa contro quelli che riteneva essere due flagelli dell'umanità, vale a dire il fanatismo delle religioni rivelate e l'ateismo⁴⁰⁰, sbandierato in Francia, come noto, soprattutto da autori come La Mettrie, Meslier, d'Holbach e Diderot⁴⁰¹. Se questo paradosso non bastasse, se ne potrebbe aggiungere un altro anche più clamoroso: quello che vedrà Voltaire alla fine della sua vita difendere la da lui tanto vituperata (fino a quel momento) irrazionalità di un Dio di pascaliana memoria che si nasconde alla natura, pur di difendere la causa della religione naturale dai ragionamenti degli atei⁴⁰². Ma procediamo con ordine.

³⁹⁶ Cfr. R. POMEAU, *La religion de Voltaire*, cit., p. 428.

³⁹⁷ Tenendo conto della tesi sostenuta da Théodore Besterman (in T. BESTERMAN, *Voltaire's God*, *SVEC*, 55 (1967), pp. 23-41) secondo cui il deismo di Voltaire non era distinguibile dall'agnosticismo o addirittura dall'ateismo, René Pomeau ha ribadito non solo gli evidenti problemi che una tesi come quella sostenuta da Besterman comporterebbe, ma anche i motivi che lo hanno portato a prendere sul serio il deismo di Voltaire (R. Pomeau, *La religion de Voltaire*, cit., pp. 473-483).

³⁹⁸ La stretta somiglianza tra deisti e atei si trovava già in P. VINET, *Instruction chrétienne en la doctrine de la Loi et l'Évangile*, 2 voll., chez Jean Rivery, Genève 1564, t. II, *Dédicace*.

³⁹⁹ B. PASCAL, *Pensées*, Desprez 1678, p. 154 (S690; B556 et 494).

⁴⁰⁰ Cfr. VOLTAIRE, *OCV*, t. 76, *Histoire de Jenny, ou le sage et l'athée*, p. 122: «[...] l'athéisme et le fanatisme sont les deux pôles d'un univers de confusion et d'horreur. La petite zone de la vertu est entre ces deux pôles».

⁴⁰¹ Su questo tema molto ampio cfr. almeno J.A., PERKINS, *Voltaire and La Mettrie*, *SVEC*, 10 (1959), pp. 101-111; R. MORTIER, *Ce maudit Système de la nature*, in U. Kølving e Ch. Mervaud (dir.), *Voltaire et ses combats*, cit., t. I, pp. 697-704; S. LEROUX, *Un Dieu rémunérateur et vengeur comme fondement-garantie de la morale: de la philosophie de Newton à la morale de Voltaire*, *ivi*, pp. 739-750.

⁴⁰² VOLTAIRE, *OCV*, t. 76, *Histoire de Jenny, ou le sage et l'athée*, p. 98.

L'avversione di Pascal nei confronti del deismo risiedeva, come noto, nella convinzione che questa forma di religiosità si esponesse fatalmente a due tipi di problematiche ed errori. Da una parte infatti il deismo fa leva su dimostrazioni razionali e filosofiche di Dio inefficaci da un punto di vista psicologico perché non in grado di perdurare stabilmente nell'animo⁴⁰³; dall'altra esso predica un Dio molto differente da quello dei cristiani, che è il Dio della Scrittura accessibile per il solo tramite di Cristo⁴⁰⁴. Il dio del deismo è il Dio del ragionamento, il Dio dei filosofi, quello di cui sarebbe possibile stabilire l'esistenza, come esemplarmente argomentato da John Toland, osservando l'ordinata complessità della natura⁴⁰⁵. Ma questo Dio era quello che, nella notte di rapimento tra il 23 e il 24 novembre 1654, si era rivelato a Pascal come un falso Dio. Di quella esperienza profonda e sconvolgente, di cui Pascal serberà sempre il ricordo, possediamo anche noi una traccia: il cosiddetto *Mémorial*⁴⁰⁶. Henri Gouhier ha giustamente segnalato le difficoltà di questo testo pascaliano, di cui oggi si tende a parlare con naturalezza come se fosse del tutto naturale risalire dalle parole che lo compongono all'esperienza misteriosa che le ha dettate⁴⁰⁷. Oggi, grazie soprattutto all'iniziativa di Jean Mesnard, siamo in possesso di dati che se come ovvio non hanno dissipato ogni dubbio, ci permettono nondimeno di apprezzarne meglio le particolarità, soprattutto relativamente al tema che stiamo affrontando.

Sarà dunque interessante notare come proprio Jean Mesnard, nel suo commento al testo del *Mémorial*, abbia impiegato il termine *enthousiasme* per definire lo stato in cui si trovava l'anima di Pascal durante quelle due ore misteriose⁴⁰⁸: un termine, lo si ricorderà, che fu spesso utilizzato da Voltaire per denigrare il contenuto delle *Pensées* e il loro autore. Qualunque sia stata la natura dell'esperienza vissuta quella notte tra le ventidue e trenta e mezzanotte e trenta, essa venne a sancire la fine della crisi spirituale ed esistenziale che aveva attanagliato Pascal alla fine di settembre del 1654⁴⁰⁹.

Soffermiamo ora la nostra attenzione su due righe del *Mémorial*, perfettamente identiche in entrambe le versioni superstiti del documento:

⁴⁰³ B. PASCAL, *Pensées*, Desprez 1678, p. 151 (S222; B543).

⁴⁰⁴ *Ivi*, pp. 152-154 (S690; B556).

⁴⁰⁵ J. TOLAND, *Letters to Serena*, Bernard Lintot, London 1704 (rist. anast., Bad Cannstatt, Stuttgart 1964), pp. 235-236.

⁴⁰⁶ Pascal aveva redatto due versioni differenti del *Mémorial*, una su carta e una su pergamena, entrambe ritrovate cucite, la prima inserita nella seconda, all'interno del soprabito dopo la sua morte. L'originale su pergamena è oggi perduto, ma ne possediamo una copia per mano di Louis Périer, nipote di Pascal. Pubblicato per la prima volta nel 1740 nel *Recueil d'Utrecht*, il *Mémorial* venne inserito da Condorcet nella sua edizione del 1776 delle *Pensées*, ed era pertanto noto a Voltaire (il testo era quello della copia di Louis Périer, mentre la prima pubblicazione dell'originale su carta avvenne nel 1844 grazie a Prosper Faugère). Per un'analisi dettagliata del *Mémorial* cfr. X. PATIER, *Blaise Pascal. La nuit de l'extase*, Les éditions du Cerf, Paris 2014.

⁴⁰⁷ H. GOUHIER, *Blaise Pascal: commentaires*, Vrin Paris 1971 (2^a ed. aggiornata Vrin, Paris 2005, p. 34).

⁴⁰⁸ B. PASCAL, *OC*, vol. III, *Le Mémorial*, p. 38.

⁴⁰⁹ *Ivi*, p. 39.

Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob,
non des philosophes et des savants.

E, due righe sotto, era possibile leggere:

Dieu de Jésus-Christ⁴¹⁰.

Le ripetizioni quasi ossessive dei termini rimarcano la portata dell'evento vissuto. A Pascal si era rivelato, senza nessuna ombra, il Dio vivente e onnipotente, nonché la via di unione con lui, rappresentata da Cristo⁴¹¹. Questo Dio, e non quello dei filosofi, è il vero Dio⁴¹². Sappiamo, grazie alla biografia scritta dalla nipote di Pascal, Marguerite Périer, cosa Pascal pensasse del Dio dei filosofi, in particolare di quello dell'«inutile e incerto» Descartes: «Je ne puis pardonner à Descartes; il voudrait bien, dans toute sa philosophie, se pouvoir passer de Dieu, mais il n'a pu s'empêcher de lui faire donner une chiquenaude pour mettre le monde en mouvement; après cela il n'a plus que faire de Dieu»⁴¹³. Il Dio dei cristiani non è quello che dà la schicchera al mondo e stabilisce le verità matematiche: è un Dio che parla all'uomo, con cui l'uomo può entrare in comunione e che, per la mediazione di Cristo, può essere conosciuto. E tuttavia, il Dio di cui parla Pascal non è un Dio accessibile a tutti, ma è un *Deus absconditus*⁴¹⁴, che la natura può nascondere o rivelare.

Il fatto che Dio si riveli ad alcuni e si nasconda ad altri ha a che vedere, oltre che con l'ermeneutica del doppio senso delle Scritture, soprattutto con due fattori correlati tra loro e relativi ancora una volta al fulcro della religione cristiana: la corruzione dell'uomo lapso e la sua redenzione tramite Cristo, come è possibile dedurre da questa *pensée*: «Il est donc vrai que tout instruit l'homme de sa condition; mais il le faut bien entendre; car il n'est pas vrai que Dieu se découvre en tout; & il n'est pas vrai qu'il se cache en tout. Mais il est vrai tout ensemble qu'il se cache à ceux qui le tentent, & qu'il se découvre à ceux qui le cherchent; parce que les hommes sont tout ensemble indignes de Dieu, & capables de Dieu; indignes par leur corruption; capables par leur première nature»⁴¹⁵. Il concetto è ripreso e ampliato da Pascal all'interno dello stesso frammento: «S'il n'y avoit point d'obscurité, l'homme ne sentiroit pas sa corruption. S'il n'y avoit pas de lumière, l'homme n'espereroit point de remede. Ainsi il est non seulement juste, mais utile pour nous, que Dieu soit caché en partie, &

⁴¹⁰ *Ivi*, pp. 50-51.

⁴¹¹ Su questo punto cfr. J. MESNARD, *Pascal et les Roannez*, Desclée De Brouwer, Bruges 1965, t. I, p. 395.

⁴¹² Analizzando le parole “*non des Philosophes et des savants*”, Pavel Florenskij noterà: «La Verità è Persona che storicamente si manifesta, non principio astratto; in altre parole, la Verità non è cosa ma persona»; per questo passo, cfr. “*L'amuleto*” di Pascal, in P. A. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità. Saggio di teodicea ortodossa in dodici lettere*, Mimesis, Milano 2012, pp. 455-457.

⁴¹³ B. PASCAL, *OC*, vol. I, p. 1105.

⁴¹⁴ Cfr. ISAIA, XLV, 15: «Vere tu es deus absconditus».

⁴¹⁵ B. PASCAL, *Pensées*, Desprez 1678, p. 138 (S690; B557).

découvert en partie, puisqu'il est également dangereux à l'homme de connoître Dieu sans connoître sa misère, & de connoître sa misère sans connoître Dieu»⁴¹⁶.

Già in una famosa lettera del 29 ottobre 1656 scritta a Mlle de Roannez, Pascal, sollecitato dal miracolo che nella primavera dello stesso anno aveva guarito sua nipote, aveva riflettuto sul mistero del *Deus absconditus*, sottolineando in particolare due fattori: 1) l'importanza per l'uomo dei miracoli, intesi come generosa quanto parsimoniosa manifestazione di Dio; 2) le difficoltà e le oscurità speculative che l'idea di un *Deus absconditus* inevitabilmente comportava. In questa lettera Pascal affermava: «Il me semble que vous prenez assez de part au miracle pour vous mander en particulier que la vérification en est achevé par l'Église [...]. Il y a si peu de personnes à qui Dieu se fasse paraître par ces coups extraordinaires qu'on doit bien profiter de ces occasions; puisqu'il ne sort du secret de la nature qui le couvre que pour exciter notre foi à le servir avec d'autant plus d'ardeur que nous le connaissons avec plus de certitude»⁴¹⁷. Il miracolo che ha così impressionato la mente di Pascal acquistava ai suoi occhi un'importanza capitale in quanto manifestazione di quei rari episodi (*coups extraordinaires*) che vengono in soccorso della fede (*pour exciter notre foi*) di quelle poche persone (*si peu de personnes*) cui Dio decide di rivelarsi. Il miracolo acquisiva un'importanza tanto più determinante in quanto lo stesso Pascal riconosceva l'irrazionalità insita nell'idea di un Dio che, pur nascondendosi nella natura, decideva di manifestarsi in forme (l'Incarnazione, l'Eucarestia, i due sensi delle Scritture) incompatibili con le facoltà speculative umane⁴¹⁸.

Dal momento che la natura non offre alcun appiglio speculativo incontrovertibile circa l'esistenza di Dio, all'uomo sarebbe negata ogni comunicazione con Lui se non fosse per la mediazione di Cristo. Gesù Cristo rappresenta la vera «clé du chiffre», il che equivale a dire 1) che egli è la chiave per accedere al reale senso delle Scritture⁴¹⁹, 2) che egli, più genericamente, rappresenta lo scioglimento di tutte le contraddizioni, anche quelle relative all'uomo⁴²⁰ e che 3) egli rappresenta l'unica via per entrare in comunione con Dio⁴²¹. Ma c'è di più. Pascal aveva complicato ulteriormente la questione sottolineando l'oscurità — che con linguaggio paolino potremmo definire *kenotica* — con la quale Cristo si è rivelato agli uomini. Tale argomentazione era affrontata nella maniera più esaustiva nel quattordicesimo capitolo dell'edizione di Port-Royal, genericamente intitolata IESUS-CHRIST⁴²². In questa sezione delle *Pensées* Pascal aveva rivendicato, partendo da quella teoria dei tre ordini tanto

⁴¹⁶ *Ibidem*, (*Ibidem*; B586).

⁴¹⁷ ID, *OC*, vol. III, p. 1035.

⁴¹⁸ *Ivi*, pp. 1035-1036.

⁴¹⁹ T. PAVLOTIS, *Le rationalisme de Pascal*, cit., p. 187.

⁴²⁰ B. PASCAL, *Pensées*, (S289; B684); P. SELLIER, *Pascal et Saint Augustin*, cit., pp. 388-389.

⁴²¹ ID, *Pensées*, Desprez 1678, p. 155 (S36; B548).

⁴²² *Ivi*, pp. 107-114.

disprezzata da Voltaire⁴²³, il fulgore misterioso e paradossalmente oscuro con il quale Cristo aveva vissuto, predicato ed era infine morto⁴²⁴, nonché l'imprevedibile rovesciamento valoriale da lui stesso incarnato: in una parola, la sua *kenosi*. Paradosso insostenibile per il pensiero razionale, questo stravolgimento categoriale incarnato da Cristo si presentava a Pascal come un tassello fondamentale, ma facilmente equivocabile, della verità stessa del cristianesimo.

Nulla di più incompatibile con la mentalità di Voltaire, il quale, come abbiamo visto, aveva regolato i conti con il cristianesimo già nel 1722 con l'*Epître à Uranie*⁴²⁵ abbracciando contemporaneamente la causa del deismo. Soprattutto due *Remarques* del 1734 affrontano direttamente la questione delle oscurità della religione cristiana. Vediamole separatamente. Nella *Remarque XVIII* Voltaire commentava la seguente *pensée* pascaliana: «Qu'on ne nous reproche donc plus le manque de clarté, puisque nous en faisons profession. Mais que l'on reconnoisse la vérité de la Religion dans l'obscurité mesme de la Religion, dans le peu de lumière que nous en avons, & dans l'indifférence que nous avons de la connoistre»⁴²⁶. La risposta di Voltaire, ancora una volta, non scendeva sul piano di quella pascaliana, ma si accontentava di mostrarne le debolezze strutturali. Egli affermava infatti: «Voilà d'étranges marques de vérité qu'apporte Pascal! quelles autres marques a donc le mensonge? quoi! il suffirait pour être cru de dire, 'je suis obscur, je suis inintelligible'. Il serait bien plus sensé de ne présenter aux yeux que les lumières de la foi, au lieu de ces ténèbres d'érudition»⁴²⁷. Quelle di Pascal erano, secondo Voltaire, erudizioni avvolte nelle tenebre, inutili per chi chiede di essere illuminato. Lo stesso procedimento veniva messo in pratica nella *Remarque* successiva, la XIX, che citava il seguente passo delle *Pensées*: «S'il n'y avoit qu'une Religion, Dieu seroit trop manifeste»⁴²⁸. La risposta di Voltaire, anche qui, non andava troppo per il sottile: «Quoi! vous dites que s'il n'y avoit qu'une religion, Dieu seroit trop manifeste? Eh oubliez-vous que vous dites à chaque page, qu'un jour il n'y aura qu'une religion? Selon vous, Dieu sera donc alors trop manifeste»⁴²⁹. Occorre notare il fatto che in questo caso Voltaire aveva trascurato di citare il resto della *pensée* pascaliana, che terminava così: «s'il n'y avoit de Martyrs qu'en nostre Religion, de mesme». Appare chiaro che l'intento di Pascal era quello di sottolineare ancora una volta la dialettica accecamento-illuminazione, che è la chiave ermeneutica in grado di spiegare questa *pensée* e quelle

⁴²³ Cfr. VOLTAIRE, *OCV*, t. 6B, *Lettres philosophiques, Sur les Pensées de Pascal, Remarque XVI*, p. 277: «Il est à croire que M. Pascal n'aurait pas employé ce galimatias dans son ouvrage, s'il avait eu le temps de le faire».

⁴²⁴ B. PASCAL, *Pensées*, Desprez 1678, p. 109.

⁴²⁵ Al netto ovviamente delle brusche virate del pensiero di Voltaire, più fedele ai capisaldi della sua filosofia che alle singole declinazioni di essa. Nel *Dialogue du douteur et de l'adorateur* (1766) si trova ad esempio scritto: «J'adopte cette sentence, Aimez Dieu et votre prochain, c'est la loi éternelle de tous les hommes, c'est la mienne; c'est ainsi que je suis ami de Jésus; c'est ainsi que je suis chrétien» (cfr. VOLTAIRE, *OCV*, t. 61A, p. 328).

⁴²⁶ B. PASCAL, *Pensées*, Desprez 1678, p. 142 (S260; B751).

⁴²⁷ VOLTAIRE, *OCV*, t. 6B, *Lettres philosophiques, Sur les Pensées de Pascal, Remarque XVIII*, p. 279.

⁴²⁸ B. PASCAL, *Pensées*, Desprez 1678, pp. 142-143 (S275; B585).

⁴²⁹ VOLTAIRE, *OCV*, t. 6B, *Lettres philosophiques, Sur les Pensées de Pascal, Remarque XIX*, pp. 279-280.

relative ai miracoli veri o falsi o il senso spirituale delle profezie. Sottratta al suo contesto originario⁴³⁰ in virtù del procedimento argomentativo adottato da Voltaire, fatto di selezione e contestazione di passi spesso decontestualizzati, la *pensée* di Pascal veniva in questo modo snaturata per poter essere meglio confutata, con il risultato, però, di conferire alla confutazione stessa una validità del tutto parziale. L'intento più o meno manifesto di Voltaire messo in atto con le *Remarques* del 1734 era quello di naturalizzare (e, a ben vedere, snaturare) il cristianesimo cercando di assorbito all'interno di una religiosità marcatamente razionale. La *Remarque V*, che ora vedremo più nello specifico e che è interamente dedicata al famoso frammento del *pari*, oltre che come risposta indignata all'approccio non più teologico ma matematico nei confronti del divino, può essere letta anche in questo senso⁴³¹.

L'argomentazione proposta da Pascal nel noto frammento *Infini-rien*⁴³² e culminante nella scommessa sull'esistenza di Dio, aveva suscitato un certo sdegno già nei primi lettori⁴³³, e anche Voltaire troverà sotto vari aspetti sconveniente il modo di procedere del ragionamento pascaliano. Ora, tale frammento presenta non pochi problemi ai critici. Come abbiamo già accennato nel secondo paragrafo del presente capitolo in riferimento alle modifiche filo-cartesiane apportate dai primi editori, il ragionamento proposto in esso da Pascal differisce sensibilmente nell'edizione delle *Pensées* di Port-Royal e in quelle moderne fondate sulle *copies*⁴³⁴. In quest'ultime, come noto, l'argomento fondato sull'interesse a scommettere sull'esistenza di Dio serviva a superare l'*impasse* della ragione. Seguendo il testo delle *copies*, Pascal iniziava il suo ragionamento presentando il rapporto tra l'infinito e il finito — una procedura che gli servirà in seguito per definire il rapporto tra Dio e l'uomo. La *pensée* proseguiva soffermandosi sull'aspetto gnoseologico di questo rapporto. L'uomo può, secondo Pascal, conoscere un infinito pur ignorandone la natura, come attestato dai numeri: essi sono infiniti, dunque noi sappiamo che esiste un infinito tra i numeri, ma al tempo stesso siamo nell' assoluta impossibilità di sapere se quell'infinito sia un numero pari o dispari. Dunque, concludeva Pascal, noi possiamo ben sapere che esiste Dio, che è infinito, senza conoscerne la natura. Poste in questo modo le cose sembrerebbe possibile affermare che per Pascal si potesse provare per via razionale l'esistenza di Dio (così come è possibile conoscere l'esistenza dell'infinito nei numeri): lo stesso Pascal, d'altra parte, aveva affermato in un passaggio del frammento *Infini-rien*: «Ainsi on peut bien connaître qu'il y a un Dieu sans savoir ce qu'il est»⁴³⁵. L'affermazione troverebbe conferma

⁴³⁰ Nell'edizione Port-Royal questa *pensée* si trovava nella sezione intitolata *Dessein de Dieu de se cacher aux uns, & de se découvrir aux autres*.

⁴³¹ La bibliografia relativa all'argomento del *pari* è ovviamente sconfinata. Per i contributi risultati utili al nostro lavoro rimandiamo ai titoli presenti in bibliografia.

⁴³² B. PASCAL, *Pensées*, Desprez 1678, pp. 55-64 (S680; B233,535,89,231,477,606,542,278,277,604).

⁴³³ Una critica al *pari* pascaliano era apparsa già nel 1671: cfr. N.P.H. DE VILLARS, *De la délicatesse*, chez Claude Barbin, Paris, 1671.

⁴³⁴ Cfr. A. MCKENNA, *Entre Descartes et Gassendi*, cit., pp. 137-153.

⁴³⁵ B. PASCAL, *Pensées*, (S680; B233,535,89,231,477,606,542,278,277,604).

anche in altri frammenti di Pascal⁴³⁶. E tuttavia nel medesimo frammento *Infini-rien* è rinvenibile una chiara smentita del passo appena citato: «Mais nous ne connaissons ni l'existence ni la nature de Dieu, parce qu'il n'a ni étendue, ni bornes», e subito dopo: «Mais par la foi nous connaissons son existence. Par la gloire nous connaîtrons sa nature»⁴³⁷. La contraddizione, di per sé evidente, non è passata inosservata⁴³⁸. A nostro avviso però, tenendo conto dei numerosi passi delle *Pensées* in cui Pascal sottolineava l'impossibilità di conoscere Dio razionalmente⁴³⁹, essa verrebbe meno se si leggesse la frase «Ainsi on peut bien connaître qu'il y a un Dieu sans savoir ce qu'il est» non come se essa affermasse la conoscibilità del Dio cristiano, ma solo la possibilità che *un* Dio possa esistere e pertanto essere conosciuto — laddove l'assenza dell'articolo indeterminativo nella frase «Mais nous ne connaissons ni l'existence ni la nature de Dieu, parce qu'il n'a ni étendue, ni bornes» sembra fare riferimento all'unico vero Dio, quello dei cristiani appunto, e appare dirimente. Detto in altri termini, per via *razionale ma del tutto teorica* io posso ri-conoscere che esiste *un* Dio — così come posso conoscere che esiste un infinito nei numeri —, laddove invece, *da un punto di vista pratico*, mi trovo nell'impossibilità di determinare per via razionale se Dio esiste o no⁴⁴⁰. Su questa oscillazione invincibile, non a caso, si fondava il cuore del ragionamento del frammento del *pari* presente nelle *copies*. Pascal, come è stato giustamente affermato, «prend acte de l'infirmité de la raison»⁴⁴¹ affermando:

Parlons maintenant selon les lumières naturelles.

S'il y a un Dieu, il est infiniment incompréhensible, puisque, n'ayant ni parties ni bornes, il n'a nul rapport à nous. Nous sommes donc incapables de connaître ni ce qu'il est, ni s'il est. Cela étant, qui osera entreprendre de résoudre cette question? Ce n'est pas nous, qui n'avons aucun rapport à lui⁴⁴².

Alla ragione dell'uomo si presenterebbero dunque due alternative: o Dio esiste o Dio non esiste. A tal riguardo, affermava Pascal, «la raison n'y peut rien déterminer». Egli, per dirla con Per Lønning, «relève l'équilibre absolu, du point de vue théorique, entre les deux possibilité. La raison ne donne

⁴³⁶ *Ivi*, (S690; B848,565,559bis,201,560bis,863,557,558,586,769,559,556,494,): «Et c'est pourquoi je n'entreprendrai pas ici de prouver par des raisons naturelles, ou l'existence de Dieu, ou la Trinité, ou l'immortalité de l'âme, ni aucune des choses de cette nature» (laddove quell'*ici* potrebbe significare che Pascal sarebbe in via generale in grado di apportare tali dimostrazioni e che però non è sua intenzione farlo in quel determinato momento); ID, *Lettre à Mll. de Roannez* (29 octobre 1756): «Le voile de la nature qui couvre Dieu a été pénétré par plusieurs infidèles».

⁴³⁷ B. PASCAL, *Pensées*, (S680; B233,535,89,231,477,606,542,278,277,604).

⁴³⁸ A. BAUSOLA, *Il «Pari»*, in B. PASCAL, *Pensieri, opuscoli, lettere*, Rusconi, Milano 1978, pp. 818-828.

⁴³⁹ Cfr. almeno B. PASCAL, *Pensées* (S220; B267), (S221; B547), (S222; B543), (S223; B543) ma soprattutto (S224; B549).

⁴⁴⁰ Su questo punto complesso può offrire spunti interessanti la lettura di J. RUSSIER, *L'expérience du Mémorial et la conception pascalienne de la connaissance*, in *Blaise Pascal. L'homme et l'oeuvre*, cit., pp. 225-240.

⁴⁴¹ L. THIROUIN, *Le Hasard et les Règles. Le modèle du jeu dans la pensée de Pascal*, Vrin, Paris 1991, p. 132.

⁴⁴² B. PASCAL, *Pensées*, (S680; B233,535,89,231,477,606,542,278,277,604).

pas la moindre préférence à l'une des deux alternatives»⁴⁴³. Si prospettano all'uomo il 50% di possibilità di avere torto o ragione, e dunque la questione può ridursi al lancio di una moneta. Da un punto di vista razionale e astratto non avrebbe senso per l'uomo scommettere: «Par raison vous ne pouvez faire ni l'un ni l'autre, par raison vous ne pouvez défendre nul des deux». L'ideale sarebbe pertanto non scommettere. Ma l'uomo non ha scelta, non può non scegliere: «Oui, mais il faut parier. Cela n'est pas volontaire, vous êtes embarqué». Non potendo tirarci indietro, ed essendo costretti a scegliere, Pascal intendeva determinare, in base al nostro interesse, su cosa sarebbe più conveniente scommettere, se sull'esistenza o sulla non esistenza di Dio. Passiamo direttamente alla conclusione del ragionamento matematico di Pascal⁴⁴⁴: dal momento che scommettendo sull'esistenza di Dio la possibilità di vincita è infinita («une infinité de vie infiniment hereuse») mentre ciò che si rischia di perdere è finito (la nostra vita vissuta non cristianamente), non bisogna esitare ma puntare tutto sulla possibilità che Dio esista: «Et ainsi notre proposition est dans une force infinie, quand il y a le fini à hasarder, à un jeu où il y a pareils hasards de gain que de perte, et l'infini à gagner»⁴⁴⁵. Pascal affermava che la possibilità di vincita che si prospetta all'uomo che scommette a favore dell'esistenza di Dio è infinita, e che pertanto dobbiamo arrischiarci a scommettere sapendo che potremmo perdere — come fa d'altronde qualsiasi giocatore d'azzardo, con la differenza che questi può al massimo sperare in una vincita finita. Da un punto di vista probabilistico il ragionamento di Pascal regge: non si può fare a meno di notare, però, come dal punto di vista pratico l'argomentazione presti il fianco a delle obiezioni rilevanti. Nel caso specifico, infatti, non bisogna dimenticare che il finito da mettere in gioco è la vita, la nostra vita nella sua costante ricerca dei beni sensibili che si suppone possano darci la felicità. La domanda che si pone allora è: come si potrebbe decidere di mettere in gioco la nostra vita finita e tuttavia certa, nella speranza di riuscire a guadagnare qualcosa di infinito ma incerto? Ci sembra che il filosofo russo naturalizzato francese Vladimir Jankélévitch abbia ben messo in luce questa difficoltà affermando:

L'imminence de la mort met en lumière cette valeur infinie de l'Être qui en cours de continuation demeure généralement insensible. Et cette valeur infinie est indépendante du genre de vie que l'on a vécu. C'est ce qui rend si peu convaincant le pari de Pascal: reposant sur une alternative théologico-morale, l'option qui nous est proposée implique la préférabilité d'un infini incertain par rapport à une finitude certaine; mais la saveur

⁴⁴³ P. LØNNING, *Cet effrayant Pari. Une "pensée" pascalienne et ses critiques*, Vrin, Paris 198, p. 74.

⁴⁴⁴ Per una lettura molto convincente del *pari* pascaliano, letto alla luce di una più generale interpretazione del concetto di *prima e seconda natura* in Pascal, cfr. A. MCKENNA, *Les Pensées de Pascal: une ébauche d'apologie sceptique*, in P.F. Moreau (sous la direction de), *Le scepticisme au XVI^e et au XVII^e siècle. Le retour des philosophies antiques à l'âge classique*, t. II, Albin Michel, Paris 2001, pp. 348-361.

⁴⁴⁵ B. PASCAL, *Pensées*, (S680; B233,535,89,231,477,606,542,278,277,604).

incomparable, irremplaçable, inimitable de la positivité vécue et l'unicité même de notre existence-propre font de l'en-deça quelque chose d'absolument précieux⁴⁴⁶.

Nella realtà dei fatti la proposta pascaliana della scommessa difficilmente riuscirebbe a fare breccia negli uomini, in quanto nessun infinito *possibile* sarà considerato preferibile ad un finito *certo*. Il discorso cambia se ci poniamo dal punto di vista di Pascal, il quale considerava la rinuncia a tutti i piaceri del mondo per vivere da cristiano una perdita irrilevante. Per rendersene conto basta leggere la *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies*, composta probabilmente verso il 1662. Si tratta di uno scritto particolarmente intenso, in cui «D'un bout à l'autre [...] règne le pessimisme augustinien»⁴⁴⁷. Pascal, ridotto allo stremo delle forze fisiche dalla malattia — da lui vista come la giusta punizione per il cattivo uso fatto della salute—, chiede a Dio di farne un uso giusto, cioè cristiano⁴⁴⁸. Le parole di Pascal, indirizzate direttamente a Dio, sorprendono per la loro perentorietà: «Vous m'aviez donné la santé pour vous servir, et j'en ai fait un usage tout profane. Vous m'envoyez maintenant la maladie pour me corriger: ne permettez pas que j'en use pour vous irriter par mon impatience. J'ai mal usé de ma santé, et vous m'en avez justement puni: ne souffrez pas que j'use mal de votre punition»⁴⁴⁹. Ogni affezione per il mondo, ci dice Pascal, deve essere stroncata: è stato proprio questo legame ad aver traviato Pascal precipitandolo nello stato in cui si trova⁴⁵⁰. Il mondo con le sue tentazioni va rigettato, esso non conta perché l'unica cosa che conta veramente è Dio⁴⁵¹. Il vero cristiano non può pretendere dalla vita il solo piacere: semmai può chiedere che al dolore del corpo, causato dai peccati, si accompagni la consolazione divina⁴⁵². L'uomo stesso si fa oggetto di cui Dio può disporre liberamente⁴⁵³. Come testimoniato anche dalla biografia di Madame Périer, Pascal non solo non aveva un'opinione negativa della malattia, ma arrivava a considerarla come lo stato naturale dei cristiani: «Ne me plaignez point, disait-il, la maladie est l'état naturel des chrétiens, parce qu'on est par là comme on devrait être toujours, c'est-à-dire dans les souffrances, dans les maux, dans la privation de tous les bien et des plaisirs des sens, exempt de toutes les passions, sans ambition, sans avarice, et dans l'attente continuelle de la mort. N'est-ce pas ainsi que les chrétiens doivent passer leur vie? Et n'est-ce pas un grand bonheur quand on est par nécessité dans un état où on est obligé d'être?»⁴⁵⁴. Il contenuto della *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies*

⁴⁴⁶ V. JANKÉLÉVITCH, *La mort*, Flammarion, Paris 1966, p. 418.

⁴⁴⁷ Sono parole di Jean Mesnard contenute in B. PASCAL, *OC*, vol. IV, p. 987.

⁴⁴⁸ *Ivi*, p. 998.

⁴⁴⁹ *Ivi*, pp. 998-999.

⁴⁵⁰ *Ivi*, p. 1000.

⁴⁵¹ *Ivi*, p. 1002.

⁴⁵² *Ivi*, p. 1008.

⁴⁵³ *Ivi*, p. 1010.

⁴⁵⁴ *ID*, *OC*, vol. I, p. 639.

ha fatto giustamente parlare di «concezione ultramondana» di Pascal⁴⁵⁵, una visione del mondo che nega il valore assoluto (svincolato dal divino) della vita che, giova appena notarlo, stona palesemente con lo slancio ottimistico professato da Voltaire nel *Mondain*, composto nel 1736 e quindi a pochi anni di distanza dalle *Lettres philosophiques* e dalle relative *Remarques sur les Pensées de Pascal*.

L'interpretazione che abbiamo fin qui fornito del frammento *Infini-rien* si riferisce alla versione presente nelle *copies*, e pertanto è, perlomeno nella forma in cui l'abbiamo riportata, inapplicabile a Voltaire. Nel testo che quest'ultimo poteva consultare, quello di Port-Royal, l'influenza di Descartes su Arnauld e Nicole si era concretizzata, nel caso specifico di questo frammento, in un'operazione di riabilitazione dei poteri della ragione umana. Confrontando tra loro alcuni passaggi chiave delle *Pensées* nella versione settecentesca e moderna, Antony McKenna ha messo in luce alcuni cambiamenti operati dagli editori cartesiani, che hanno investito anche la struttura stessa conferita al testo da loro pubblicato andando nella direzione di una valorizzazione delle prove razionali della religione cristiana⁴⁵⁶. Nella sezione VII delle *Pensées* edita da Port-Royal, quella dedicata al tema del *pari*, l'argomento di interesse diveniva una possibilità ammessa solo in linea teorica, come è possibile dedurre da questo passo:

Ainsi on peut bien connoistre qu'il y a un Dieu sans sçavoir ce qu'il est: & vous ne devez pas conclure qu'il n'y a point de Dieu de ce que nous ne connoissons pas parfaitement sa nature.

Je ne me serviray pas, pour vous convaincre de son existence, de la foy par laquelle nous la connoissons certainement, *ny de toutes les autres preuves que nous en avons*, puisque vous ne les voulez pas recevoir⁴⁵⁷.

L'accento è posto sulla volontà del libertino interlocutore di Pascal di non riconoscere la validità razionale delle prove dell'esistenza di Dio, le quali dunque non sarebbero carenti in sé, bensì inefficaci nei riguardi della volontà del libertino, soggiogata alle passioni. Il commento di Antony McKenna a questa sezione ci sembra particolarmente cogente: «Dans l'*Avis* [anteposto alla sezione VII] les éditeurs affirment, en effet, que les “passions” et les “vains amusements” corrompent la volonté du libertin qui ne *veut pas* accepter les preuves rationnelles de l'existence de Dieu. En admettant que le libertin peut ne pas être convaincu par les preuves déjà exposées, la section VII de l'édition serait un argument exceptionnel — “irrationnel” — adressé à la volonté corrompue du libertin — d'où la prudence des éditeurs»⁴⁵⁸. Il progetto apologetico pascaliano, desumibile dai frammenti delle *copies*, era stato stravolto dai primi editori, i quali avevano dato alle stampe un testo

⁴⁵⁵ A. BAUSOLA, Introduzione a B. Pascal, *Pensieri, opuscoli, lettere*, cit., p. 50.

⁴⁵⁶ Cfr. A. MCKENNA, *Entre Descartes et Gassendi*, cit., pp. 139-141.

⁴⁵⁷ B. PASCAL, *Pensées*, Desprez 1678, p. 57 (corsivo mio).

⁴⁵⁸ A. MCKENNA, *Entre Descartes et Gassendi*, cit., p. 143.

di devozione cristiana nel quale si insisteva sul carattere razionale delle prove del cristianesimo, e in cui il punto di vista dell'incredulo veniva considerato semplicemente come irrazionale perché fuorviato dalle passioni. Il tema della scommessa, in quest'ottica, perdeva buona parte della sua ragion d'essere.

Fatte queste lunghe ma doverose premesse, passiamo finalmente ad analizzare la *Remarque V*. Voltaire aveva scritto:

Il est évidemment faux de dire 'Ne point parier que Dieu est, c'est parier qu'il n'est pas': car celui qui doute & demande à s'éclairer, ne parie assurément ni pour ni contre.

D'ailleurs cet article paraît un peu indécent et puéril; cette idée de jeu de perte et de gain, ne convient point à la gravité du sujet.

De plus, l'intérêt que j'ai à croire une chose, n'est pas une preuve de l'existence de cette chose. Je vous donnerai, me dites-vous, l'empire du monde, si je crois que vous avez raison. Je souhaite alors de tout mon coeur que vous ayez raison; mais, jusqu'à ce que vous me l'ayez prouvé, je ne puis vous croire.

Commencez, pourrait-on dire à M. Pascal, par convaincre ma raison: j'ai intérêt, sans doute, qu'il y ait un Dieu; mais si dans votre système Dieu n'est venu que pour si peu de personnes, si le petit nombre des élus est si effrayant, si je ne puis rien du tout par moi-même, dites-moi, je vous prie, quel intérêt j'ai à vous croire? n'ai-je pas un intérêt visible à être persuadé du contraire? de quel front osez-vous me montrer un bonheur infini, auquel d'un million d'hommes, à peine un seul a droit d'aspirer? si vous voulez me convaincre, prenez-vous-y d'une autre façon, et n'allez pas tantôt me parler de jeu de hasard, de pari, de croix et de pile, et tantôt m'effrayer par les épines que vous semez sur le chemin que je veux et que je dois suivre. Votre raisonnement ne servirait qu'à faire des athées, si la voix de toute la nature nous criait qu'il y a un Dieu avec autant de force, que ces subtilités ont de faiblesse⁴⁵⁹.

I punti critici che Voltaire aveva evidenziato erano diversi e possono essere così riassunti: 1) l'idea stessa di scommessa non si addice all'uomo che ricerca e che vuole trovare conferme per la sua fede; 2) applicare il tema della scommessa e del gioco ad una questione tanto importante è già di per sé un errore; 3) si può anche scommettere, ma resta il fatto che il Dio di Pascal non è alla portata di ogni uomo, dal momento che il numero degli eletti è di gran lunga minore di quello dei reietti: non ha senso quindi prospettare una felicità infinita se ad essa può aspirare solo un numero ridottissimo di uomini; 4) il ragionamento di Pascal rischia di formare, casomai, degli atei, perché l'uomo comune è naturalmente portato a rifiutare un sistema teologico per cui l'elezione e la reiezione sono indipendenti dagli sforzi della volontà umana; 5) per fortuna la natura stessa ci grida che Dio esiste, e in maniera inversamente proporzionale alla debolezza dell'argomentazione pascaliana. Ciò che più

⁴⁵⁹ VOLTAIRE, *OCV*, t. 6B, *Lettres philosophiques, Sur les Pensées de Pascal, Remarque V*, pp. 262-264.

colpisce è che qui Voltaire, allentando una volta tanto le redini dell'autocensura — e strizzando probabilmente l'occhio ai gesuiti, suoi antichi maestri nonché influenti uomini politici —, attacca frontalmente il giansenismo di Pascal, accusando quest'ultimo di fornire ragionamenti utili agli atei⁴⁶⁰. Voltaire, in effetti, aveva affondato il ferro in uno dei punti più controversi della teologia giansenista: la predestinazione svincolata dai meriti degli eletti⁴⁶¹. Contro l'irrazionalità di questa dottrina, egli aveva fatto valere l'ottimismo soteriologico dei gesuiti, la cui teologia intendeva aprire a tutti le porte della salvezza. Ecco dunque che la scommessa di Pascal si rivelava doppiamente inutile per Voltaire: innanzitutto perché, come abbiamo visto, il Dio pascaliano era quello personale e imprevedibile che non offre certezze all'uomo, nemmeno a quello cui è stata donata la grazia; in secondo luogo perché per il deista Voltaire l'uomo non ha bisogno di scommettere sull'esistenza di Dio, in quanto è la natura stessa a rivelargliene la presenza. In questa *Remarque* Voltaire lasciava emergere senza troppi veli le proprie convinzioni deiste. Pascal aveva tentato di dimostrare mediante il ragionamento la convenienza di credere in Dio: Voltaire, da parte sua, contestava tanto la razionalità quanto la convenienza stessa del credere nel Dio di Pascal, perché se da una parte dichiarava di avere tutto l'interesse a credere nell'esistenza di un Dio, dall'altra non poteva tollerare che ciò avvenisse sacrificando ciò che la voce di tutta la natura — e dunque la ragione — gli ricordava costantemente.

Negli anni che intercorsero tra la pubblicazione delle *Lettres philosophiques* e quella delle *Remarques* del 1742 Voltaire aveva intensificato e, per così dire, sistematizzato gli studi sulla religione che a partire dall'estate del 1735 aveva cominciato a condurre con assiduità insieme a Émilie du Châtelet. I due amanti, come noto, organizzavano le loro giornate secondo ritmi ben scanditi, intrattenendo proficui scambi intellettuali sull'interpretazione di alcuni passi della Bibbia e leggendo autori come Tindal, Bayle, Woolston, Meslier, Richard Simon e ovviamente Dom Calmet⁴⁶². Tra le opere composte da Voltaire in questo periodo troviamo il *Traité de Métaphysique* (1734-1737). In quest'opera, resa nota solo a pochi intimi, Voltaire si proponeva di analizzare l'uomo da un punto di

⁴⁶⁰ Voltaire, come vedremo a breve, tornerà nelle *Remarque* del 1742 su questo punto.

⁴⁶¹ Già prima di Giansenio, Michel Baius (1513-1589), professore all'università di Lovanio, aveva tentato di attingere nuovamente quello che lui riteneva essere il reale pensiero di Sant'Agostino, da lui considerato il Dottore della Chiesa *par excellence*, la cui teologia, però, era stata svilta dalla Scolastica e stemperata dalla teologia moderna. Coerentemente con il pensiero di quello che noi oggi, con Gaetano Lettieri, potremmo definire l'*altro* Agostino (quello, cioè, della svolta prodottasi a partire dall'*Ad Simplicianum* I, 2 e che professerà, in opposizione ad un primo Agostino umanista e apologeta del libero arbitrio, il dono gratuito e indebito della grazia predestinata: cfr. G. LETTIERI, *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del* De dottrina cristiana, Morcelliana, Brescia 2001), Baius affermava la radicale corruzione della natura umana, la predestinazione degli eletti svincolata dai meriti e l'eterna dannazione dei reietti. Alla teologia di Baius si oppose, a partire dal 1586, il gesuita Edouard Leys (Lessius), il quale affermava invece che la predestinazione non era anteriore ai meriti e che la grazia di Dio (quella sufficiente) era donata a tutti gli uomini (su questo punto cfr. A. ADAM, *Du Mysticisme à la révolte*, cit., pp. 59-62). Il 22 marzo 1641 le tesi dell'ormai defunto Giansenio, il quale considerava come universale la volontà salvifica di Dio ma ammetteva che essa era efficace solo per coloro che erano salvati, venivano formalmente accusate di riproporre l'errore di Baius: l'*Augustinus* venne condannato nel 1651 con la bolla *In Eminenti* (cfr. M. COTTRET, *Histoire du jansénisme*, Perrin, Paris 2016, p. 23).

⁴⁶² Cfr. la voce *Du Châtelet* nel *Dictionnaire générale de Voltaire*, cit., soprattutto pp. 376.

vista il più possibile neutrale, al riparo cioè dai pregiudizi derivanti dalle condizioni sociali. Questa disamina si configurava fin da subito come esplicitamente anti-pascaliana: «Pascal regarde le monde entier comme un assemblage de méchants et de malheureux, créés pour être damnés, parmi lesquels cependant Dieu a choisi de toute éternité quelques âmes, c'est-à-dire une sur cinq ou six millions pour être sauvée»⁴⁶³. Voltaire partiva da una preliminare indagine relativa all'esistenza di Dio, convinto che dalle risposte a quel fondamentale interrogativo dipendessero la maggior parte delle questioni relative all'essenza dell'uomo⁴⁶⁴. La prima constatazione di Voltaire, secondo il quale non tutti gli uomini hanno una conoscenza di Dio e nessun bambino la possiede a meno che non gli venga inculcata dall'esterno, prendeva subito le distanze dall'innatismo cartesiano a favore dell'idea lockeana dell'anima come *tabula rasa*. L'anima dell'uomo, continuava Voltaire, non possiede nozioni innate né tantomeno l'idea di Dio: deplorabile o meno, questa è, affermava sempre Voltaire, la condizione degli uomini⁴⁶⁵. Ora, la risposta all'interrogativo circa l'esistenza di Dio era condotta da Voltaire attraverso due percorsi, entrambi svincolati da qualsiasi riferimento all'idea di Mediatore. Scriveva Voltaire:

Il y a deux manières de parvenir à la notion d'un être qui préside à l'univers. La plus naturelle et la plus parfaite pour les capacités communes, est de considérer non seulement l'ordre qui est dans l'univers, mais la fin à laquelle chaque chose paraît se rapporter. [...]

Le second argument est plus métaphysique, moins fait pour être saisi par les esprits grossiers, et conduit à des connaissances bien plus vastes⁴⁶⁶.

Volendo riassumere, il primo modo è quello che consiste nel far risalire l'ordine del mondo ad un artefice che lo ha creato — la posizione del deista; il secondo si fonda su un procedimento logico per il quale l'esistenza degli enti prevede quella di un altro essere che, se non si vuole risalire all'indietro in eterno, deve essere pensato come eterno e creatore di ciò che non è eterno. Dopo aver risposto alle obiezioni dei materialisti, secondo i quali la materia troverebbe in se stessa la capacità di organizzarsi, Voltaire arrivava ad una conclusione che, almeno parzialmente, superava l'*impasse* pascaliana: Dio *esiste*, ma un'ulteriore conoscenza della sua essenza ci è preclusa a causa della limitatezza delle nostre facoltà⁴⁶⁷. È interessante e per certi versi sorprendente notare come per rispondere alle obiezioni degli atei Voltaire fosse arrivato a sfruttare un'argomentazione tipicamente pascaliana e da lui rifiutata nelle *Lettres philosophiques*, vale a dire l'idea che le tenebre in cui siamo avvolti quando cerchiamo

⁴⁶³ VOLTAIRE, *OCV*, t. 14, *Traité de Métaphysique*, p. 418.

⁴⁶⁴ *Ivi*, p. 424.

⁴⁶⁵ *Ivi*, p. 425.

⁴⁶⁶ *Ivi*, pp. 425-427.

⁴⁶⁷ *Ivi*, pp. 432-438.

risposte su Dio non rappresentano un ostacolo alla nostra ricerca ma, semmai, un punto di forza⁴⁶⁸. Nel prosieguo del *Traité de Métaphysique*, però, Voltaire tornava a prendere le distanze dal cristianesimo, rifiutando ad esempio l'idea di uno stretto legame tra Dio e gli uomini ma rivendicando una qualche forma di unione tra loro sotto forma di «doni» fatti da Dio a tutto il genere umano: «Ces présents sont la raison, l'amour-propre, la bienveillance pour notre espèce, les besoins, les passions, tous moyens par lesquels nous avons établi la société»⁴⁶⁹. Dal momento che Dio ha voluto che l'uomo vivesse in società, il criterio morale per distinguere una azione buona da una cattiva sarà strettamente connesso alla vita sociale, cosicché un'azione sarà buona o cattiva a seconda del beneficio che apporterà alla comunità⁴⁷⁰. Ecco che dunque la religione, perlomeno in quest'opera, veniva a perdere in Voltaire la sua funzione 'sedativa' nei confronti delle coscienze inclini alle cattive azioni: sarà piuttosto l'educazione, intesa come disciplina in grado di destare i sentimenti che Dio ha donato a tutti gli uomini, a rappresentare l'antidoto contro ciò che comunemente l'uomo chiama vizio⁴⁷¹.

Disancorata da questa matrice razionale ogni religione rivelata, incluso il cristianesimo, corre il rischio per Voltaire di dimenticare i doveri che ogni uomo, in virtù della propria razionalità, dovrebbe avere nei confronti dei suoi simili. Critica al fanatismo e alla superstizione caratterizzano alcuni degli scritti più importanti che Voltaire comporrà nell'intervallo di tempo intercorso tra le *Remarques* del 1734 e quelle del 1742. Se nella tragedia *Fanatisme ou Mahomet le prophète* (1741) il concetto, oltre che nei numerosi versi in cui la figura del fondatore della religione islamica era rappresentata come quella di un ciarlatano e un impostore, veniva espresso icasticamente fin dal titolo, nell'opera *Alzire ou Les Americains* (1736) si assisteva ad un (non raro) tentativo di Voltaire di salvare quelle parti del messaggio cristiano in linea con i dettami della ragione e del buon senso. A tal riguardo risultano illuminanti alcuni brevi passaggi del *Discours préliminaire* anteposto alla tragedia. Il parallelismo tra educazione e retta condotta sociale espresso nel *Traité de Métaphysique* veniva qui ampliato da Voltaire nella direzione di una rinnovata denuncia nei confronti della superstizione, la quale trascina implacabilmente l'uomo verso una irrazionalità cieca e per ciò stesso ancor più deleteria: «Un chrétien mal instruit n'est souvent guère plus juste [di un barbaro]. Être fidèle a quelques pratiques inutiles, et infidèle aux vrais devoirs de l'homme: faire certaines prières, et garder ses vices: jeûneur, mais haïr, cabaler, persécuter; voilà sa religion. Celle du chrétien véritable est de regarder tous les

⁴⁶⁸ Cfr. rispettivamente VOLTAIRE, *OCV*, t. 6B, *Lettres philosophiques, Sur les Pensées de Pascal, Remarque V*, pp. 262-264; ID, *OCV*, t. 14, *Traité de Métaphysique*, p. 432: «Cet argument qu'il faut qu'il y ait hors de nous un être infini, éternel, immense tout-puissant, libre intelligent, et les ténèbres qui accompagnent cette lumière, ne servent qu'à montrer que cette lumière existe»

⁴⁶⁹ *Ivi*, p. 479.

⁴⁷⁰ Cfr. V. DE OLIVA MOTA, *Les fondements transcendants de la morale chez Voltaire*, in *Voltaire philosophe*, cit., pp. 201-206.

⁴⁷¹ *Ivi*, p. 481.

hommes comme ses frères, de leur faire du bien et de leur pardonner le mal»⁴⁷². Il cristianesimo si è fin troppo spesso dimenticato di ciò che è o sarebbe dovuto essere, ed è anche per questo che esso ha sempre rappresentato per Voltaire un punto di riferimento (spesso negativo) e, ancor di più, uno spunto di riflessione a partire dal quale intavolare la propria battaglia a favore della pacifica convivenza fra gli uomini⁴⁷³.

Nel 1742 Voltaire tornerà alla carica contro l'argomentazione pascaliana formulata nel frammento del *pari*, e lo farà riproponendo parola per parola le argomentazioni già avanzate nel *Traité de Métaphysique*. Il frammento pascaliano contestato da Voltaire era il seguente: «Parlons maintenant selon les lumières naturelles. S'il y a un Dieu, il est infiniment incompréhensible, puisque n'ayant ni parties, ni bornes, il n'a nul rapport à nous. Nous sommes donc incapables de connoître ni ce qu'il est, ni s'il est»⁴⁷⁴. La risposta di Voltaire era stata: «Il est étrange que M. Pascal ait cru qu'on pouvait deviner le péché originel par la raison; et qu'il dise, qu'on ne peut connaître par la raison si Dieu est. C'est apparemment la lecture de cette Pensée, qui engagea le père Hardouin à mettre Pascal dans sa liste ridicule des athées. Pascal eût manifestement rejeté cette idée, puisqu'il la combat en d'autres endroits: En effet, nous sommes obligés d'admettre des choses que nous ne concevons pas; *j'existe, donc quelque chose existe de tout éternité*, est une proposition évidente, cependant comprenons-nous l'éternité?»⁴⁷⁵. Ciò che più conta sottolineare è che dalla prospettiva di Pascal una conoscenza di Dio «selon les lumières naturelles» non avrebbe comunque giovato agli uomini, i quali avrebbero visto preclusa ogni via di comunicazione con Lui, laddove invece nel cristianesimo essi possono contare sulla mediazione di Cristo, che è l'unica chiave d'accesso al Dio d'Abramo, di Isacco e di Giacobbe nonché l'unico strumento di persuasione in grado di sciogliere le riserve degli atei. In questo senso va interpretata un'altra *pensée* criticata da Voltaire. Aveva scritto Pascal: «Je n'entreprendray pas de prouver icy par des raisons naturelles ou l'existence de Dieu, ou la Trinité, ou l'immortalité de l'âme, ni même des chose de cette nature; parce que je ne me sentirois pas assez fort pour trouver dans la nature de quoy convaincre des athées endurcis»⁴⁷⁶. La risposta di Voltaire denunciava bene le ambiguità del testo pascaliano modificato da Port-Royal: «Encore une fois est-il possible que ce soit Pascal qui ne se sente pas assez fort pour prouver l'existence de Dieu?»⁴⁷⁷. A Pascal non interessava approcciare il problema dell'esistenza/essenza di Dio da un punto di vista speculativo-razionale: ciò sarebbe andato contro gli scopi di una Apologia del cristianesimo che intendesse persuadere

⁴⁷² VOLTAIRE, *OCV*, t. 14, *Alzire*, pp. 117-118.

⁴⁷³ *Ivi*, p. 118: «On retrouvera dans presque tous mes écrits cette humanité qui doit être le premier caractère, d'un être pensant: on y verra (si j'ose m'exprimer ainsi) le désir du bonheur des hommes, l'horreur de l'injustice et de l'oppression».

⁴⁷⁴ P.N. DESMOLETS, *Continuation des Mémoires de littérature et d'histoire*, chez Simart, Paris 1728, t. V, p. 310.

⁴⁷⁵ VOLTAIRE, *OCV*, t. 6B, *Lettres philosophiques, Ajout à la Lettre 25, Remarque IV*, p. 555 (il corsivo è di Voltaire). La frase *j'existe, donc quelque chose existe de tout éternité* è ripresa letteralmente dal *Traité de Métaphysique*.

⁴⁷⁶ P.N. DESMOLETS, *Continuation des Mémoires de littérature et d'histoire*, cit., p. 313.

⁴⁷⁷ VOLTAIRE, *OCV*, t. 6B, *Lettres philosophiques, Ajout à la Lettre 25, Remarque VII*, p. 557.

l'incredulo, l'ateo e l'indifferente della verità del cristianesimo. Se sul piano razionale le ipotesi pro e contro Dio si annullano, occorre rimodulare il discorso apologetico sfruttando e rispondendo alle obiezioni degli atei: la grande scommessa di Pascal fu quella di usare la razionalità del ragionamento non per dimostrare l'esistenza di Dio, ma la verità di Gesù Cristo. Un punto però deve essere sempre tenuto a mente: la ragione non poteva e non doveva essere esclusa dalla religione cristiana, perché per Pascal senza la ragione il cristianesimo sarebbe divenuto assurdo; d'altra parte è altrettanto chiaro che non tutti gli aspetti della religione cristiana dovevano essere sottomessi alla ragione, che altrimenti il cristianesimo non avrebbe avuto più nulla di misterioso e soprannaturale⁴⁷⁸. Ragione e fede non si oppongono, né l'una spodesta l'altra, purché ad ognuna di esse sia riconosciuto il suo ruolo precipuo. Gnoseologicamente parlando, come abbiamo visto, la ragione per Pascal non era in grado di attingere Dio, il quale non a caso, come espressamente affermato nel più volte citato frammento *Infini-rien*, può essere *sentito* da un'altra facoltà, il *coeur*⁴⁷⁹, vero e proprio apparato gnoseologico complementare alla ragione⁴⁸⁰.

Di pari passo all'avanzamento delle correnti materialiste venutesi a sviluppare anche in virtù dei progressi nelle scienze naturali⁴⁸¹, si andò rafforzando la campagna di Voltaire a favore del deismo e, in generale, di una visione della natura concepita non come artefice di se stessa ma come artefatto divino⁴⁸². Di contro all'ilozoismo propugnato da Diderot ad esempio nel *Rêve de d'Alembert*, o al rigido materialismo avanzato da D'Holbach nel *Système de la Nature*, Voltaire aveva reagito difendendo la tesi, considerata antiquata dai suoi contemporanei atei, di un mondo che non aveva conosciuto epoche anteriori succedutesi in un arco indefinito e anzi pressoché illimitato di tempo⁴⁸³, ma che era stato creato da un architetto dell'universo che assumeva anche i tratti di un Dio remuneratore delle virtù e vendicatore dei vizi. Nella voce *thésime* del *Dictionnaire philosophique*, Voltaire aveva rivendicato l'avanzamento delle scienze sotto la spinta della fisica newtoniana, nonché la stretta connessione tra quest'ultima e il deismo:

Lorsqu'on croyait, avec Epicure, que le hasard fait tout, ou, avec Aristote, et même avec plusieurs anciens théologiens, que rien ne naît que par corruption, et qu'avec de la matière et du mouvement le monde va tout seul, alors on pouvait ne pas croire à la Providence. Mais depuis qu'on entrevoit la nature, que les anciens ne

⁴⁷⁸ B. PASCAL, *Pensées*, Desprez 1678, p. 50 (S204; B273).

⁴⁷⁹ *Ivi*, (S680; B233,535,89,231,477,606,542,278,277,604).

⁴⁸⁰ Vero e proprio «mot central» (per usare le parole di Philippe Sellier) del pensiero pascaliano la nozione di *coeur* ha fatto scorrere fiumi d'inchiostro alla critica. Per una bibliografia parziale degli studi consultati da noi cfr. la nostra *Bibliografia*.

⁴⁸¹ Si pensi al noto caso delle 'anguille' di Needham, i bacilli che il biologo inglese credeva dimostrassero la teoria della generazione spontanea, poi smentita dagli esperimenti condotti da Spallanzani.

⁴⁸² Cfr. R. POMEAU, *La religion de Voltaire*, cit., pp. 391-427.

⁴⁸³ Cfr. le note quanto stravaganti ipotesi voltairiane sull'origine dei fossili contenute in VOLTAIRE, *OCV*, t. 65B, *Les Singularité de la nature*, pp. 238-239.

voyaient point du tout; depuis qu'on s'est aperçu que tout est organisé, que tout a son germe; depuis qu'on a bien su qu'un champignon est l'ouvrage d'une sagesse infinie aussi bien que tous les mondes; alors ceux qui pensent ont adoré, là où leurs devanciers avaient blasphémé. Les physiiciens sont devenus des hérauts de la Providence: un catéchiste annonce Dieu à des enfants, et un Newton le démontre aux sages⁴⁸⁴.

Tra gli esempi più fulgidi della sfida voltairiana contro gli atei c'era forse la pubblicazione del *Testament de Jean Meslier* (1762), nel quale l'ateismo rivendicato dal curato di campagna morto nel 1733 era stato accuratamente edulcorato da Voltaire. Alla base di questa operazione stava la duplice convinzione di Voltaire che da una parte la credenza in un Dio fosse necessaria a porre un freno ai disordini morali e sociali del popolo, e dall'altra che la religione necessitasse di un'azione di depurazione dagli aspetti irrazionali e dogmatici al fine di garantire l'ordine civile⁴⁸⁵. Addirittura, in un'opera come *Dieu et les hommes* (1769) Voltaire si era sforzato di riassorbire la stessa figura di Gesù all'interno del bacino del deismo, presentandolo non come un cristiano bensì come un «Socrate rustique» predicatore di una morale universale⁴⁸⁶. Questa virata inaspettata del pensiero voltairiano, certamente non definitiva ma non per questo meno sorprendente⁴⁸⁷, non è passata inosservata, ed è stata interpretata da René Pomeau come un tentativo estremo di opporsi all'avanzata dell'ateismo⁴⁸⁸.

Anche le *Remarques* del 1778 dirette contro il *Deus absconditus* vanno lette alla luce della sempre più pressante presa di posizione di Voltaire contro il cristianesimo a favore di una religiosità che potesse offrirsi come duplice antidoto all'irrazionalità del Dio di Pascal e al materialismo ilomorfo degli atei. Ancora una volta però nelle *Dernières Remarques* lo sforzo di Voltaire sembra diretto esclusivamente a smentire l'argomentazione di Pascal: non c'è spazio per un confronto costruttivo a partire dal punto di vista pascaliano — che pure in altre occasioni, come abbiamo visto, sembrava esser stato assimilato da Voltaire e da lui impiegato nella lotta all'ateismo.

Pascal aveva parlato del mistero del *Deus absconditus* in maniera molto chiara:

Que ceux qui combattent la religion apprennent au moins quelle elle est, avant que de la combattre. Si cette religion se vantait d'avoir une vue claire de Dieu, & de la posséder à découvert & sans voile, ce serait la combattre que de dire, qu'on ne voit rien dans le monde qui la montre avec cette évidence. Mais puisqu'elle dit au contraire, que les hommes sont dans les ténèbres & dans l'éloignement de Dieu, qu'il s'est caché à leur connaissance, & que c'est même le nom qu'il se donne dans les écritures, *Deus absconditus*: & enfin si elle

⁴⁸⁴ VOLTAIRE, *M*, cit., t. 20, pp. 505-506.

⁴⁸⁵ Cfr. ID, *OCV*, t. 63B, *Lettres à Son Altesse Monseigneur le Prince de ***. Sur Rabelais, et sur d'autres auteurs accusés d'avoir mal parlé de la religion chrétienne*, pp. 462-464.

⁴⁸⁶ ID, *OCV*, t. 69, *Dieu et les hommes*, p. 424 e p. 435.

⁴⁸⁷ Nelle ultime opere, specie nell'*Histoire de l'établissement du christianisme*, Voltaire tornerà sui suoi passi rispolverando il suo sarcasmo nei confronti di Gesù.

⁴⁸⁸ R. POMEAU, *La religion de Voltaire*, cit., p. 379.

travaille également à établir ces deux choses, que Dieu a établi des marques sensibles dans l'église pour se faire reconnaître à ceux qui le chercheraient sincèrement; & qu'il les a couvertes néanmoins de telle sorte, qu'il ne sera aperçu que de ceux qui le cherchent de tout leur cœur; quel avantage peuvent-ils tirer, lorsque dans la négligence où ils font profession d'être, de chercher la vérité, ils crient que rien ne la leur montre; puisque cette obscurité, où ils sont, et qu'ils objectent à l'église, ne fait qu'établir une des choses qu'elle soutient sans toucher à l'autre, & confirme sa doctrine bien loin de la ruiner⁴⁸⁹.

Tre passaggi del passo appena citato hanno offerto a Voltaire lo spunto per altrettante *Remarques*⁴⁹⁰. Come spesso accade con le *Dernières Remarques* le risposte di Voltaire sono brevi e poco incisive, più attente a liquidare in fretta le considerazioni dell'avversario che a instaurare un confronto dialettico con lui. Pascal aveva insistito sul carattere opaco della presenza divina, disponibile non a tutti ma solo a quanti si fossero disposti alla ricerca di Dio. Una tale prospettiva era quanto mai estranea a Voltaire, il quale in una *Remarque* del 1778 affrontava proprio questa questione citando il seguente frammento di Pascal: «Dieu étant caché, toute religion qui ne dit pas que Dieu est caché, n'est pas véritable»⁴⁹¹. La risposta di Voltaire, anche qui, non entrava nel merito dell'argomentazione pascaliana, né si allineava sullo stesso piano teologico, limitandosi a rimanere sulla superficie della questione: «Pourquoi vouloir toujours que Dieu soit caché? On aimerait mieux qu'il fût manifeste»⁴⁹². Voltaire rivendicava contro Pascal una concezione chiara e manifesta del divino, apparentemente incurante del fatto che lui stesso più volte aveva posto l'accento sulla strutturale limitatezza delle facoltà umane in opere come *Pot-Pourri* — in cui era prevalsa l'ironia⁴⁹³ — o *Le philosophe ignorant*⁴⁹⁴. Voltaire e Pascal sapevano bene che alla razionalità umana sarà al massimo concesso concepire Dio, ma che le sfuggirà sempre la capacità di conoscerlo: se il primo considerava questa limitazione connaturata all'essere umano, il secondo aveva appreso dalla Bibbia che l'uomo poteva legittimamente sperare in una comunione più stretta con Lui tramite Cristo. Ma a Voltaire mancava la fede, che se per Pascal era l'unica via in grado di condurre a Dio⁴⁹⁵, per il patriarca di Ferney veniva a costituirsi come il rinnegamento di uno dei doni irrinunciabili per l'uomo, vale a dire la ragione⁴⁹⁶. Nei riguardi del mistero di Dio, sia Pascal che Voltaire sperimentarono l'inefficacia speculativa della ragione. Di fronte a questa *impasse* a Pascal era parso conveniente e ragionevole affidarsi alle prove

⁴⁸⁹ B. PASCAL, *Pensées de Pascal*, Genève 1778, vol. 1, pp. 145-146 (S683; B194). Il corsivo è nel testo.

⁴⁹⁰ VOLTAIRE, *OCV*, t. 80A, *Éloge et Pensées de Pascal*, pp. 150-151.

⁴⁹¹ B. PASCAL, *Pensées de Pascal*, Genève 1778, vol. 2, p. 208 (S275; B585).

⁴⁹² *Ibidem*.

⁴⁹³ Cfr. VOLTAIRE, *OCV*, t. 52, *Pot-Pourri*, p. 563: «Qu'est-ce que théisme? fis-je. C'est, me dit-il, l'adoration d'un Dieu, en attendant que je sois mieux instruit».

⁴⁹⁴ *Ivi*, t. 62, *Le philosophe ignorant*, XVII, p. 50.

⁴⁹⁵ B. PASCAL, *Pensées*, (S682; B195,229): «Mais par la foi nous connaissons son existence. Par la gloire nous connaissons sa nature».

⁴⁹⁶ *Pensées de Pascal*, Genève 1778, vol. 2, p. 79; VOLTAIRE, *OCV*, t. 80A, *Éloge et Pensées de Pascal*, p. 193.

della religione cristiana, dotate secondo lui di una forza persuasiva non dirimente e tuttavia sufficiente⁴⁹⁷. Da parte sua Voltaire considerò conveniente e ragionevole credere nell'esistenza di un Dio architetto del mondo, perché, per dirla con le parole tratte ancora una volta dal *Traité de Métaphysique*, «Dans l'opinion qu'il y a un Dieu, il se trouve des difficultés; mais dans l'opinion contraire il y a des absurdités»⁴⁹⁸. Quanto al cristianesimo, egli sottolineò sempre come esso non fosse in grado di difendersi di fronte al tribunale della ragione, e *de facto* lo considerò, ricostruendone in numerose opere la millenaria *storia criminale*⁴⁹⁹, più un'arma contro la tolleranza che a favore di essa⁵⁰⁰.

Ricapitoliamo in conclusione le due diverse posizioni religiose di Pascal e Voltaire. Due brani in particolare ci sembrano esemplificativi.

Il primo è una porzione del frammento 644 delle *Pensées* nell'edizione Sellier cui stiamo facendo riferimento⁵⁰¹: questo brano al tempo stesso esplicita la posizione di Pascal in merito alla questione che stiamo affrontando e segna la differenza fondamentale con Voltaire. Il fulcro dell'argomentazione pascaliana è il seguente: coloro i quali ritengono possibile conoscere Dio prescindendo dalla rivelazione affidandosi alla sola conoscenza della natura, si imbattono nelle tenebre del dubbio. La rivelazione, invece, parla esplicitamente di un *Deus absconditus*, al quale si può pervenire solo per la mediazione di Cristo. Il passo di Pascal è lungo e denso:

En adressant leurs discours aux impies, leur premier chapitre est de prouver la divinité par les ouvrages de la nature. Je ne m'étonnerais pas de leur entreprise s'ils adressaient leurs discours aux fidèles, car il est certain [que ceux] qui ont la foi vive dedans le cœur voient incontinent que tout ce qui est n'est autre chose que l'ouvrage du Dieu qu'ils adorent. Mais pour ceux en qui cette lumière est éteinte et dans lesquels on a dessein de la faire revivre, ces personnes destituées de foi et de grâce, qui, recherchant de toute leur lumière tout ce qu'ils voient dans la nature qui les peut mener à cette connaissance, ne trouvent qu'obscurité et ténèbres; dire à ceux-là qu'ils n'ont qu'à voir la moindre des choses qui les environnent et qu'ils y verront Dieu à découvert, et leur donner pour toute preuve de ce grand et important sujet le cours de la lune et des planets, et prétendre avoir achevé sa preuve avec un tel discours, c'est leur donner sujet de croire que les preuves de notre religion sont bien faibles. Et je vois par raison et par expérience que rien n'est plus propre à leur en faire naître le mépris. Ce n'est pas de cette sorte que l'Écriture, qui connaît mieux les choses qui sont de Dieu, en parle. Elle

⁴⁹⁷ A. MCKENNA, *La foi très humaine de Pascal*, in *Cartesianismi, scetticismi, filosofia moderna. Studi per Carlo Borghero*, cit., pp. 113- 130.

⁴⁹⁸ VOLTAIRE, *OCV*, t. 14, *Traité de Métaphysique*, p. 437.

⁴⁹⁹ Prendo a prestito quest'espressione dal titolo dell'opera monumentale (che avrebbe probabilmente incontrato i gusti di Voltaire) di Karlheinz Deschner *Kriminalgeschichte des Christentums* — a nostro avviso la più lunga e interessante glossa a *L'Anticristo* di Nietzsche.

⁵⁰⁰ Nel *Dialogue du douteur et de l'adorateur* (1766) Voltaire afferma che il travimento e la corruzione della «religion simple et naturelle de Jésus» avvenne suo malgrado ad opera dei suoi seguaci (cfr. VOLTAIRE, *OCV*, t. 61A, p. 317).

⁵⁰¹ Cfr. PASCAL, *Pensées*, (S644; B62, 242).

dit au contraire que Dieu est un Dieu caché; et que, depuis la corruption de la nature, il les a laissés dans un aveuglement dont ils ne peuvent sortir que par Jésus-Christ, hors duquel toute communication avec Dieu est ôtée: *Nemo novit Patrem nisi Filius et cui Filius voluerit revelare.*

C'est ce que l'Écriture nous marque, quand elle dit en tant d'endroits que ceux qui cherchent Dieu le trouvent. Ce n'est point de cette lumière qu'on parle, comme le jour en plein midi. On ne dit point que ceux qui cherchent le jour en plein midi ou de l'eau dans la mer en trouveront. Et ainsi il faut bien que l'évidence de Dieu ne soit pas telle dans la nature. Aussi elle nous dit ailleurs: *Vere tu es Deus absconditus*⁵⁰².

Pascal riteneva impossibile portare alla credenza un incredulo fornendo come sole prove il corso degli astri e l'ordine dell'universo: queste argomentazioni avrebbero potuto tutt'al più convincere chi già aveva la fede.

Voltaire, spirito non meno inquieto di Pascal ma più attento al senso comune e al lato pratico delle cose, ha scelto di porsi invece proprio su quel piano del deismo che Pascal si premurava di combattere con la stessa intensità che avrebbe impiegato contro l'ateismo. C'è un brano riportatoci da René Pomeau, lungo ma che vale la pena di citare per intero, che contiene una testimonianza sulla religiosità di Voltaire. Il filosofo, ormai vecchio e debilitato, si alza presto, in quell'ora in cui la notte non si è ancora fatta mattino, e si inerpicca su un'altura per vedere sorgere il sole, di fronte al cui splendore riconosce l'opera visibile del Dio in cui credeva:

Une matinée du mois de Mai, M. de Voltaire fait demander au jeune M. le Comte de Latour s'il veut être de sa promenade (3 heures du matin sonnaient). Etonné de cette fantaisie, M. de L... croyait achever un rêve, quand un second message vint confirmer la vérité du premier. Il n'hésite pas à se rendre dans le cabinet du Patriarche qui, vêtu de son habit de cérémonie, habit et veste mordorés, et culotte d'un petit gris tendre, se disposait à pèartir. "Mon cher Comte lui dit-il, je sors pour voir un peu le lever du soleil: cette Profession de foi d'un Vicaire Savoyard m'en a donné envie... voyons si Rousseau a dit vrai". Ils partent par le temps le plus noir; ils s'achement; un guide les éclairait avec sa lantern, meuble assez singulier pour chercher le soleil! Enfin, après deux heures d'excursion fatigante, le jour commence à poindre. Voltaire frappe ses mains avec une véritable joie d'enfant. Ils étaient alors dans un creux. Ils grimpent assez péniblement vers les hauteurs: les 81 ans du philosophe pesant sur lui, on n'avançait guère, et la clarté arrivait vite; déjà quelques teintes vives et rougeâtres se projetaient à l'horizon. Voltaire s'accroche au bras du guide, se soutient su M. de Latour, et les contemplateurs s'arrêtent sur le sommet d'une petite montagne. De là le spectacle était magnifique! Les roches pères [*sic*] du Jura, les sapins verts, se découpant sur le bleu du ciel dans les cimes, ou sur le jaune chaud et âpre des terres; au loin des prairies, des ruisseaux; les mille accidents de ce sauve passage qui precede la Suisse, et l'annonce si bien, et enfin la vue se prolonge encore dans un horizon sans bornes, un immense cercle de feu empourprant tout le ciel. Devant cette sublimité de la nature, Voltaire est saisi de respect: il se

⁵⁰² *Ibidem.*

découvre, se prosterne, et quand il peut parler, ses paroles sont un hymne! “Je crois, je crois en Toi!” s’écriait-il avec enthousiasme; puis décrivant avec son génie de poète, et la force de son âme, le tableau qui réveillait en lui tant d’émotions, au bout de chacune des véritables strophes qu’il improvisait, “Dieu puissant! Je crois!” répétait-il encore. Mais tout-à-coup, se relevant, il remit son chapeau, secoua la poussière de ses genoux, reprit sa figure plissée, et regardant le ciel comme il regardait quelquefois le marquis de Villette lorsque ce dernier disait une naïveté, il ajoute vivamente: Quand à Monsieur les Fils, et à Madame sa Mère, c’est une autre affaire”⁵⁰³.

Questo non significa che Voltaire non fosse angosciato dai dubbi. Contro Pascal, che nell’incertezza sull’esistenza di Dio spingeva gli uomini a scegliere il partito più conveniente, Voltaire rivendicava la complessità e il valore stesso dell’incertezza in cui ci dibattiamo, anche al costo di rimanere avvilluppati in essa: «Nous ne raisonnons guère en métaphisique que sur des probabilités: nous nageons tous dans une mer dont nous n’avons jamais vu le rivage. Malheur à ceux qui se battent en nageant. Abordera qui pourra; mais celui qui me crie, Vous nagez en vain, il n’y a point de port, me décourage et m’ôte toutes mes forces»⁵⁰⁴. Forse, nonostante le rassicurazioni della ragione, vi erano momenti in cui, di fronte al mistero del mondo, il silenzio eterno degli spazi infiniti si faceva sentire a Voltaire in tutta la sua disperante inquietudine.

⁵⁰³ R. POMEAU, *La religion de Voltaire*, cit., pp. 416-417.

⁵⁰⁴ VOLTAIRE, *OCV*, t. 40, *Questions sur l’Encyclopédie* (IV), p. 451.

Il cristianesimo passa al contrattacco: le prime repliche alle *Lettres philosophiques* e all'anti-Pascal (1735-1741)

3.1 Voltaire di fronte ai suoi predecessori: brevi note sulla ricezione delle *Pensées* fino al 1734

Au reste la Critique de cet Auteur contre
les *Pensées* de M. de Pascal, est ce qui a le plus
révolté tous les gens de bon sens

P.F. Le Coq de Villeray de Rouër, *Réponse ou
critique des Lettres philosophiques*

Quando le *Lettres philosophiques* videro la luce, molte delle preoccupazioni di Voltaire, perfettamente documentate dal suo epistolario, riguardavano la famigerata venticinquesima lettera contenente le *Remarques sur les Pensées de Pascal*¹. Il 24 aprile 1734 egli scriveva a Cideville: «Ces maudites lettres anglaises se débitent enfin sans qu'on m'ait consulté, sans qu'on m'en ait donné le moindre avis. On a l'insolence de mettre mon nom à la tête, et de donner l'ouvrage avec la lettre sur les pensées de Pascal, que j'avois le plus à coeur de supprimer»². Il giorno dopo lo stesso concetto è angosciosamente ripetuto a Formont: «On vend mes lettres, que vous connaissez, sans qu'on m'en ait averti, sans qu'on m'ait donné le moindre signe de vie. On a l'insolence de mettre mon nom à la tête, et malgré mes prières réitérées de supprimer au moins ce qui regarde les pensées de Pascal, on a joint cette lettre aux autres»³. Voltaire sapeva di essersi confrontato con un punto di riferimento inamovibile della cultura e del pensiero religioso francesi, di aver preso posizione contro Pascal in

¹ Best.D746 (23 maggio 1734).

² Best.D721 (24 aprile 1734).

³ Best.D725 (25 aprile 1734).

una maniera fino a quel momento inaudita. Come noto, quella di Voltaire non fu però la prima critica espressa contro le *Pensées*. Le prime resistenze all'opera incompiuta di Pascal, paradossalmente, nacquero in seno a Port-Royal e portavano la firma di Pierre Nicole⁴. Nei suoi *Essais de morale* questi aveva lamentato lo stato di incompiutezza di alcune *pensées*, da lui giudicate, come farà in futuro anche Voltaire, solo degli appunti cui l'autore avrebbe fatto meglio a rimettere mano, mentre le riflessioni sul *divertissement* venivano disinnescate riconoscendo non nella miseria ma nella mancanza di azione la causa della noia dell'uomo⁵.

Fu tuttavia con l'abate de Villars che la critica alle *Pensées* di Pascal venne espressa in maniera sistematica: egli fu il primo a darne una confutazione metodica nella quinta parte del suo *Traité de la Délicatesse*, un'opera di chiara matrice antigiansenista⁶. Avendo sottomano l'edizione delle *Pensées* pubblicata da Port-Royal nel 1670 e sfruttando le notizie sulla vita di Pascal contenute nella *Préface* di Étienne Périer, de Villars, anticipando di circa sessant'anni Voltaire — il quale ne conosceva senza dubbio l'opera tramite il *Dictionnaire historique et critique* di Pierre Bayle —, aveva sottolineato polemicamente le precarie condizioni di salute di Pascal, tacciato di essere un «visionnaire», inaugurando così un'argomentazione polemica che sarà ripresa dallo stesso Voltaire e che conoscerà anche in seguito un'ampia fortuna. Gli attacchi alla persona di Pascal si tramutavano sotto la penna di de Villars in considerazioni polemiche rivolte contro il suo metodo apologetico, considerato inefficace e non persuasivo, ma anche contro il suo stile letterario, accusato di celare ragionamenti capziosi sotto uno sfavillio di artifici retorici. La critica di de Villars proseguiva mettendo in luce le ambiguità dello scetticismo di Pascal — un argomento che, come noto, troverà ampia trattazione nel XIX secolo con Victor Cousin — ma anche quelle del rapporto *coeur/raison*, la validità delle prove morali — in particolare dell'argomento del *pari* — all'interno del progetto apologetico, e l'apparato teologico connesso all'idea del *Dieu caché*⁷. L'importanza della critica di de Villars risiede nel fatto che in essa le *Pensées* erano per la prima volta fatte oggetto di una confutazione esplicita, diretta e generale.

Ora, diversamente da quanto affermato da Sainte-Beuve⁸, altre critiche erano state dirette contro le *Pensées* di Pascal, seppur spesso in maniera velata e poco organica. Come ben messo in luce da Gustave Lanson in un articolo datato ma ancora degno di nota⁹, Voltaire era stato preceduto, oltre che da de Villars, da autori come Henri de Boulainvilliers — il quale, pur senza nominare esplicitamente

⁴ Per una analisi dettagliata cfr. A. MCKENNA, *De Pascal à Voltaire*, cit., pp. 186-229.

⁵ Cfr. J.Th. VAN KONIJNENBURG, *Courant pascalien et courant anti-pascalien de 1670 à 1734*, cit., pp. 49-55.

⁶ Tutte le informazioni che seguiranno sull'opera di de Villars sono tratte da D. DESCOTES, *La première critique des "Pensées"*, Edition du CNRS, Paris 1980, ma vanno integrate con A. MCKENNA, *De Pascal à Voltaire*, cit., pp. 230-250.

⁷ Su tutti questi punti cfr. nello specifico *ivi*, pp. 20-32.

⁸ C.-A., SAINTE-BEUVE, *Port Royal*, cit., vol. II, p. 357.

⁹ G. LANSON, *Sur l'Histoire de l'esprit philosophique en France avant 1750*, XII — *La Diffusion du spinozisme et la préparation de l'anti-Pascal*, «RHLF», n. 2 (1912), pp. 309-313.

Pascal, che aveva però sicuramente letto, aveva contestato l'argomento del *pari* e parte dell'antropologia pascaliana — o il marchese de Lassay, critico anch'egli del *pari* e della validità ermeneutica della dottrina della Caduta di Adamo. Lo stesso Lanson riconosceva che un esame particolareggiato dei testi stampati e manoscritti composti tra il 1670 e il 1734 avrebbe portato ad un inevitabile allungamento della lista delle opere contenenti riferimenti critici alle *Pensées* di Pascal, chiosando così il suo studio: «L'*Anti-Pascal* s'ébauchait dans vingt cerveaux, depuis trente ans; il continua de fermenter dans beaucoup d'esprits. Voltaire nageait en plein courant. Il fut celui qui réalisa la pensée commune des mécréants, et il fut celui qui osa publier»¹⁰.

Oltre al già citato lavoro di Van Konijnenburg¹¹, oggi il lettore ha a disposizione almeno due studi fondamentali in grado di gettare luce sullo stato delle critiche alle *Pensées* prima del 1734¹². Ciò che emerge da queste ricerche è il fatto che le *Pensées* pascaliane conobbero un notevole successo verso la fine del XVII secolo, dovuto anche al fatto che le correzioni apportate dal comitato editoriale al testo pubblicato nel 1670 allargavano il potenziale pubblico di lettori e ammiratori. E così non deve stupire il fatto che a quell'epoca, molto spesso, Pascal venisse considerato, perlomeno dagli apologisti, come uno dei numerosi esponenti del pensiero cristiano accanto a Tertulliano, Sant'Agostino e Grozio. A tal riguardo Arnoux Straudo ha affermato: «Même si la contribution pascalienne apparaît originale sur certains points précis, la référence à son oeuvre entre le plus fréquemment dans la composition d'une défense générale de la religion chrétienne et sert de fondement à un argument d'autorité destiné à soutenir l'enseignement de l'Eglise. L'édition des *Pensées* par le comité de Port-Royal donne une oeuvre dont le caractère pieux n'offre pas matière à controverses»¹³. Non che mancassero posizioni ostili nei confronti di alcuni punti specifici dell'impostazione apologetica pascaliana: è il caso di autori come Thémiseul de Saint-Hyacinthe e Jean Barbeyrac — critici nei confronti dei limiti imposti da Pascal alle capacità della ragione e del tema del *divertissement* —, i quali, inserendosi nella breccia aperta nel 1697 dal *Dictionnaire historique et critique* di Pierre Bayle, non disdegnarono di far leva su alcuni passaggi della *Vie de Pascal* scritta da Gilberte Périer, in particolare quelli in cui si parlava delle insolite qualità morali di Pascal, per screditare l'immagine di quest'ultimo.

All'interno di questo panorama multiforme una menzione a parte deve essere riservata, ancora una volta, all'influenza della pubblicazione delle opere di Nicolas Malebranche sugli sviluppi dell'apologetica settecentesca e, più nello specifico, della ricezione delle *Pensées* pascaliane nel XVIII secolo. Antony McKenna ha evidenziato, con la consueta chiarezza e competenza, questa

¹⁰ *Ivi*, p. 313.

¹¹ J.T. VAN KONIJNENBURG, *Courant pascalien et courant anti-pascalien de 1670 à 1734*, cit., pp. 60-170.

¹² Cfr. A. MCKENNA, *De Pascal à Voltaire*, cit., pp. 163-836; A. STRAUDDO, *La fortune de Pascal en France au XVIII^e siècle*, cit., pp. 11-74.

¹³ *Ivi*, p. 26.

svolta fondamentale nell'ambito dell'interpretazione delle *Pensées*, le quali, come vedremo meglio in seguito, verranno molto spesso interpretate — in un secolo in cui era necessario coniugare fede e ragione per disinnescare le accuse di irrazionalismo rivolte al cristianesimo dai *philosophes* — alla luce della fusione tra cartesianesimo e agostinismo proposta dalle opere dell'oratoriano¹⁴. Abbiamo già avuto modo di mostrare come gli interventi editoriali messi in atto da Port-Royal fossero andati anche nella direzione di un attenuamento della portata anti-cartesiana di alcune *pensées* pascaliane. È altrettanto noto come Malebranche avesse preso posizione contro alcuni punti fondamentali delle *Pensées*. Anche se i riferimenti espliciti a Pascal nelle opere di Malebranche sono esigui, le *Pensées* appaiono infatti senz'altro, afferma sempre McKenna, come «un soutien constant de sa réflexion ou comme un but de sa polémique, et ceci à toutes les étapes de l'évolution de sa pensée propre»¹⁵. È noto come i rapporti di Malebranche con il comitato editoriale delle *Pensées* fossero stretti: è anche abbastanza probabile che egli avesse letto alcuni frammenti inediti di Pascal o addirittura la copia dei primi editori¹⁶. Il fatto però che il testo delle *Pensées* costituisse un punto di riferimento privilegiato della riflessione di Malebranche, non impedì a quest'ultimo di prendere le distanze da alcune posizioni pascaliane. La polemica contro le *personnes de piété* sta a testimoniarlo: con questa espressione l'autore della *Recherche de la vérité* intendeva riferirsi, come in parte abbiamo già visto, ai devoti, ai teologi e a tutti coloro che hanno acquisito con merito una certa autorità sugli altri uomini, ma che, al tempo stesso, non essendo in possesso delle vere *lumières*, si lasciavano guidare dalla loro pietà, intesa come esercizio esteriore dei doveri del cristiano. Ciò che qui è importante sottolineare è il fatto che, per mezzo di questa polemica, Malebranche intendeva prendere posizione contro coloro che, in opposizione a Descartes, consideravano le scienze umane «vaines et stériles» o addirittura «incertaines et fort inutiles»¹⁷. Tale polemica andava nella direzione di una riabilitazione dello studio di alcune verità metafisiche che potevano, secondo Malebranche, separare l'*esprit* dalle cose materiali innalzandolo, mediante uno sforzo dell'attenzione, verso Dio. Queste riflessioni proponevano una riconsiderazione positiva dei diritti e delle capacità della ragione umana, le cui funzioni erano da Pascal considerate irrimediabilmente decadute a seguito del peccato originale e che invece per Malebranche erano in grado di guidare l'uomo fin sulle soglie della rivelazione illuminando la fede stessa. Nel *Traité de morale* (1684) la critica alle *Pensées* di Pascal su questo punto è implicita ma non per questo meno evidente:

¹⁴ Cfr. A. MCKENNA, *De Pascal à Voltaire*, cit., pp. 251-306.

¹⁵ *Ivi*, p. 302.

¹⁶ *Ivi*, pp. 251-256.

¹⁷ *Ivi*, p. 263.

Mais, dit-on, la Raison est corrompue: elle est sujette à l'erreur. Il faut qu'elle soit soumise à la foi. La philosophie n'est que la servante. Il faut se défier de ses lumières. Perpetuelles équivoques. L'homme n'est point à lui-même sa Raison et sa lumière. La religion c'est la vraie philosophie. Ce n'est pas, je l'avoue, la philosophie des païens, ni celle des discoureurs, qui disent ce qu'ils ne conçoivent pas; qui parlent aux autres avant que la vérité leur ait parlé à eux-mêmes. La Raison dont je parle est infaillible, immuable, incorruptible. Elle doit toujours être la maîtresse: Dieu même la suit¹⁸.

E poco dopo troviamo scritto: «Il y a même des personnes de piété, qui prouvent par la raison qu'il faut renoncer à la Raison, que ce n'est point la lumière, mais la foi seule qui doit nous conduire, et que l'obéissance aveugle est la principale vertu des chrétiens. La paresse des inférieurs, et leur esprit flatteur s'accommode souvent de cette vertu prétendue; et l'orgueil de ceux qui commandent en est toujours très content»¹⁹. Per l'oratoriano fede e ragione non erano e non potevano essere in disaccordo: se Pascal aveva rivendicato la sottomissione della ragione alle cose della fede, Malebranche aveva reagito considerando inconcepibile che la ragione ben condotta potesse portare l'uomo a conclusioni in contraddizione con le verità della fede stessa. Non è un caso che Malebranche avesse delineato nelle sue opere l'immagine del *philosophe chrétien*, colui in grado di scorgere, regolando la propria *raison* sulla *Raison* universale — vale a dire il *Logos*, la Saggia divina —, l'intrinseco accordo tra ragione e fede. Ora, saranno proprio le opere di Malebranche, grazie alla fusione da loro proposta tra cartesianesimo e agostinismo, a costituire per l'apologetica del XVIII secolo — soprattutto dal 1750 in poi, ma in realtà, come vedremo, già con la *Défense de Pascal* di Boullier — uno strumento privilegiato e il bacino filosofico di riferimento per gli oppositori dell'Anti-Pascal di Voltaire. Ciò avvenne secondo due direttive fondamentali: da una parte dimostrando l'immortalità dell'anima facendo valere il dualismo ontologico di matrice cartesiana contro la riconduzione da parte di Voltaire delle funzioni dell'anima a quelle del corpo; dall'altra ricorrendo all'antropologia agostiniana e alla dottrina del peccato originale così come le aveva restituite Malebranche, al fine di stemperare alcune asperità del pensiero pascaliano difficilmente compatibili con l'esigenza dell'apologetica settecentesca di salvaguardare il valore della ragione umana. Ciò ha fatto sì che l'apologetica settecentesca sacrificasse in gran parte la nozione — così caratteristica dell'apologetica pascaliana — di *coeur* e la capacità di quest'ultimo di *sentire* Dio, come pure il cristocentrismo pascaliano, ma ciò era abbastanza prevedibile a causa della necessità degli apologeti del XVIII secolo di adeguarsi al tipo di argomentazione polemica e al linguaggio dei loro avversari²⁰, secondo una tendenza che, come vedremo, si farà sempre più marcata nella seconda metà del secolo.

¹⁸ N. MALEBRANCHE, *Traité de morale*, in *Oeuvres*, cit., vol. 2, p. 440.

¹⁹ *Ivi*, p. 442.

²⁰ M.-H. FROESCHLÉ-CHOPARD, voce *Religione*, in V. Ferrone e D. Roche (a cura di), *L'Illuminismo. Dizionario storico*, Laterza, Roma-Bari 2007, pp. 236-237.

D'altra parte non bisogna dimenticare come lo stesso progetto apologetico di Pascal, dovendo quest'ultimo smentire gli increduli e gli *esprits forts* condividendo il loro stesso terreno, non disdegnasse *tout court* le potenzialità della ragione²¹, ma prevedeva come noto un procedimento argomentativo per il quale la razionalità, la rispettabilità, l'amabilità e infine la verità della religione cristiana, potevano essere progressivamente mostrate all'interlocutore a partire dalle *prove* (profezie e miracoli) della verità e divinità di Cristo²². Queste prove del cristianesimo non avevano un grado di certezza assoluto, ma comunque del tutto ragionevole e razionalmente valido²³, commisurato a quello delle convinzioni su cui quotidianamente regoliamo le nostre azioni. Non che Pascal ritenesse che si potesse avere la fede per mezzo della ragione: è il cuore a sentire Dio, ed è da Dio che proviene la fede. E tuttavia il discorso apologetico — il cui scopo principale era quello di predisporre l'uomo alla fede rimuovendo gli ostacoli dei costumi e delle abitudini — doveva per Pascal mostrare la ragionevolezza della religione cristiana nel mantenimento del suo mistero²⁴: per questo Pascal poteva affermare che il cristianesimo consisteva nella sottomissione e nel corretto uso della ragione, con la sottomissione che deve fondarsi sulle *ragioni*, preliminarmente illustrate, del credere.

Questa linea ermeneutica razionalizzante nella recezione delle *Pensées* attecchì abbastanza velocemente. Ad inizio Settecento la reputazione delle *Pensées* non era minacciata solo dal partito dei filosofi. La forte presenza all'interno del movimento apologetico di inizio Settecento di posizioni religiose influenzate dai gesuiti, portò anche alcuni apologeti a condannare alcune posizioni teologiche di Pascal, soprattutto quella relativa alla grazia. Questi autori, tra i quali è possibile citare ad esempio il teologo Elie Benoist, tenderanno a stemperare la frattura tra prima e seconda natura, proponendo, al contrario di Pascal, un'immagine dell'uomo più unitaria e in linea con l'ottimismo antropologico della Compagnia. Proprio i gesuiti si manterranno pervicacemente ostili nei confronti di Pascal, nel quale continueranno a scorgere il mordace autore delle *Provinciales*: questo almeno fino alla pubblicazione delle *Lettres philosophiques*, quando, come vedremo, di fronte alle impudenze riservate da Voltaire a Pascal nella venticinquesima lettera, anche loro tenderanno, almeno in parte, a mitigare il giudizio negativo nei confronti delle *Pensées*.

All'alba della pubblicazione delle *Lettres philosophiques*, dunque, le *Pensées* di Pascal avevano conosciuto una certa notorietà. I moralisti avevano rinvenuto in alcuni frammenti degli spunti che

²¹ Cfr. H. BOUCHILLOUX, *L'apologétique pascalienne: la raison comme juge*, in *Apologétique 1650-1802. La nature et la grâce*, cit., pp. 41-53.

²² B. PASCAL, *Pensées*, Desprez 1678, pp. 253-254 (S46; B187): «A ceux qui ont de la répugnance pour la Religion, il faut commencer par leur montrer, qu'elle n'est point contraire à la raison; en suite, qu'elle est vénérable, & en donner respect; après, la rendre aimable, & faire souhaiter qu'elle fust vraie; & puis, montrer par les preuves incontestables qu'elle est vraie».

²³ *Ivi*, p. 234 (S206; B563): «Ce sera une des confusions des damnéz, de voir qu'ils seront condamnez par leur propre raison, par laquelle ils ont prétendu condamner la Religion Chrestienne».

²⁴ *Ivi*, p. 50 (S204; B273): «Si on soûmet tout à la raison, nostre Religion n'aura rien de mysterieux & de surnaturel. Si on choque les principes de la raison, nostre Religion sera absurde & ridicule».

confermavano la profonda conoscenza di Pascal della natura umana, mentre la maggior parte degli apologeti impiegavano le *Pensées* come una difesa 'classica' della religione cristiana. L'unica eccezione sembra esser stata rappresentata da Houtteville, la cui *La Religion chrétienne prouvée par les faits* (1722) rappresentò, per dirla con le parole di Arnoux Straudo, «le seul effort véritablement original de cette période pour intégrer la pensée pascalienne dans l'apologétique contemporaine»²⁵. Lettore attento delle *Pensées*, Houtteville, che pure era aduso ad un razionalismo che mal si accordava con l'apologetica pascaliana, sembra emergere agli inizi del XVIII secolo come un interprete originale di Pascal, soprattutto in virtù della sua scelta di prediligere le «preuves de fait» (miracoli, profezie) rispetto alle consuete prove metafisiche. Il ricorso alle *preuves de fait* non rappresentava, almeno nel XVIII secolo, un approccio apologetico del tutto innovativo, e pertanto non era nel loro utilizzo che risiedeva la novità di Houtteville. La novità, piuttosto, va individuata nell'*estensione* riservata al loro impiego in un secolo in cui, come abbiamo visto tratteggiando gli anni di apprendistato di Voltaire, andava progressivamente serpeggiando un razionalismo che sfociava spesso in miscredenza²⁶.

Ciò che, in conclusione, importa di più sottolineare è che fino al 1734 le *Pensées* di Pascal, pur non essendo accettate senza attriti, erano state nondimeno il bersaglio di attacchi poco incisivi e, se si esclude il *Traité de la Délicatesse* di de Villars, diretti contro specifiche argomentazioni pascaliane²⁷, e quasi mai esplicitamente. La scesa in lizza di Voltaire occasionata dalla pubblicazione delle *Lettres philosophiques* aveva tutti i requisiti per sconcertare e indignare i lettori: il Voltaire che aveva osato, con un'intraprendenza e una dirompenza fino a quel momento inusitate, attaccare Pascal e tutto il cristianesimo, era all'epoca, come abbiamo visto, l'autore noto soprattutto per aver composto l'*Oedipe* e l'*Henriade*. Non si può sperare di capire l'astio e lo sdegno delle prime reazioni all'anti-Pascal se non si tiene a mente questo fattore. A tal riguardo occorre evitare di cadere in un errore ingenuo e tuttavia fatale, quello cioè di sovrapporre l'immagine che tutti noi abbiamo oggi di Voltaire, quella del patriarca di Ferney, a quella solo sbazzata e *in fieri* del 1734. Una debita contestualizzazione, non certo uno dei compiti minori dello storico, permetterà di apprezzare meglio la reazione dei contemporanei di Voltaire di fronte alla sua prima impresa filosofica.

Con la pubblicazione delle *Lettres philosophiques* un brusio indistinto di voci indignate aveva cominciato a levarsi. Un documento in particolare, tra l'altro molto noto, è in grado di farci tastare il polso della situazione. Si tratta della lettera del 15 aprile 1734 di un contemporaneo di Voltaire, Jean Bernard Le Blanc, il quale, dopo aver letto le *Lettres philosophiques* nell'edizione Josse che era riuscito a procurarsi, così scriveva a Jean Bouhier: «Mr. Pascal le Géometre si renommé, cet homme

²⁵ *Ivi*, p. 53.

²⁶ S. ALBERTAN-COPPOLA, *Réponses chrétiennes à la critique des Lumières*, cit., pp. 23-25.

²⁷ In particolare quelle relative al *divertissement*, al *pari*, alle profezie e alle genealogie di Cristo.

de tant d'esprit & de savoir, l'Auteur des Provinciales, en un mot l'un des Patriarches du parti, il [Voltaire] le traite comme un misérable, comme un Laquais. Ce sont ses Pensées sur la Religion qu'il attaque & cela d'un ton cavalier qu'on n'avoit peut être encor jamais porté dans des matières si graves & avec un ton aussi méprisant que si il écrivoit contre l'Authéur de la Gasette d'Amsterdam ou de Bruxelles»²⁸. L'autore della lettera si dichiarava scandalizzato dal tono sprezzante con cui Voltaire aveva trattato Pascal, il quale, ai suoi occhi, avrebbe certo meritato un trattamento più riguardoso: «Cela est d'une indécence horrible», concludeva. Anche la falsa accondiscendenza mostrata da Voltaire nei confronti della religione lasciava sorpreso Le Blanc, rimasto esterrefatto di fronte alla disinvoltura con la quale Voltaire aveva trattato argomenti che avrebbero richiesto tutt'altra considerazione. Ciò che emerge da questa lettera, la quale tace sulla pur spregiudicata *Lettre sur Locke* e accenna appena a quelle su Newton, è che l'attenzione di Le Blanc non è attratta tanto dall'audacia filosofica di un autore che con la filosofia non aveva ancora molto a che fare, ma dalla protervia di un Voltaire che aveva ancora tutto da dimostrare nei confronti di chi invece, come Pascal, faceva ormai parte della storia del pensiero francese²⁹.

Questo, a grandi linee, il contesto generale entro cui va a nostro avviso considerato l'anti-Pascal di Voltaire. Dobbiamo ora concentrare la nostra attenzione sulle prime tre critiche formalmente ed esplicitamente dirette contro le *Lettres philosophiques* e, più nello specifico, contro la venticinquesima lettera contenente le cinquantasette *Remarques*. Secondo l'opinione di un prezioso ma apparentemente poco noto lavoro di Alain Tichoux, queste risposte alle *Lettres philosophiques* e in particolare all'anti-Pascal furono scarse non solo nel numero, ma anche nel contenuto³⁰. Questa affermazione, soprattutto se rapportata al prestigio rapidamente acquisito dalle *Lettres philosophiques*, sembra non sollevare particolari obiezioni, ma appare nondimeno come il frutto di una linea interpretativa ormai obsoleta. La letteratura scientifica ha da tempo riconosciuto da diversi decenni — in maniera più massiccia negli ultimi due — l'importanza del ruolo degli scritti apologetici nella strutturazione della fisionomia filosofica del pensiero settecentesco, non più considerata appannaggio della pur fondamentale rivoluzione culturale intrapresa dai *philosophes*. La prospettiva rappresentata dagli oppositori dell'Anti-Pascal di Voltaire è stata però fino ad oggi, ci sembra, poco valorizzata. L'analisi che proporremo delle principali³¹ e meglio strutturate opposizioni

²⁸ Best.D718.

²⁹ Per un giudizio meno perentorio su Voltaire ma altrettanto sconcertato nei riguardi del tono con il quale questi aveva trattato Pascal cfr. *Journal littéraire*, t. XXII, 1734, première partie, p. 363.

³⁰ A. TICHOUX, *Les Apologistes chrétiens et la Critique biblique de Voltaire*, cit., p. 73.

³¹ Diciamo 'principali' per due motivi: innanzitutto perché saranno da noi prese in esame soltanto le critiche di una certa estensione e formalmente dirette contro l'Anti-Pascal, sorvolando su quelle frammentarie o estemporanee (è il caso di quella presente nelle *Lettres flamandes* di Duhamel, sulla quale però torneremo nella conclusione); in secondo luogo perché non possiamo escludere che, nonostante la nostra ricerca sia stata condotta con attenzione e scrupolosità, qualcun altro non possa in futuro rinvenirne altre sfuggite alla nostra indagine.

settecentesche all'Anti-Pascal dovrebbe riuscire, nelle nostre intenzioni, a documentare, da un punto di vista pressoché inedito, l'intreccio ideologico e la sfida culturale alla base di una duplice concezione della modernità che ancora oggi ci riguarda. Un nuovo approccio ad opere considerate poco rilevanti si imponeva, nella convinzione che, per dirla con le parole di un importante studioso dell'Illuminismo, Giovanni Solinas, «anche in questo, come in altri casi di ricerca storiografica, la messa a fuoco di testi ritenuti “secondari”, se non addirittura trascurabili, può correggere la prima impressione e rivelarsi, alla fine, di una qualche utilità»³².

3.2 Tra asperità gianseniste ed eredità cartesiane: le *Lettres servant de réponse aux Lettres philosophiques di Jean-Baptiste Molinier*

La *Réponse aux Lettres de M. de Voltaire*³³ dell'abate Jean-Baptiste Molinier (1675-1745) è, in base alle nostre ricerche³⁴, la prima critica in lingua francese espressamente composta contro le *Lettres philosophiques* di Voltaire³⁵. La critica moderna si è dimostrata avara di notizie e ragguagli biografici su Molinier, genericamente inquadrato come predicatore oratoriano filo-giansenista³⁶. Oggi sembra possibile affermare su di lui qualcosa di più specifico, il che ci permetterà di cogliere ancora meglio lo spirito battagliero che anima la sua *Réponse*.

³² G. SOLINAS, *Polemiche illuministiche. “Sana” e “Nuova” filosofia nell'autore delle “Lettres à un Américain”*, in *Saggi sull'illuminismo*, a cura di Giovanni Solinas con il contributo del C.N.R., Pubblicazioni dell'istituto di filosofia, Cagliari 1973, p. 73; per lo stesso approccio cfr. P. CASINI, *Introduzione all'Illuminismo*, cit., p. vii: «[...] le opere dei “minori” modificano le fisionomie già note dei “maggiori”».

³³ Il testo da noi usato per l'analisi di quest'opera è J.-B. MOLINIER, *Réponse aux Lettres de M. de Voltaire*, La Haye, chez Henri Scheurleer 1735. In J.M. QUERARD, *Bibliographie Voltairienne*, Firmin Didot Frères et Daguin Frères, Paris 1842, p. 121 troviamo segnalato il fatto che inizialmente l'opera era comparsa con il titolo *Lettres servant de réponse aux Lettres philosophiques sur les Anglais, etc par M. de Voltaire*, s.l. [Paris], 1735, in-12, 82 pp. La versione da noi consultata sarebbe pertanto una ristampa dello stesso testo, dal momento che nel frontespizio della nostra copia troviamo scritto: *Suivant la Copie de Paris*. Il differente numero di pagine (82 nella prima versione, 78 nella seconda) è dovuto al diverso formato (in dodicesimo nel primo caso, in ottavo nella nostra copia).

³⁴ Contrariamente a quanto sostenuto da alcuni critici (soprattutto Albert Monod, David Finch e Arnoud Straudo) riteniamo che la critica di Molinier preceda cronologicamente quella di Le Coq de Villeray (pur essendo entrambe del 1735), per le ragioni addotte in S.P. CALISTI, *Tre critiche settecentesche all'«anti-Pascal» di Voltaire*, «Giornale critico della filosofia italiana», gennaio-aprile 2018, Anno XCVII (XCIX), Fasc. I, p. 118. Un'ulteriore conferma può essere rinvenuta in A. TICHOUX, *Les Apologistes chrétiens et la Critique biblique de Voltaire*, cit., p. 80, nota 2: qui l'autore fa notare come nell'opera di Le Coq sia presente un riferimento all'opera di Molinier.

³⁵ Lo stesso Molinier aveva nel 1734 preso le difese di Pascal contro gli attacchi di Voltaire in MOLINIER, *Sermons choisis sur les mystères, la vérité de la religion, différents sujets de la morale chrétienne, etc.*, 14 voll., vol. 14, *contenant des Discours contre les impies du temps et des Dissertations sur les miracles*, Discours XI-XII, Paris 1734. Per una succinta analisi di questo testo cfr. A. TICHOUX, *Les Apologistes chrétiens et la Critique biblique de Voltaire*, cit., pp. 73-75. In questo scritto Molinier si scagliava in particolare (pp. 158-160) contro la contrapposizione operata da Voltaire tra il racconto della Caduta di Adamo e i miti platonici, secondo uno schema che ritornerà, come vedremo, nella *Réponse aux Lettres de M. de Voltaire*.

³⁶ *Ivi*, pp. 73-74.

Jean-Baptiste Molinier, figlio di Jean Molinier e Anne Bertrand, nasce il 5 maggio 1676 ad Arles, dove viene battezzato il giorno successivo³⁷. Nel 1700, a ventiquattro anni, dopo aver per qualche tempo provato l'esperienza della carriera militare, entra nella Congregazione dell'Oratorio³⁸, facendosi notare, ci dicono le cronache, per la vivacità della sua immaginazione e per un'eccessiva fiducia nel proprio eloquio. Malgrado questi difetti, era comunque applaudito alla fine dei sermoni che pronunciava. Nel 1720, a causa del suo «jansénisme intempestif et querelleur», viene cacciato dall'Oratorio. Le sue simpatie gianseniste continueranno a creargli problemi, alienandogli ad esempio le simpatie dell'arcivescovo di Arles, cui si era rivolto in un momento di ristrettezze economiche. Predica a Parigi fino a quando M. de Vintimille, successore del defunto cardinale de Noailles, lo solleva dal suo incarico reputando la sua fede molto equivoca. Durante questo periodo di riposo forzato, Molinier si applica a rivedere i propri sermoni — nei quali egli si dimostrava abile a intercettare e confutare i testi clandestini considerati contrari alla religione³⁹ — e a comporne di nuovi. Una volta ottenuto, non senza difficoltà, il privilegio di stampa nel 1730, ne fa pubblicare anonimamente una raccolta in quattordici volumi. I sermoni di Molinier ruotavano intorno ai misteri della dottrina cristiana: l'autore vi si esprimeva, secondo il parere delle cronache dell'epoca, con uno stile vivo ed energico, considerato spesso irregolare e contenente un lessico a volte basso e familiare, pieno di invettive e di ripetizioni che affaticavano la lettura. Egli continua ad esercitare i suoi noti talenti per la predicazione in varie città come Aix, Tolosa, Lione, Orleans e Parigi, dove muore il 15 marzo 1745 a 70 anni.

L'immagine di Molinier che ci viene restituita dagli antichi dizionari biografici è quella di un uomo dal carattere originale, al tempo stesso duro e sardonico. Egli fu più volte redarguito a causa del contenuto dei suoi sermoni, alcuni dei quali prendevano esplicitamente posizione contro la bolla *Unigenitus* (1713) con la quale Luigi XIV condannava i giansenisti, mentre era cosa nota come all'epoca dei miracoli di Saint-Médard si fosse schierato a favore della veridicità dei miracoli e in

³⁷ Le successive informazioni biografiche su Molinier sono tratte da *Le Musée: revue arlésienne, historique et littéraire*, publiée sous la direction de M. Émile Fassin, P. Bertet libraire-éditeur à Arles, Arles 1873-1874, pp. 13-14; C.-X. GIRAULT, *Manuel de l'étranger à Dijon, ou Essais historiques et biographiques sur la capitale de la Bourgogne et sur cette ancienne province*, Victor Lagier libraire, Dijon 1824, p. 536; COUSIN D'AVALLON, *Dictionnaire biographique et bibliographique des prédicateurs et sermonnaires français: depuis le XVII^e siècle jusqu'à nos jours, dont les sermons, prônes, homélies etc., ont été imprimés, avec l'indication des meilleures éditions; suivi de préceptes sur l'art oratoire, extraits des ouvrages de Laharpe, Marmontel, Maury, etc.*, chez Persan et Périsse, Paris-Lyon 1824, pp. 175-176; M.-P.-J. PICOT, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le dix-huitième siècle*, 7 voll., nouvelle édition, Felix de Pachtere, Bruges 1825, vol. 4, pp. 206-207; J. CANDEL, *Les Prédicateurs français dans la première moitié du XVIII^e siècle de la régence à l'Encyclopédie (1715-1750)*, Slatkine Reprints, Genève 1970 (ristampa dell'edizione Paris, 1904), pp. 82-92.

³⁸ Fondata il 10 novembre 1611 da Pierre Berulle (1575-1629), la congregazione dell'Oratorio nasceva con l'intento di «former et donner de bons prêtres à l'Église» all'interno di un più ampio progetto di riforma della vita dei preti (in particolar modo nella lotta al lusso e alle ricchezze). Per informazioni più dettagliate cfr. R. CADOUX, *Bérulle et la question de l'homme*, Cerf, Paris 2005, soprattutto pp. 15-46.

³⁹ Cfr. G. MORI, *Note sur l'abbé Molinier, lecteur de manuscrits clandestins*, «La lettre clandestine», n. 1 à 4, (1992-1995), Puf, 1999, pp. 21-23.

difesa dei convulsionari. La predilezione per il giansenismo e l'«excès de feu» del suo stile furono i tratti dominanti della personalità di Molinier, e saranno non a caso gli ingredienti principali della sua risposta alle *Lettres philosophiques* di Voltaire, che ora analizzeremo.

La *Réponse* di Molinier è un'opera breve (settantotto pagine in ottavo) nella quale si fa fatica a non percepire un'aria di vaghezza ed estemporaneità, desumibile non solo dal tono aspro e sdegnoso che permea tutta la confutazione, ma anche dall'arbitraria disposizione delle materie. Molinier infatti non si sofferma su tutte le singole *Lettres* di Voltaire, e nemmeno analizza nel dettaglio le *Remarques* su Pascal, come farà ad esempio Le Coq de Villeray, ma si limita a criticare solo le prime dieci e la trentesima. Le prime dieci, inoltre, non vengono esaminate separatamente ma, ancora una volta, unite in un unico discorso confutativo. Tutto ciò, lo si sarà intuito, rende disagiata e poco feconda la lettura di un'opera che, salvo alcune eccezioni, si lascia troppo trascinare dall'ostilità nei confronti di Voltaire a discapito dei contenuti. E tuttavia, se letta con un'attenzione maggiore rispetto a quella riservatela comunemente, la *Réponse* di Molinier si rivela un utile strumento in grado di fornire, al lettore odierno come allo storico della filosofia, importanti materiali di studio che possono favorire una migliore comprensione non solo delle coordinate generali delle strategie confutative messe in atto dai difensori del cristianesimo nella prima metà del secolo, ma anche del percorso filosofico che Voltaire si apprestava ad inaugurare con le *Lettres philosophiques*. Le riflessioni che Molinier avvanzerà ad esempio sulla famosa questione della materia pensante — contro la quale farà valere un razionalismo debitore della distinzione cartesiana tra le due *res* e nella quale saprà individuare i prodromi del pensiero materialistico di metà secolo —, intersecano perfettamente entrambe le questioni, e hanno il merito di mettere in luce quelle ambiguità del pensiero voltairiano che saranno fatte oggetto da parte di Boullier — in un'una critica molto più strutturata come la *Défense de Pascal* — di una trattazione che ne saprà contestare con ben altro spessore filosofico i principi. Fatte queste premesse, passiamo all'analisi dell'opera.

Le righe iniziali della *Réponse aux Lettres de M. de Voltaire* caricano di attese e aspettative il lettore. La recente comparsa delle *Lettres philosophiques* ha suscitato la curiosità del pubblico, morbosamente attratto da un'opera che Molinier, non senza un evidente eccesso di *pathos*, non esita e definire mostruosa:

Quand on annonce l'arrivée de quelque monstre, le public y court avec empressement. On aime à voir une fois ces spectacles singuliers, quelques effroyables qu'ils puissent être: plus ils le sont, plus la curiosité est satisfaite; on s'en retourne avec une espèce d'horreur, mais on seroit fâché de n'avoir pas vû par soi-même, & de s'en rapporter aux relations. J'en excepte un petit nombre de persone délicates, qui craignent l'aspect de tout ce qui n'est dans l'ordre ordinaire de la nature.

Ce qui arrive à l'occasion des mostre, vient d'arriver au sujet des Lettres Philosophiques du Sieur de V.... l'Esprit a ses monstres, comme la matière; Presque tout le monde a voulu voir ces Lettres⁴⁰.

Un *incipit* del genere lascia perfettamente presagire il resto dell'opera, e nondimeno occorre anticipare che questo tono sensazionalistico prelude ad una critica tutto sommato mediocre, che non disdegnerà di ricorrere all'attacco *ad personam* pur di screditare il proprio avversario. Già nella risposta alle quattro lettere sui Quaccheri compare un'argomentazione polemica nei confronti di Voltaire che ritornerà spesso nelle critiche successive composte contro le *Lettres philosophiques*: Voltaire è accusato di non essere un vero filosofo bensì un poeta-filosofo che non va alla ricerca della verità, ma si accontenta del simulacro di essa⁴¹. A questa perentoria affermazione ne segue un'altra non meno interessante: Voltaire è dipinto da Molinier come un falso difensore di una religione, quella cristiana, alla quale appartiene solo formalmente, e contro la quale invece sta cercando in tutti i modi di ergersi, come dimostrerebbe ampiamente la critica spietata che rivolgerà a Pascal. Molinier non sembra però muoversi agilmente nel contesto ironico e ammiccante delle *Lettres philosophiques*, con il risultato che spesso e volentieri le critiche che egli rivolge a Voltaire risultano superficiali e inadeguate. Ad esempio, Molinier si sente in dovere di specificare che se l'autore delle *Lettres philosophiques* cerca di dipingere in maniera melliflua lo stile di vita dei Quaccheri non è perché mosso da sincera ammirazione, quanto piuttosto per criticare indirettamente usi e costumi della Francia del suo tempo, aggiungendo che un Voltaire abituato ai lussi della vita parigina non avrebbe mai preso in considerazione l'ipotesi di trasferirsi in Pensilvania⁴². Lungi dal volerci convincere della bontà e morigeratezza dei costumi dei Quaccheri per ingrossare le loro fila, Voltaire inseguirebbe in realtà il progetto di svalutare le usanze francesi, e questo provoca l'ulteriore commento astioso di Molinier, per il quale le belle parole spese da Voltaire nei confronti di questa comunità sono artificiose e false. Voltaire, da filosofo superficiale quale è, si arresta alla «scorza» delle cose e, pur di contraddire i Vangeli, si finge sostenitore della setta quacchera: «Concludons donc, Monsieur, que V... dans ses Lettres sur les Quakers, ne peut tout au plus passer que pour le Philosophe des gestes, que son Roman de la Pensilvanie n'est qu'une relation artificieuse, comparable à l'Isle de Borneo; que le Quakerianisme est opposé aux premiers principes de la raison dans sa morale, & à toute l'évidence de l'Evangile dans ses dogmes impies»⁴³. Analizzando la successiva *Réponse à la cinquième Lettre sur la Religion Anglicane* si ha però l'impressione che a peccare di superficialità sia in realtà la confutazione di Molinier. La difesa della genuinità della predilezione del popolo inglese per la

⁴⁰ J.-B. MOLINIER, *Réponse aux Lettres de M. de Voltaire*, cit., pp. 1-2.

⁴¹ *Ivi*, p. 3.

⁴² *Ivi*, pp. 5-6.

⁴³ *Ivi*, pp. 8-9.

religione anglicana, degradata da Voltaire a scelta meramente opportunistica in vista dell'ottenimento di cariche politiche, è condotta per sommi capi e col frequente ricorso a luoghi comuni, dal momento che Molinier stesso ammette di non essere mai stato in Inghilterra⁴⁴. La *Réponse à la sixième Lettre sur les Presbytériens* si apre denunciando ancora una volta la presunta limitatezza filosofica di Voltaire, a detta di Molinier perfettamente evidente nella «description triviale de la bourse de Londres». Con Voltaire accade qualcosa di singolare, rileva con ironia l'autore della *Réponse*: ogni argomento da lui trattato diventa filosofico, proprio come tutto ciò che Mida toccava veniva tramutato in oro⁴⁵, con la differenza che Voltaire fa un uso pernicioso del suo dono: «Vous voudriez, sans doute, savoir, Monsieur, ce qui peut mériter le nom de Philosophique à la sixième Lettre, les portraits respectifs des Episcopaux & des Presbytériens, une description triviale de la bourse de Londres, en sont toute la matière». E poco oltre aggiunge: «[...] rendez justice à la fécondité de son enjouement; tout devient agréable dès qu'il le touche; les matières les plus graves, & les plus saintes sont assujéties au ton de plaisanterie qu'il a choisi; sa morale n'a pas besoin du secours des préceptes pour être connue: son stile nous apprend ce qu'il affecte d'être, en attendant qu'un nouveau danger nous apprenne encore ce qu'il est»⁴⁶.

Lo stile ironico e leggero di Voltaire, continua Molinier, è una trappola tesa a nascondere i suoi reali pensieri. Arma a doppio taglio, però, dal momento che non solo svilisce argomenti cui dovrebbe essere riservato un approccio ben più serio, ma finisce anche col rendere inaffidabili tutte le sue considerazioni. Sia nella *Réponse à la septième Lettre sur les Sociniens* che nella successiva *Sur le Parlement*, Molinier si dimentica, per così dire, di Voltaire, il cui nome non compare praticamente mai, e si lascia andare a delle farraginose considerazioni sul mistero della Trinità e ad altrettanto confusi ragionamenti sull'ordine politico di uno Stato⁴⁷. Egli torna alla carica contro il suo avversario, con la consueta carenza di argomentazioni, nella *Réponse à la onzième Lettre sur l'insertion de la Petite Verole*. In essa Voltaire aveva lodato l'iniziativa degli inglesi, i quali iniettavano a scopo curativo nei bambini una piccola quantità di vaiolo per immunizzarli; in Francia però tutto ciò non accadeva, e migliaia di persone ancora morivano, continuava Voltaire, perché più che l'esempio di metodi efficaci contavano i pregiudizi dei medici e del clero⁴⁸. Voltaire non sembrava avere dubbi sull'efficacia del metodo inglese, e Molinier non si lascia scappare l'occasione di ridicolizzarne l'entusiasmo: «Blamerez vous encore, Monsieur, l'insertion de la petite Verole, & votre Morale scrupuleuse pourroit-elle faire balancer? Vous n'avez qu'un fils unique, & vous l'exposez cruellement à mourir d'un mal que vous n'osez lui donner. Le Philosophe V... est votre caution. Courage,

⁴⁴ *Ivi*, pp. 9-12.

⁴⁵ *Ivi*, p. 13.

⁴⁶ *Ivi*, pp. 13-14.

⁴⁷ *Ivi*, pp. 15-25.

⁴⁸ Cfr. VOLTAIRE, *OCV*, t. 6B, *Lettres philosophiques, Onzième Lettre sur l'insertion de la petite vérole*, pp. 92-93.

Monsieur, une légère incision, avec un grain de petite verole bien conditionnée, voila tous les frais de ce grand préservatif contre la mort & la difformité»⁴⁹. Ciò che più vale la pena sottolineare in questa ennesima lettera in cui Molinier attacca frontalmente Voltaire per celare la sua carenza di argomentazioni, è il fatto che Molinier conclude la lettera accusando esplicitamente Voltaire di essere un «esprit fort» sordo agli insegnamenti della religione cristiana:

La Nature calcule par sentimens; si les Anglois ont pû l'assujétir à une espèce de Géometrie, tous les caractères n'en sont pas capables. Le naturel des François se révolte au système de l'insertion; nous nous soumettons aux décrets de la Providence, & nous attendons sans murmurer ce qu'il lui plaît d'ordonner de la destinée de ceux qu'elle a bien voulu nous donner. Si j'écrivois à M. de V... je me garderois de lui parler ce langage, je connois trop le respect qu'on doit à un Philosophe de son espèce, & je n'exposerois pas imprudemment une morale si commune à la critique ce cet esprit fort⁵⁰.

Nel 1735 l'accusa di Molinier non era di poco conto, in quanto, come noto, il termine *esprit fort*, oltre ad essere percepito come ingiurioso, stava ad indicare, nel XVII ma ancora nel XVIII secolo, una persona che faceva professione di incredulità⁵¹. Annotando Voltaire tra gli *esprits forts*, dunque, Molinier denunciava a viso aperto le simpatie del suo avversario per un tipo di pensiero filosofico reputato potenzialmente sovversivo e pertanto condannabile dal potere regio, anticipando un'accusa che sarà ribadita nella risposta alla *Lettre 13* dedicata a Locke.

Sorvolando infatti sulla *Réponse à la douzième Lettre sur le Chancelier Bacon*, che si fa notare solo per una improbabile tirata filo-cartesiana ai danni di Newton⁵², si arriva alla *Réponse à la treizième Lettre sur Mr. Locke*, quella cui Molinier dedica una confutazione tra le più estese. È qui, oltre che nella lettera contro l'anti-Pascal, che secondo Molinier emergerebbe la reale posizione materialista e libertina di Voltaire⁵³. Quest'ultimo viene qui presentato in maniera semplicistica e inadeguata come discepolo del materialista Locke; si tratta però, afferma Molinier, di un discepolo che ha superato il maestro, dal momento che se Locke si limitava a dubitare, Voltaire sembra molto più sicuro delle proprie idee: «Reposez-vous, Monsieur, toutes vos recherches, toutes vos réflexions, tous vos argumens sont inutiles en faveur de la spiritualité de notre âme, le grand Patriarche des

⁴⁹ J.-B. MOLINIER, *Réponse aux Lettres de M. de Voltaire*, cit., p. 26.

⁵⁰ *Ivi*, pp. 29-30.

⁵¹ Cfr. A. FURETIÈRE, *Dictionnaire universel*, cit., t. I, voce *Esprit (esprit fort)*.

⁵² J.-B. MOLINIER, *Réponse aux Lettres de M. de Voltaire*, cit., pp. 30-31.

⁵³ Il quale avrebbe considerato del tutto inesatta una tale interpretazione. Su questo punto cfr. anche Best.D759: «On a cru qu'un Français qui plaisantoit les quakers, qui prenoit le parti de Locke et qui trouvoit de mauvais raisonnemens dans Pascal étoit un athée. Remarqué je vous prie si l'existence d'un dieu dont je suis réellement très convaincu, n'est pas clairement admise dans tout mon livre? Cependant les hommes qui abusent toujours des mots, appelleront également athée celui qui niera un dieu et celui qui disputera sur la nécessité du péché original. Les esprits ainsy prévenus ont crié contre les lettres sur Locke et sur Pascal».

matérialistes a décidé que *nous ne serons peut-être jamais capables de connoître si un Être purement matériel pense ou non*, & son fidèle Disciple va plus loin, il ose décider ce que M. Locke s'est contenté de mettre dans le doute»⁵⁴. Ora, come noto la posizione di Voltaire nei confronti del materialismo è complessa — oscillante tra il rifiuto dovuto ai possibili risvolti deleteri in ambito morale e l'accettazione in virtù di un riduzionismo causale filo-newtoniano declinato in chiave anti-cartesiana — e tale era già all'epoca delle *Lettres philosophiques*. Accusare Voltaire di materialismo come fa Molinier è probabilmente errato, e tuttavia, come è stato messo in luce da più parti, fin dal 1734 Voltaire aveva recuperato una serie di argomentazioni riconducibili a posture materialiste delle quali tuttavia non accettò mai, come detto, le derive atee e immoraliste⁵⁵. *L'Essay concerning human understanding* era stato, come noto, la principale opera ad aver suggerito a Voltaire le argomentazioni a favore dell'ipotesi della *matière pensante*, ed anche per questo motivo l'opera maggiore di Locke era ben presto divenuta «pour les apologistes la principale menace contre le fondement métaphysique de l'Église, à savoir l'existence de Dieu, une morale universelle et l'immortalité de l'âme»⁵⁶.

Nella *Lettre 13* Voltaire, come noto, non sembrava interessato a definire la natura dell'anima, né gli pareva possibile stabilirne filosoficamente l'immortalità, dal momento che sul primo punto erano state espresse le teorie più disparate da Anassagora in poi, e sul secondo la ragione umana si rivelava talmente priva di lumi che la rivelazione aveva dovuto illuminarla a riguardo⁵⁷. Molinier riassume così la prospettiva di Voltaire:

[...] écoutons ce grand Philosophe: Il est indéferent, dit-il, à la Religion, que l'âme soit matérielle ou non, pourvû qu'elle soit immortelle; mais ce qu'il suppose indifferent à la Religion ne l'est pas à ma raison; il ne m'est point nécessaire de connoître toutes les combinaisons de la matière, pour savoir que la pensée ne peut jamais être de son reffort; c'est vouloir donner à l'esprit une origine plus obscure que n'étoient dans l'ancienne Ecole toutes les formes substantielles; c'est la plus absurde des prétentions; toute la puissance de la matière ne peut produire la plus legere des pensées, imaginez tant de combinaisons qu'il vous plaira, l'infiniment petite sera toujours en rapport dégalité avec celles que vous connoissez: composez-en toutes les attitudes imaginables, c'est toujours du mouvement & differens aspects de parties, rien de plus⁵⁸.

Ciò che vale la pena sottolineare di questo brano di Molinier, è il fatto che per quest'ultimo ipotizzare che la materia possa pensare significa tornare indietro a quelle oscurità gergali della Scolastica di cui la filosofia di Descartes, soprattutto mediante la separazione tra le due *res*, aveva finalmente fatto

⁵⁴ J.-B. MOLINIER, *Réponse aux Lettres de M. de Voltaire*, cit., p. 32.

⁵⁵ Cfr. almeno F. SALAÜN, *Voltaire face aux courants matérialistes de son temps*, in U. Kölving e Ch. Mervaud (dir.), *Voltaire et ses combats*, cit., t. II, pp., pp. 705-718.

⁵⁶ AA.VV., *Dictionnaire des anti-Lumières et des antiphilosophes*, cit., voce *Locke (Adversaires de)*, p. 973.

⁵⁷ Cfr. VOLTAIRE, *OCV*, t. 6B, *Lettres philosophiques, Treizième Lettre sur M. Locke*, pp. 106-111.

⁵⁸ J.-B. MOLINIER, *Réponse aux Lettres de M. de Voltaire*, cit., pp. 32-33.

tabula rasa. Questi «grands Philosophes» à la Voltaire, afferma Molinier, pretendono di essere più ‘moderni’ di quei modelli filosofici che pure, come nel caso di quello cartesiano, hanno rotto in maniera ancor più netta e, appunto, moderna col passato, senza nemmeno rendersi conto di conseguire un risultato controproducente, quello cioè di un regresso filosofico tanto più colpevole in quanto inconsapevole. Contro le astrusità di un pensiero che, sulla base di una supposta inconoscibilità delle sostanze, sovverte la possibilità stessa di una sana e retta filosofia, Molinier fa valere le coordinate della filosofia di Descartes. È infatti proprio facendo ricorso, seppur mediante un linguaggio poco accurato, ai capisaldi della filosofia cartesiana (e sfruttando possibili reminiscenze pascaliane⁵⁹), che Molinier si sforza di dimostrare l’irriducibilità del pensiero alla materia. Il razionalismo cartesiano serve a Molinier per sostenere, sempre nel rispetto della rivelazione, la dimostrabilità razionale dell’esistenza di Dio e dell’immortalità dell’anima⁶⁰. Le considerazioni di Molinier sulla possibilità che la materia pensi sono meno banali di quanto il tenore della sua opera lascerebbe presagire. La domanda che Molinier si pone può essere riassunta in questo modo: se il pensiero può originarsi dalla materia, quale configurazione sarà necessaria affinché essa pensi? Se fosse sempre la stessa, tutti penserebbero le stesse cose; e se cambiasse, sarei io padrone di questo cambiamento o mi limiterei a subirlo passivamente? Rispondendo affermativamente a questa domanda si sarebbe costretti a stabilire quale sostanza determini i vari pensieri: in caso contrario bisognerebbe ammettere che tutti i nostri pensieri sarebbero soggetti ad un implacabile determinismo derivante dalla particolare disposizione della materia in un determinato momento. A Molinier quest’ipotesi non pare affatto probabile, e infatti afferma: «Non, Monsieur, la matière restraite aux seules propriétés qui constituent son essence, ne peut jamais operer les pensées; c’est Dieu lui-même qui l’a circonscrite dans ces limites, hors desquelles elle ne sauroit plus ce quelle est»⁶¹.

Le riflessioni di Voltaire sulla materia pensante aprono secondo Molinier scenari pericolosi e contraddittori che menano direttamente all’ipotesi, per Molinier assurda, che Dio e materia possano coincidere nella loro essenza. Ancora una volta è la filosofia propugnata da questi nuovi pensatori — che nel loro strabismo filosofico guardano con un occhio al deismo e con l’altro al materialismo — ad intaccare, in maniera del tutto controproducente, la solidità di un sistema filosofico ancora valido e anzi insuperato come quello cartesiano, che se pure viene restituito, come detto, in maniera approssimativa da Molinier, nondimeno rimane il contesto filosofico di riferimento al quale egli

⁵⁹ *Ivi*, pp. 33-34. Non si capisce bene per quale motivo per spiegare l’irriducibilità del pensiero alle proprietà della materia (che sono sempre le stesse per quante variazioni possano subire), Molinier affermi: «Je ne connois pas le dernier nombre, mais je sai qu’il ne peut être qu’une unité ajoutée à d’autres unités»: frase che sembra essere una reminiscenza di B. PASCAL, *Pensées*, Desprez 1678, p. 56: «Donc il est vray qu’il y a un infini en nombre. Mais nous ne sçavons ce qu’il est. Il est faux qu’il soit pair, il est faux qu’il soit impair; car en ajoûtant l’unité il ne change point de nature».

⁶⁰ J.-B. MOLINIER, *Réponse aux Lettres de M. de Voltaire*, cit., p. 35.

⁶¹ *Ivi*, p. 38.

attinge. Preferendogli quello nuovo e per ciò stesso considerato più moderno di Locke — secondo un tipo di argomentazione che si lascerà apprezzare meglio allorché analizzeremo l'opera di Boullier — Voltaire esce allo scoperto presentandosi nelle sue vere vesti: il ritratto che Molinier fa dell'autore delle *Lettres philosophiques* come «le nouveau materialiste»⁶² è completo.

Quest'ultima accusa di Molinier ci offre lo spunto per una precisazione che ora ci limiteremo ad esporre brevemente ma sulla quale torneremo nei paragrafi dedicati a Boullier⁶³. Chi la ritenesse poco più di un'invettiva malevola sottovaluta probabilmente le implicazioni tra la tredicesima *Lettre sur Locke* e la sua originaria versione clandestina, oggi apprezzabili ancora di più nella loro complessità grazie alla pubblicazione della loro edizione critica ad opera della *Voltaire Foundation*⁶⁴. Come noto, la *Lettre sur Locke* pubblicata nelle *Lettres philosophiques* era la versione edulcorata ed espressamente congegnata per la pubblicazione di una originaria versione poi scartata perché giudicata da Voltaire troppo compromettente. Ora, nonostante la futura *Lettre 13* avrà poco in comune con la prima versione rimasta clandestina — nella quale Voltaire, rivendicando l'analogia tra uomini e animali, argomentava a favore di una teoria di stampo materialista che faceva del pensiero una proprietà del corpo umano —, essa farà trasparire la simpatia di Voltaire per una concezione materialistica e anti-cartesiana dell'anima che, di fatto, egli non abbandonerà più⁶⁵. Il merito di Molinier è stato quello di esser riuscito a cogliere, sotto le dissimulazioni del linguaggio di Voltaire, le sue reali convinzioni, e di averle denunciate apertamente.

Ma torniamo alla sua *Réponse*. Nella risposta à la quatorzième *Lettre sur Descartes & Newton* il tono di Molinier torna a farsi sprezzante. A differenza che nella *Réponse à la treizième Lettre sur Mr. Locke*, la sua analisi non si lascia apprezzare per nessuno spunto degno di nota, limitandosi ad un confronto sterile tra i due campioni del pensiero scientifico francese ed inglese. Nella successiva *Réponse sur la Tragédie* Voltaire è nuovamente accusato di impiegare uno stile narrativo ironico anche su quelle materie, come ad esempio la religione, che ne richiederebbero uno «noble & serieux». Se la *Réponse à la dix-neuvième Lettre sur la Comédie* non ha punti di interesse utili alla nostra analisi, la successiva *Sur les Seigneurs qui cultivent les Lettres* si fa notare almeno per la caratterizzazione di Voltaire come libertino, a testimonianza della libertà di linguaggio che Molinier si sentiva autorizzato ad impiegare contro un autore camaleontico e falsamente accomodante come Voltaire. Molinier dimostra inoltre di sapere che questi è l'autore dell'*Epître à Uranie*⁶⁶, e questo fatto

⁶² *Ivi*, p. 39.

⁶³ Se scegliamo nuovamente di posticipare ragionamenti più complessi riservandoli ai paragrafi dedicati a Boullier è perché le considerazioni di quest'ultimo, dotato di un apparato filosofico ben più consistente rispetto a quello di un Molinier o di un Le Coq de Villeray, ci permetteranno di strutturare meglio le nostre riflessioni.

⁶⁴ VOLTAIRE, *OCV*, t. 6C.

⁶⁵ *Ivi*, pp. 3-149.

⁶⁶ J.-B. MOLINIER, *Réponse aux Lettres de M. de Voltaire*, cit., p. 53.

avrà la sua rilevanza per una corretta interpretazione della sua critica alle *Remarques sur Pascal*. La terzultima e penultima *Réponses* di Molinier (*Sur la consideration qu'on doit aux Gens de lettres* e *Sur la Société Royale*) ancora una volta non contengono alcuno spunto degno di nota, e anticipano sommessamente la *Réponse à la vingt-cinquième Lettre sur Les Pensées de M. Pascal*.

È con lo stesso tono supponente adottato fino a quel momento che Molinier si dispone a criticare Voltaire: «Ce bel esprit prétendu Philosophe, après avoir semé ses doutes & ses phrases ironiques sur le plus respectables Mystères de notre Religion, ne se croiroit pas satisfait, s'il n'avoit tenté de jeter du ridicule sur ses plus zèles défenseurs; en cela je le trouve conséquent: voïons si cet esprit universel, ce Logicien par excellence, mérite le petit air de triomphe dont son style léger se ressent par tout»⁶⁷. Come abbiamo già notato, Molinier non si scaglia contro tutte le *Remarques*, ma soltanto contro le prime dieci e la trentesima, tra l'altro accorrandole insieme — forse, se dobbiamo credere a quanto lui stesso ci dice, per non rendere troppo voluminosa la sua opera⁶⁸. Ma se da una parte questa scelta rende meno frazionati e più fluidi i suoi ragionamenti, dall'altra offre un esame incompleto e non esaustivo della critica voltairiana a Pascal. Una cosa è comunque molto chiara: Pascal e Voltaire sono per Molinier due pensatori agli antipodi e dal peso specifico molto diverso, con la bilancia che pende tutta a favore di Pascal. E tuttavia il divario tra i due autori è ridotto da Molinier a un'opposizione tra chi come Pascal «peint d'après la Religion» e chi come Voltaire «peint d'après ses passions»⁶⁹: un giudizio che, vale appena la pena notarlo, nella sua semplicistica formulazione tenta di indirizzare in partenza quello del lettore. Come è stato giustamente notato⁷⁰, Molinier non sottolinea adeguatamente le peculiarità del pensiero pascaliano, ma nemmeno si preoccupa di far luce sulla reale posizione religiosa di Voltaire, che viene da lui svilata o ignorata. Egli si dimostra fermamente convinto del fatto che Voltaire si sia indebitamente appropriato dell'appellativo di 'filosofo': un termine che, se accostato alle argomentazioni presenti nelle *Lettres philosophiques*, si oppone antitetivamente a quello di 'ragione'⁷¹. Questa notazione polemica dimostra che Molinier non condanna la filosofia *tout court* ma denuncia l'usurpazione terminologica messa in atto da Voltaire, anticipando una strategia argomentativa che sarà riproposta in maniera più sistematica e complessa dall'apologetica nella seconda metà del Settecento.

Nella sua analisi Molinier sembra spesso non cogliere i ragionamenti o le allusioni di Voltaire, come dimostra il suo commento al parallelismo avanzato da quest'ultimo tra il peccato originale e i miti greci: «Les androgines de Platon & la boîte de Pandore lui [a Voltaire] paroissent suffisantes pour expliquer les plus importantes difficultés; la Fable, l'Histoire sacrée & profane, tout est égal à

⁶⁷ *Ivi*, p. 61.

⁶⁸ *Ivi*, p. 65.

⁶⁹ *Ivi*, p. 62.

⁷⁰ Cfr. A. STRAUDO, *La fortune de Pascal en France au XVIII siècle*, cit., p. 128 e n. 124.

⁷¹ J.-B. MOLINIER, *Réponse aux Lettres de M. de Voltaire*, cit., p. 63.

l'oeil du Philosophe»⁷². Ora, se è chiaro che Voltaire non credeva affatto al dogma del peccato originale e alle sue presunte capacità di rendere ragione delle miserie dell'uomo, d'altro canto il senso del suo riferimento ai miti greci sembra grossolanamente frainteso da Molinier, secondo il quale Voltaire darebbe credito alla spiegazione della complessità ontologica dell'uomo offerta dai miti ponendola sullo stesso piano di quella biblica. Appare chiaro dal passo delle *Lettres philosophiques* che in realtà Voltaire intendeva negare che si potesse dimostrare la Caduta dell'uomo prescindendo dalla rivelazione, all'infuori della quale ogni possibile spiegazione, inclusa quella dei miti greci, poteva risultare plausibile⁷³. Non tutto ciò che Molinier scrive, per fortuna, è dello stesso tenore di queste considerazioni. Contestando la terza *Remarque* di Voltaire, in cui quest'ultimo aveva contrapposto alla dottrina del peccato originale una spiegazione della complessità dell'agire umano puramente naturale, Molinier ci sembra cogliere perfettamente il punto della questione mostrando al lettore come questa pretesa voltairiana sollevi più di un'obiezione. Innanzitutto una che potremmo definire di carattere logico: per Molinier, che come abbiamo visto dimostra di muoversi all'interno di una prospettiva filosofica di stampo cartesiano, ritenere il pensiero la risultante di una complessità puramente materiale è un paradosso razionalmente confutabile prima ancora che teologicamente insostenibile. Ma emerge anche una seconda obiezione, di carattere più strettamente sociale: Molinier intuisce bene i pericoli insiti nella spiegazione voltairiana dell'agire umano che, *de facto*, nonostante le precauzioni linguistiche di cui le *Lettres philosophiques* fanno sfoggio, sembra anticipare le posizioni materialistiche de *l'Homme machine* di La Mettrie⁷⁴, pubblicato di lì a tredici anni. L'analisi di Molinier è a riguardo molto lucida. Egli afferma: «Qu'est ce donc dans le système de V... que cette raison qui doit nous gouverner, lorsque nous dépendons en tout de l'air qui nous environne? Ce sera donc l'air lui-même? N'est-ce point une excuse qu'il prépare à ses égarements? Où ne conduit point un principe si prodigieux, & de quoi n'est pas capable le présomtion conduite par une si étrange Philosophie?»⁷⁵. Le considerazioni polemiche di Molinier non si spiegano solo facendo riferimento alle sue simpatie gianseniste — che lo portavano a denunciare la presunzione della ragione di poter offrire all'uomo una guida sicura. Egli contesta l'argomentazione voltairiana da un punto di vista, per così dire, sociale, criticando la concezione dell'agire umano basata sul binomio passioni/ragione, con

⁷² *Ibidem*.

⁷³ Cfr. VOLTAIRE, *OCV*, t. 6B, *Lettres philosophiques, Sur les Pensées de Pascal, Remarque I*, pp. 254-255. D'altra parte, la spiegazione di questo passo è fornita dallo stesso Voltaire in Best.D759: «A l'égard de Pascal le grand point de la question roule visiblement sur cecy, savoir si la raison humaine suffit pour prouver deux natures dans l'homme. Je sai que Platon a eu cette idée et qu'elle est très ingénieuse, mais il s'en faut bien qu'elle soit philosophique. Je croi le péché originel quand la religion me l'a révélé, mais je ne croi pas les androgines quand Platon a parlé; les misères de la vie, philosophiquement parlant, ne prouvent pas plus la chute de l'homme que les misères d'un cheval de fiacre ne prouvent que les chevaux étoient tous autrefois gros et gras et ne recevoient jamais de coups de fouet et que depuis qu'un d'eux s'avisait de manger trop d'avoine tous ses descendants furent condamnés à trainer des fiacres».

⁷⁴ Cfr. VOLTAIRE, *OCV*, t. 6B, *Lettres philosophiques, Sur les Pensées de Pascal, Remarque III*, pp. 257-259.

⁷⁵ J.-B. MOLINIER, *Réponse aux Lettres de M. de Voltaire*, cit., p. 71.

il primo termine che è visto come il motore di ogni azione umana e il secondo come strumento regolatore e moderatore delle azioni stesse. Molinier ritiene che una tale interpretazione, oltre a negare la validità della dottrina del peccato originale, sia del tutto contraddittoria, in quanto se da una parte l'integrità delle facoltà razionali è secondo lui compromessa in seguito al peccato di Adamo, dall'altra Voltaire ne fa dipendere le operazioni da agenti materiali esterni e contingenti (l'aria che respiriamo, gli alimenti di cui ci nutriamo), aprendo di fatto la strada ad una antropologia leggibile ancora una volta in chiave materialista. Non deve dunque stupire che Voltaire riconduca le contraddizioni dell'animo umano ad una matrice fisiologica: questa mossa spalanca però le porte, ripete Molinier, ad una — filosoficamente e socialmente — insostenibile licenziosità dei costumi che, lungi dall'essere sventata da un corretto uso della ragione, troverebbe proprio nel sistema filosofico propugnato da Voltaire la propria legittimazione. Ci sembra che le parole di Molinier suonino come un campanello d'allarme che se nel 1735 poteva apparire come l'allarmistica considerazione di un sussiegoso difensore della religione cristiana, nondimeno allo storico della filosofia si rivelano come la fondata preconizzazione di future filosofie materialistiche che, come nel caso di quella del marchese de Sade, convertiranno l'impianto teorico eretto soprattutto da Jean Meslier, La Mettrie e d'Holbach in un nichilistico appiattimento dell'agire umano alla sola sfera materiale⁷⁶.

In altri luoghi della sua confutazione le idee di Molinier non appaiono altrettanto illuminanti. A onor del vero bisogna riconoscere che, almeno nel caso della *Remarque V*, quella diretta contro il *pari*, le incomprensioni di Molinier sono da ricondurre meno ad un errore di incomprensione che ai rimaneggiamenti operati sul testo delle *Pensées* dagli editori di Port-Royal. L'*incipit* della confutazione di Molinier è, in questo senso, eloquente: «Il faut avoüer, Monsieur, que notre Philosophe est difficile à contenter; les preuves métaphisiques lui déplaisent, les familiares le dégoutent»⁷⁷. Il riferimento di Molinier alle *preuves métaphisiques*, del tutto naturale e spontaneo sotto la sua penna, lascia pochi dubbi sulla portata dei cambiamenti apportati sul testo pascaliano dai primi editori. Il resto del suo commento al frammento pascaliano sulla scommessa, come vedremo subito, offre una testimonianza di estremo interesse sulla svolta razionalizzante impressa da Port-Royal ad alcuni passaggi delle *Pensées*. L'intervento di Molinier può essere diviso in quattro parti. In una prima fase egli riporta le argomentazioni di Pascal a sostegno della necessità della scommessa: «[...] Pascal établit d'une manière sensible la nécessité d'admettre un Dieu par le danger évident de

⁷⁶ E tuttavia non può nemmeno essere ignorato l'apporto che la stessa filosofia di Descartes darà ad una certa corrente di pensiero materialista riconducibile proprio a La Mettrie, il quale, partendo dal meccanicismo cartesiano, convertirà il dualismo delle *res* in un monismo incentrato sulla sola *res extensa* che, a sua detta, era stato la grande intuizione (mascherata per ingannare i teologi) di Descartes (cfr. J.O. LA METTRIE, *L'homme machine. A study in the origins of an idea*, crit. ed. by A. Vartanian, Princeton University Press, Princeton 1960, pp. 191-192). Avremo modo di tornare su questo punto nei paragrafi dedicati a Boullier.

⁷⁷ J.-B. MOLINIER, *Réponse aux Lettres de M. de Voltaire*, cit., p. 72.

ne le pas croire: le doute en pareil cas, est égal à la négation, & cela est vrai pour les conséquences; c'est de quoi il s'agit»⁷⁸. A questo punto subentra l'argomento fondato sull'interesse: «L'intérêt qu'on a de croire une chose ne fait pas, je l'avouë, une démonstration de son existence; mais il en fait une d'y donner notre consentement lorsque l'alternative est aussi grave, sans quoi nous nous exposons follement aux funestes inconveniens attachés à l'incrédulité»⁷⁹. Stando a questo passo Molinier riconoscerebbe la validità dell'argomento di interesse di fronte allo stallo della ragione, che, almeno apparentemente, non saprebbe che via imboccare di fronte all'ipotesi dell'esistenza o della non esistenza di Dio. La terza parte del ragionamento di Molinier va però, come si sarà intuito, in un'altra direzione: «L'existence de Dieu est censée prouvée par d'autres argumens. Ici le dessein de M. Pascal est de détruire par le plus grand des intérêts, les obstacles que nos passions opposent à cette lumière universelle qui nous prêche le Créateur de l'univers»⁸⁰. L'analisi di Molinier non poteva non risentire delle modifiche filo-cartesiane apportate da Port-Royal, evidenti nel passo da lui commentato. Per questo motivo egli può affermare, del tutto naturalmente ma al tempo stesso contro i reali intenti di Pascal, che l'esistenza di Dio è *supposta dimostrata* (censée prouvée) da altre argomentazioni — di ordine metafisico, come tutto il brano lascia supporre. Molinier può pertanto concludere, in accordo col testo che verosimilmente aveva sottomano, che il progetto di Pascal era quello di eliminare, tramite la scelta a favore dell'esistenza di Dio, gli ostacoli che le nostre passioni interpongono tra noi e «le Créateur de l'univers». Infine, nell'ultima parte del brano Molinier difende l'argomento della predestinazione: «Ce que le Philosophe hazarde témérairement contre la prédestination, ne fait qu'augmenter la force de l'argument de M. Pascal. Ne dût-il y avoir qu'un homme de sauvé, il seroit encore raisonnable de tâcher d'être celui-là. Peignez à V... un Dieu favorable à ses passions, il vous promet d'y croire, on entend toute la force de cet engagement»⁸¹. Neanche la teoria della predestinazione degli eletti, invisa a Voltaire, riesce ad indebolire l'argomento portato da Pascal: d'altra parte, chiosa ironicamente Molinier, se si applicasse il ragionamento di Pascal ad un Dio accondiscendente verso le passioni di Voltaire, c'è da credere che quest'ultimo prometterebbe di crederci.

Proseguendo con l'analisi dell'opera ci si rende conto che gli sforzi messi in atto da Molinier per calarsi nelle categorie di pensiero pascaliane sono indubbi ma non sempre coronati da un esito felice. Quando ad esempio egli afferma che Pascal «a dépeint Dieu tel qu'il se peint lui-même; un Dieu de miséricorde & de justice»⁸², il vocabolario di Molinier rimane colpevolmente poco accurato, così che il lettore all'oscuro delle sue convinzioni religiose non riesce a comprendere se per Molinier la

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ *Ivi*, pp. 72-73.

⁸⁰ *Ivi*, p. 73.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² *Ivi*, p. 74.

misericordia e la giustizia di Dio sono da intendersi alla maniera dei gesuiti — nel senso che Dio, pur operando secondo giustizia, è misericordioso verso tutti gli uomini — o alla maniera giansenista — nel senso che Dio, la cui giustizia vorrebbe che gli uomini fossero abbandonati al peccato, è misericordioso perché decide di sottrarre alcuni eletti alla massa dei dannati⁸³. Ciò che per Molinier è fuor di dubbio è che la filosofia di Voltaire è estranea alle questioni della fede e vicina a posizioni materialistiche, e che nonostante questo l'autore delle *Lettres philosophiques* sente l'urgenza di dire la sua su materie che non gli competono, come nel caso delle *Remarques* sul popolo ebraico, della cui storia Voltaire trascurerebbe volutamente i tratti divini⁸⁴.

Molinier, in conclusione della sua opera, accusa nuovamente Voltaire di essere un «esprit libertin»⁸⁵, vale a dire un miscredente che, dietro le false adulazioni elargite nei confronti della religione cristiana, cerca di far emergere una filosofia di chiaro stampo materialista. Dall'analisi della *Remarque XXX*, in cui Voltaire discuteva le opinioni di Montaigne sul suicidio, emergerebbero secondo Molinier i lineamenti essenziali del filosofo *à la* Voltaire, «un monstre dans la société qui ne doit rien aux moeurs, aux bienféances, à la politique, & à la religion»⁸⁶.

La *Réponse aux Lettres de M. de Voltaire* di Jean-Baptiste Molinier non passò completamente inosservata e fu criticata sia sul *Journal de Trévoux*⁸⁷ che nella *Bibliothèque Française*⁸⁸ da una lettera attribuita a René de Bonneval. L'articolo del *Journal de Trévoux* non si sofferma molto sull'opera di Molinier. Di essa viene detto che, come spesso accade con opere di critica di questo tipo, si preoccupa più di screditare l'avversario ricorrendo alle armi dell'ironia e dell'astio che di contestare il contenuto dell'opera⁸⁹. Secondo il recensore, Molinier non si renderebbe nemmeno conto che la sua *Réponse* incorre negli stessi difetti da lui rimproverati all'opera di Voltaire, accusata di esprimersi attraverso «un style superficiel, cavalier & audacieux», e anzi di fare di peggio, vale a dire «d'affirmer beaucoup & de ne rien prouver, de toucher à tout sans rien approfondir»⁹⁰. Più interessanti appaiono le considerazioni riservate all'anti-Pascal. Viene subito evidenziata la «manière libre & aisée» con la quale Voltaire ha attaccato «les célèbres pensées de M. Pascal»⁹¹. Tutto lo sconcerto per l'impresa di Voltaire è condensato in queste righe: «C'est avoir du courage; mais à la guerre le courage ne suffit pas, & l'Heroïsme parfait demande peut-être encore plus de sagesse»⁹². Anche se l'autore dell'articolo

⁸³ Considerate le già accennate simpatie gianseniste di Molinier, si potrà non senza ragione propendere per quest'ultima lettura.

⁸⁴ J.-B. MOLINIER, *Réponse aux Lettres de M. de Voltaire*, cit., p. 75.

⁸⁵ *Ivi*, p. 77.

⁸⁶ *Ivi*, p.78.

⁸⁷ *Journal de Trévoux*, janvier 1735, pp. 95-96. L'analisi delle *Lettres philosophiques* continua alle pp. 96-11 e 315-337.

⁸⁸ *Bibliothèque Française*, t. XXII, 1ère partie, chez H. du Sauzet, Amsterdam 1736, pp. 38-52.

⁸⁹ *Journal de Trévoux*, janvier 1735, pp. 95.

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ *Ivi*, pp. 334-335.

⁹² *Ivi*, p. 335.

del *Journal de Trévoux*, rivista notoriamente filo-gesuita, non può condividere tutto ciò che Pascal ha scritto, nondimeno è obbligato a riconoscere la forza del «génie vaste & élevé de cet Auteur, & l'espece de magnificence qui regne dans cet Ouvrage»⁹³. Certo, l'opera incompiuta di Pascal è piena di difetti, manca di «un certains fonds de maturité, de vérité, de naïveté, qui auroit remplacé avec usure cet air guindé, & un peu enflé de paroles», e soprattutto fallisce completamente il proprio obiettivo, dal momento che parte dal presupposto — errato secondo l'autore dell'articolo — che la natura umana sia irrimediabilmente corrotta dal peccato⁹⁴; e nonostante questo Voltaire, non competente in teologia, ha posto l'uomo sul piano meramente naturale, dimenticandosi che «notre misère présente vient du péché, l'homme ayant été d'abord créé uniquement dans le bien»⁹⁵. Dunque, se l'autore delle *Lettres philosophiques* ha ben denunciato «le caractère général de M. Pascal, qui étoit un peu tourné à la mélancolie, & à cette espece de dévotion sévère & misanthrope», egli ha sbagliato ad attribuire a questa stessa misantropia il carattere cupo delle *pensées* da lui criticate, trascurando oltretutto il peso fondamentale del peccato originale nell'economia dell'esistenza umana, che Pascal ha avuto però il torto di esagerare⁹⁶.

Prendiamo ora in considerazione l'articolo presente nella *Bibliothèque Française*. Anche qui la *Réponse* di Molinier viene attaccata aspramente proprio in virtù della severità e dell'inclemenza miste a gelosia che Molinier avrebbe dimostrato nei confronti di Voltaire. Molinier, col suo attacco sfrontato e pieno di livore, ha completamente mancato il proprio scopo, e anzi semmai ha raggiunto quello opposto, perché «rien ne révolte davantage que ces écrits où le fiel semble avoir coulé de la plume; & qu'un zèle amer produit, & plus souvent encore une basse & honteuse jalousie»⁹⁷. Egli si è scagliato più contro l'autore delle *Lettres philosophiques* che contro il loro contenuto⁹⁸, arrivando ad attribuire l'*Epître à Uranie* a Voltaire — con l'autore dell'articolo che si schiera risolutamente contro questa ipotesi attribuendola (a torto) a Chaulieu, il vecchio mentore di Voltaire⁹⁹. Dell'anti-Pascal non viene data un'analisi: l'autore dell'articolo si limita in maniera anodina a sottolineare «que Mr. de Voltaire n'est pas de meilleur foi qu'un autre quand il se mêle de critiquer»¹⁰⁰.

Il severo giudizio espresso sulla *Réponse* di Molinier fin dalla sua pubblicazione è stato confermato anche in tempi recenti¹⁰¹ da critici che però, ci è sembrato, hanno analizzato in maniera troppo sbrigativa un'opera che, pur se tutt'altro che priva di difetti, ha nondimeno avuto l'innegabile

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ *Ibidem*.

⁹⁵ *Ivi*, p. 337.

⁹⁶ *Ibidem*.

⁹⁷ *Bibliothèque Française*, t. XXII (1736), cit., p. 39.

⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹ *Ivi*, p. 51.

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 52.

¹⁰¹ A. STRAUDO, *La fortune de Pascal en France au XVIII siècle*, cit., pp. 126-128.

merito di denunciare con tempestività le audacie filosofiche di Voltaire. Contro di esse, in particolare contro l'ipotesi della materia pensante e la fiducia apparentemente indiscriminata nei confronti della ragione umana decantata da Voltaire nel 1734, Molinier ha fatto valere le rassicuranti coordinate della filosofia cartesiana e le disincantate asprezze del pensiero giansenista, cristallizzando una lettura di Pascal spesso poco fedele alle *Pensées* e tuttavia esemplificativa di alcune linee di pensiero attraverso le quali si sarebbe declinata, in relazione all'Anti-Pascal, l'apologetica settecentesca.

3.3 Un cattolico zelante e patriottico: Pierre François Le Coq de Villeray de Rouër e la Réponse ou critique des Lettres philosophiques

Il 1735 è l'anno di pubblicazione anche della *Réponse ou Critique des Lettres philosophiques de Monsieur de V****¹⁰² dello storico Pierre François Le Coq de Villeray de Rouër¹⁰³, sul quale si sa molto poco. Nato a Rouen nel 1703, egli soggiornò a lungo in Germania e nelle Province Unite, occupandosi di politica. Tornato in patria compose un *Traité Historique & Politique de l'Empire d'Allemagne*, pubblicato nel 1748, in cui aveva riversato parte delle sue conoscenze di storia, diritto pubblico e politica¹⁰⁴. Morì a Caen nel 1778.

La *Critique* di Le Coq de Villeray, anch'essa di ispirazione giansenista¹⁰⁵, è un'opera ampia (duecentocinquanta pagine in dodicesimo) che, a differenza di quella di Molinier, si fa notare per una minore acredine nei confronti di Voltaire — anche se non mancano le stoccate velenose nei suoi confronti — e una maggiore organizzazione delle materie, suddivise in dodici lettere di simile lunghezza fatta salva quella diretta contro le *Remarques* di Voltaire, che da sola occupa circa metà dell'opera. La *Première Lettre* della *Critique*, cui è affidato il compito di riassumere succintamente il contenuto delle *Lettres philosophiques*, informa preliminarmente il lettore, con un tono meno effettistico rispetto a quello utilizzato da Molinier, che l'opera in questione di Voltaire si sta lentamente diffondendo in Francia nonostante l'azione repressiva messa in atto dai magistrati. Le Coq

¹⁰² P.F. LE COQ DE VILLERAY DE ROUËR, *Réponse ou critique des Lettres philosophiques de Monsieur de V*** par le R.P.D.P.B.*, chez Christophe Revis, Basle 1735.

¹⁰³ A nostra conoscenza l'unico contributo di una certa estensione interamente dedicato a Le Coq de Villeray è l'articolo di S. ALBERTAN-COPPOLA, *Un Normand contre Voltaire. Le Coq de Villeray, apologiste et historien rouennais*, «Etudes normandes», 1997, pp. 31-43. La stessa autrice dell'articolo riconosceva (*ivi*, p. 41) che «les biographies normandes ne nous apprennent rien d'autre sur Le Coq de Villeray que les dates de sa naissance et de sa mort et la liste de ses ouvrages».

¹⁰⁴ Cfr. J.-B.-R. ROBINET, *Dictionnaire universel des sciences morale, économique, politique et diplomatique, ou Bibliothèque de l'homme d'état et du citoyen*, 30 voll., chez les libraires associés, Londres 1777-1783, XXIII, pp. 14-15; P.J.E.V. GUILBERT, *Mémoires biographiques et littéraires*, 2 voll., chez F. Mari, Rouen 1812, t. I, pp. 214-216.

¹⁰⁵ Sappiamo che Le Coq aveva fatto rivedere e correggere la sua *Critique* all'abate giansenista Goujet. A riguardo cfr. G. DESNOIRESTERRES, *Voltaire et la Société française au XVIII^e siècle*, 8 voll., Didier et C^{ie} Paris 1867-1876, 2^e éd, t. II, p. 41, n. 1; *Lettres de l'Abbé Calude-Pierre Goujet: 1737-1745*, in *Correspondance littéraire du président Bouhier*, 4 voll., éd. H. Durantou, Université de Saint-Étienne, Saint Étienne 1976, vol. II, p. 48.

de Villeray, che è comunque riuscito ad entrare in possesso di una copia sfuggita alle perquisizioni¹⁰⁶, dimostra non solo di essere a conoscenza del fatto che inizialmente le *Lettres philosophiques* erano state composte in francese e solo successivamente tradotte in inglese per l'edizione pubblicata a Londra, ma anche di non essere all'oscuro delle manovre clandestine messe in atto da Voltaire con un libraio di Rouen (Jore) per dare alle stampe un'ulteriore versione delle *Lettres philosophiques*¹⁰⁷.

L'immagine di Voltaire restituitaci da Le Coq de Villeray non si discosta molto da quella delineata da Molinier: l'autore delle *Lettres philosophiques* è rappresentato come un poeta dallo stile impeccabile che «s'attache uniquement à tout attacher sans respecter plus le sacré que le profane, la vérité que le mensonge»¹⁰⁸, e che, visti i continui attacchi contro la religione e il governo francesi, ha ben meritato i provvedimenti legali cui in passato è stato sottoposto. Pur insistendo anche lui sulla superficialità con la quale Voltaire avrebbe trattato alcune materie, Le Coq de Villeray si dimostra meno sommario e perentorio di Molinier, arrivando a riconoscere che nelle lettere dedicate alla politica e al commercio inglesi Voltaire si esprime «assez exactement»¹⁰⁹ — salvo poi specificare che «son [di Voltaire] humeur caustique se montre à découvert dans quelques endroits»¹¹⁰. Non senza arguzia e una punta di malizia, Le Coq si sofferma a notare quella che lui giudica essere l'anomalia delle lettere di argomento scientifico nell'economia generale delle *Lettres philosophiques*, avanzando l'ipotesi che esse siano state composte (come di fatto furono) sotto la supervisione di qualcun altro più esperto in materia (Maupertuis¹¹¹): «je vous avoüray que je n'ai pas peu été surpris de voir parler votre Auteur avec la justesse que l'on remarque dans cette Lettre sur le sciences que ces deux grands hommes [Descartes e Newton] ont poussé si loin; & m'étant imaginé jusqu'à présent le Sr. De V. très-superficiel, non sans quelque fondement dont je ne suis pas même encore désabusé, je ne puis croire que quelqu'un plus versé que lui dans ces sortes de matières, ne lui ait prêté en cette occasion ce qu'il donne comme de lui»¹¹². Come si può notare, Le Coq de Villeray si dimostra un critico attento e a tratti molto perspicace: tutte doti che, al netto della sua mancanza di formazione filosofica, tra l'altro

¹⁰⁶ P.F. LE COQ DE VILLERAY DE ROUËR, *Réponse ou critique*, cit., pp. 1-2. In base alle citazioni di Le Coq sembra possibile affermare che la copia in suo possesso fosse l'edizione delle *Lettres philosophiques*, chez Lucas au Livre d'or, Amsterdam 1734 (una contraffazione dell'edizione di Rouen pubblicata da Jore).

¹⁰⁷ P.F. LE COQ DE VILLERAY DE ROUËR, *Réponse ou critique*, cit., p. 2. Quest'ultimo particolare ci tornerà utile in seguito in quanto è soprattutto questa informazione che ci ha permesso (se la nostra ricostruzione è corretta) di rettificare quella che secondo noi è una errata attribuzione dei curatori della *Voltaire Foundation* della *Correspondance de Voltaire*, i quali hanno riferito a Molinier un'opera anonima citata da Voltaire in due lettere del 1735 che secondo noi andrebbe invece attribuita, come vedremo, proprio a Le Coq.

¹⁰⁸ *Ivi*, p. 3.

¹⁰⁹ *Ivi*, p. 5.

¹¹⁰ *Ibidem*.

¹¹¹ Cfr. Best.D546 (verso il 15 dicembre 1732): «Souffrez donc monsieur que je soumette à votre jugement quelques lettres que j'ai écrites autrefois d'Angleterre et qu'on veut imprimer à Londres. Je les ai corrigées depuis peu, mais elles me paraissent avoir grand besoin d'être revues par des yeux comme les vôtres».

¹¹² P.F. LE COQ DE VILLERAY DE ROUËR, *Réponse ou critique*, cit., pp. 7-8.

da lui stesso mai negata, contribuiranno a fare della *Critique* un'opera degna di essere analizzata con accuratezza.

La breve panoramica offerta dalla *Première Lettre* giunge fino alla venticinquesima *Lettre philosophique* dedicata a Pascal. Lo sbigottimento di Le Coq de Villeray per l'iniziativa di Voltaire è perfettamente in linea con quello che abbiamo tentato di documentare fino ad ora: «Qui s'y seroit attendu, de voir un Poëte de Théâtre le Dénonciateur de M. Pascal! si ce Génie sublime qu'il plaît à V... de qualifier de *Misanthrope*, parce qu'il a fait son portrait dans plus d'un endroit de ses pensées, si ce grand homme qui a forcé Bayle lui-même à lui donner les plus grands éloges, vivoit encore, ne seroit-il pas bien étonné de se voir attaqué par un Auteur de cette trempe»¹¹³. La presunzione di Voltaire, che ha l'ardire di opporsi a Pascal contraddicendo gli elogi che quest'ultimo aveva ricevuto dai più disparati autori fino a quel momento, spinge Le Coq de Villeray a «faire voir le ridicule» delle riflessioni del suo avversario. Egli passa senza ulteriori indugi ad analizzare nel dettaglio le prime ventiquattro *Lettres* di Voltaire.

L'analisi di Le Coq de Villeray, come detto, è condotta con maggior precisione ed esaustività rispetto a quella di Molinier, e si fa notare in generale per un tono più sobrio che, pur non escludendo del tutto una certa superficialità argomentativa, rende sotto certi aspetti stimolante la lettura della sua opera. La confutazione vera e propria delle *Lettres philosophiques* inizia con la *Seconde Lettre servant de réponse aux quatre Lettres sur les Quakers*, che contiene *in nuce* tutte le accuse contro Voltaire che ritroveremo nel resto dell'opera e in particolare nella sezione dedicata all'anti-Pascal. Tutto il biasimo di Le Coq de Villeray ruota intorno ad un punto fondamentale: egli capisce che il vero obiettivo prefissatosi da Voltaire nel comporre una lettera sui Quaccheri, a metà strada tra l'apologia e la ricostruzione storica, è quello di scagliarsi indirettamente contro il suo vero avversario, il cattolicesimo francese¹¹⁴: lungi dall'essere un resoconto neutrale, l'esposizione di Voltaire si configurerebbe dunque come una precisa quanto velenosa presa di posizione contro gli usi e i costumi della Francia. La critica di Voltaire, afferma Le Coq de Villeray, è sottile perché mai esplicita, sempre mediata «au travers des voiles de son Quaker sous lesquels il cherche envain à se cacher»¹¹⁵. L'elogio che Voltaire fa di una comunità, quella quacchera, che rifiuta le sovrastrutture ecclesiastiche e sociali, è nocivo per qualsiasi tipo di società, e oltretutto, secondo Le Coq, condotto in maniera inconcludente e superficiale. Anche l'autore della *Critique*, come già Molinier, denuncia i reali intenti di Voltaire, qui ritratto come un poeta dedito ai piaceri del mondo e alla composizione di versi, rinnegatore della formazione religiosa ricevuta presso i gesuiti e propugnatore del deismo¹¹⁶.

¹¹³ *Ivi*, p. 11.

¹¹⁴ *Ivi*, p. 17.

¹¹⁵ *Ivi*, p. 18.

¹¹⁶ *Ivi*, p. 16.

A partire dalla *Troisième Lettre*, dedicata alla religione inglese, comincia ad emergere con forza un altro dei tratti distintivi dell'opera di Le Coq, vale a dire il suo spiccato patriottismo, tanto più esibito quanto più il confronto istituito da Voltaire tra Francia e Inghilterra sarà sbilanciato a favore di quest'ultima. Ecco dunque che gli attacchi di Voltaire contro la corruzione del clero francese vengono stizzosamente rispediti al mittente da Le Coq, il quale, da parte sua, si abbandona ad un elogio sperticato e fin troppo altisonante dei costumi ecclesiastici francesi¹¹⁷. Proseguendo la lettura ci si rende conto che Le Coq fa sempre più fatica a trattenere gli attacchi *ad personam* contro Voltaire, apostrofato come «Juge ignorant» e «insensé» per aver decantato «les mauvaises moeurs & l'irrégularité de cet Ordre respectable»¹¹⁸, vale a dire, ancora una volta, del clero francese. Le Coq de Villeray lamenta la saccenteria di Voltaire, questo «Philosophe de nouvelle édition»¹¹⁹ che tratta tutti dall'alto in basso. Certo, non tutto quello che Voltaire ha scritto nella sua opera merita di essere rifiutato, come lo stesso de Villeray, come abbiamo già accennato, sembra disposto ad ammettere nella *Quatrième Lettre*, dedicata al parlamento, al governo e al commercio inglesi: «Je finis M. le peu de réflexions que ces trois Lettres m'ont suggerées. La modérition [*sic*] de M. de V.... ne m'a pas donné plus de prise sur lui, c'est une preuve que je ne suis point son ennemi déclaré, car j'aimerois mieux faire son éloge que d'être forcé de rélever ses égaremens, & je vous proteste que j'en serois resté où je suis, si la suite de son ouvrage dans lequel il s'est encore bien plus écarté ne me forçoit à vous en parler, indépendamment de l'envie que j'ai de satisfaire votre curiosité sur l'ouvrage entier»¹²⁰. La tregua però dura poco. La *Cinquième Lettre* si riassume sul tono ironico e sprezzante impiegato fino a quel momento, ben condensato nell'ossimoro che la apre: in riferimento alla undicesima lettera dedicata all'inoculazione del vaiolo, Le Coq parla infatti di «sérieux badin» e poco sotto di 'Fable'¹²¹. In questa occasione gli attacchi che egli rivolge a Voltaire, accusato di aver composto la lettera sull'inoculazione del vaiolo per fare la corte alle dame francesi informandole sul modo di prevenire questa malattia deturpante, fanno risaltare la pochezza argomentativa cui accennavamo in apertura di paragrafo¹²². La spregiudicatezza di Voltaire, continua Le Coq de Villeray, si traduce in un rifiuto, o almeno in una messa in dubbio, di tutto ciò che, almeno in Francia, continua ad essere accettato in accordo con la tradizione: più nello specifico, il riferimento di Voltaire all'usanza dei cinesi di somministrarsi il vaiolo a scopo curativo non incontra le simpatie di Le Coq, che non vede perché sarebbe meglio fidarsi delle fonti di Voltaire piuttosto che del buon senso e di

¹¹⁷ *Ivi*, pp. 27-28.

¹¹⁸ *Ivi*, pp. 29-30.

¹¹⁹ *Ivi*, p. 31.

¹²⁰ *Ivi*, p. 43.

¹²¹ *Ivi*, p. 44.

¹²² *Ivi*, p. 46.

ciò che comunemente viene accettato¹²³. Le Coq de Villeray si rifiuta di seguire Voltaire su sentieri ancora poco battuti, essendo egli convinto che le informazioni che l'autore delle *Lettres philosophiques* utilizza nella sua opera siano tutt'altro che fidate e anzi assolutamente superficiali, come ben dimostrerebbe l'elogio che Voltaire fa di Francis Bacon, secondo le Coq de Villeray nient'altro che un estratto delle notizie biografiche poste in apertura delle opere di questo filosofo¹²⁴.

Sicuramente più interessanti e meno scontate le riflessioni contenute nella *Sixième Lettre*, dedicata alla *Lettre sur Locke*. Secondo l'autore della *Critique*, Voltaire sarebbe stato anche scusabile se avesse proseguito la sua opera sul tono «frivole» impiegato fino a quel momento: e tuttavia, di fronte «aux impietés & aux blasphêmes dont ces Lettres fourmillent on ne peut plus s'y méprendre»¹²⁵. La confutazione messa in atto da Le Coq de Villeray, soprattutto quella relativa alla materia pensante, è, seppur meno incisiva, sicuramente meglio documentata rispetto a quella di Molinier, dal momento che Le Coq si premura di sconfessare l'interpretazione voltairiana di Locke citando passi specifici dell'edizione de l'*Abregé* dell'*Essay concerning human understanding* composta da John Wynne¹²⁶. Secondo Le Coq de Villeray Voltaire ha deliberatamente e malamente travisato la filosofia di Locke, da lui conosciuta solo per sommi capi, spingendosi a fare del filosofo inglese, in buona sostanza, un suo portavoce¹²⁷. Più nello specifico Voltaire avrebbe fatto leva sui passi più ambigui dell'*Essay concerning human understanding*, in particolare quelli in cui era vagliata la tesi della materia pensante, trascurandone altri in cui la distinzione tra materia e pensiero veniva invece nettamente affermata¹²⁸. A ricevere gli elogi di Le Coq è invece «l'illustre *Descartes*», il filosofo che, a sua detta, ha meglio di tutti definito la natura dell'anima e garantito la netta (e vantaggiosa per la religione) separazione tra uomini e animali¹²⁹. Da questa affermazione l'autore non trae ulteriori spunti di riflessione, e appare abbastanza chiaro che la contrapposizione proposta da Le Coq tra Descartes e Locke non poggia su un serrato confronto critico volto ad esaltare, come nel caso di Molinier e come avverrà in Boullier, i meriti filosofici di Descartes, quanto piuttosto a denunciare i cattivi ragionamenti di Voltaire. È d'altra parte lo stesso Le Coq de Villeray a segnalare l'inadeguatezza della propria formazione filosofica, e ad affermare che le sue sono obiezioni che chiunque dotato di buon senso avrebbe sollevato¹³⁰. Questo approccio umile viene ribadito anche in apertura della *Septième Lettre*, dedicata alla confutazione delle lettere dal contenuto più marcatamente filosofico-scientifico.

¹²³ *Ivi*, p. 47.

¹²⁴ *Ivi*, pp. 47-48.

¹²⁵ *Ivi*, p. 53.

¹²⁶ Cfr. G. BONNO, *La culture et la civilisation britanniques devant l'opinion française de la paix d'Utrecht aux Lettres philosophiques*, cit., p. 94.

¹²⁷ P.F. LE COQ DE VILLERAY DE ROUËR, *Réponse ou critique*, cit., pp. 54-56.

¹²⁸ *Ivi*, pp. 56-59.

¹²⁹ *Ivi*, pp. 57-61.

¹³⁰ *Ivi*, p. 62.

Le Coq ha qui modo di prendere ancora una volta posizione a favore di Descartes, considerato insieme a Keplero il vero ‘maestro’ di Newton, il quale, secondo Le Coq, «leur devoit donc en quelque sorte la perfection même où l’on prétend qu’il est arrivé»¹³¹. Le Coq de Villeray si dimostra scettico sia nei confronti dei materiali impiegati da Voltaire per comporre la parte scientifica delle *Lettres philosophiques* — evidentemente fornitigli da qualcuno più esperto di lui —, sia nei confronti del sistema dell’attrazione newtoniana, che secondo lui presenta più incognite rispetto a quello dei turbini cartesiani e che Voltaire elogerebbe solo per dimostrare la presunta superiorità di Newton su Descartes¹³². Ma questo è proprio ciò che Le Coq de Villeray contesta, continuando però a far leva più che altro su un sentimento patriottico ben rintracciabile in espressioni come «nos Philosophes François» e «notre Descartes»¹³³.

La difesa della cultura francese prosegue nella *Huitième Lettre*, tornando però ad assumere anche questa volta tratti quasi caricaturali. Di fronte agli elogi di Voltaire a Shakespeare, Le Coq de Villeray si sente in dovere di citare due autori teatrali francesi che a suo avviso non avrebbero sfigurato di fronte al Bardo inglese, e fa i nomi di Étienne Jodelle e Jacques Grèvin, affermando di quest’ultimo che se la morte non avesse messo termine prematuramente ai suoi giorni non avrebbe avuto nulla da invidiare a Shakespeare¹³⁴. Ciò che più indispette Le Coq è proprio il fatto che Voltaire, a suo avviso, non riesca a tessere le lodi del mondo inglese senza svilire la Francia e i francesi. Questo passo tratto dalla *Neuvième Lettre* sembra confermarlo: «S’il vouloit louer l’Angleterre, étoit-il nécessaire qu’il cherchât à fonder ses éloges sur les mépris qu’il prétend que mérite notre Nation? Ne croiroit-il pas que la première n’est estimable que par comparaison, & qu’elle ne peut paroître grande qu’en la mettant à côté d’un Nain. Pourquoi l’équité ne lui dictoit-elle point de rendre à chacun ce qui lui convient? D’estimer l’Angleterre par ce qu’elle a d’estimable, & de ne point abaisser la France, qui en fait de science & de beaux arts attire même les yeux des plus éclairés de l’Angleterre»¹³⁵. Come noto, tra gli scopi che Voltaire si era prefissato scrivendo le *Lettres philosophiques* vi era anche quello di istituire un confronto, a tratti impietoso, tra l’Inghilterra e la Francia, con l’obiettivo di denunciare le tenebre (moralì, culturali, religiose) che ancora attanagliavano la società francese dell’*Ancien Régime*. Questa operazione però prevedeva, secondo una tendenza ben nota alla critica, che la realtà sociale, economica e filosofica degli Inglesi venisse presentata sotto la migliore luce possibile, con buona pace dei conservatori francesi. Le Coq cade in questa trappola: le riflessioni di Voltaire

¹³¹ *Ivi*, p. 65.

¹³² *Ivi*, pp. 68-75.

¹³³ *Ivi*, rispettivamente p. 72 e p. 75.

¹³⁴ *Ivi*, p. 79. Poco più avanti (p. 82), quando Voltaire riporta in traduzione alcuni versi dal più famoso monologo di Amleto, l’unico elogio che Le Coq riesce a farne è racchiuso in questa frase: «Il y a de la pensée il est vray».

¹³⁵ *Ivi*, p. 89.

esasperano il suo tono patriottico, che difatti esplode, nonostante la sua precedente professione di neutralità, nella *Onzième Lettre*:

Non, Monsieur, l'Angleterre ne l'emportera point sur nous; détaché de tout esprit de prévention en faveur de ma Patrie, je sçaurai rendre justice aux grands Hommes qu'elle a produit, sans diminuer rien de ce qui est dû à nos Voisins: le mérite est de tout Pays, & l'on doit lui rendre hommage par tout où il se trouve & sans prévention. L'Angleterre a fourni de grands Hommes, qui en doute? L'Allemagne, lui cede-t'elle? L'Italie est-elle moins féconde? Je veux que quelques unes de ces sçavantes Nations nous aient servi de modele, j'y consens: mais que M. de V..... avoüe avec moi que si nous n'avons pas surpassé nos Maîtres, au moins que nous sçavons les éгалer, & c'est être bien modeste¹³⁶.

Con questa requisitoria termina l'analisi critica delle prime ventiquattro *Lettres philosophiques*. Tuttavia, non siamo giunti nemmeno a metà della *Critique*. Tutto il resto dell'opera, fatta eccezione per un breve *post scriptum* conclusivo, è dedicato alla confutazione della venticinquesima lettera contenente le cinquantasette *Remarques sur les Pensées de Pascal*. A differenza di Molinier, Le Coq de Villeray si sofferma su ciascuna *Remarque*, citando sia il testo delle *Pensées* che la risposta di Voltaire, cui fa seguire le proprie riflessioni. Ora, se da una parte questo metodo ha il merito di offrire al lettore un esame accurato delle considerazioni di Le Coq senza sospettare nessun tipo di alterazione testuale, dall'altra obbliga l'autore ad esprimersi anche quando, con tutta evidenza, è a corto di argomentazioni. Un'impostazione del genere rende inoltre difficoltosa l'analisi del pensiero di Le Coq, ed è per questo che ci limiteremo a metterne in luce gli aspetti a nostro avviso salienti e peculiari.

L'*incipit* della *Douzième Lettre* è perfettamente in linea con il tenore della *Critique* riscontrato fino a quel momento:

Qui se seroit, [...] imaginé, Monsieur, qu'après plus de soixante ans, il se seroit élevé un homme assez téméraire pour oser être l'Antagoniste & le Censeur de M. Pascal? Auriez-vous jamais soupçonné, sur tout, que ce fut un Auteur de Théâtre, un M. de V....? je me trompe, il ne pouvoit se trouver qu'un homme tel que lui qui osât faire une pareille entreprise; tout ce que vous avez vû jusq'à present de ses excès, vous a dû convaincre qu'il étoit homme à tout entreprendre: le caractere & le génie de cet Auteur que j'ai été forcé de mettre dans son jour dans plus d'un endroit de mes Lettres ne vous permettent plus d'en douter¹³⁷.

Anticipiamo subito che la critica all'anti-Pascal di Le Coq non abbonda di contenuti rilevanti, ma, come vedremo, questo non le impedirà di esercitare una certa influenza su Voltaire. In generale

¹³⁶ *Ivi*, pp. 108-109.

¹³⁷ *Ivi*, p. 110.

sembra possibile affermare che Le Coq riduca il confronto tra Pascal e Voltaire ad una rivalità tra l'«illustre Pascal» e uno sprovveduto autore «fertile en démentis». Le Coq spesso si rifiuta addirittura di rispondere nel merito a Voltaire, le cui presunte conoscenze, come nel caso delle *Remarques* sugli ebrei, semplicemente non varrebbero nulla al confronto di quella di Pascal¹³⁸. Come se non bastasse, continua Le Coq, Voltaire metterebbe più volte in atto una strategia confutatoria volutamente invalidante estrapolando le *pensées* dal loro contesto, con l'unico scopo, evidentemente, di confutarle deturpandone il senso¹³⁹. Contro un Voltaire giudicato superficiale e approssimativo si staglia l'immagine quasi stereotipata del Pascal di Le Coq¹⁴⁰: un Pascal saggio e umile che, se avesse potuto, avrebbe addirittura istruito e redarguito con dolcezza Voltaire¹⁴¹! Ma procediamo con maggiore ordine.

Già dalla prima *Remarque* Le Coq de Villeray mette in atto un'azione di 'normalizzazione' del contenuto teologico e antropologico delle *Pensées*, che se da un lato ha l'evidente scopo di mostrare come Voltaire fallisca nel tentativo di convenire con la linearità del discorso pascaliano, dall'altra risente evidentemente dei mutamenti operati sul testo pascaliano dal comitato editoriale di Port-Royal. Ecco come si esprime Le Coq de Villeray:

[...] si M. de Voltaire avoit suivi jusqu'au bout la pensée de ce grand homme & qu'il l'eut pesée avec la simple lumière de la raison, il auroit été forcé d'avoüer que c'est son raisonnement qui est faux; car Mr. Pascal n'a point prétendu ici faire briller son esprit, il a prétendu seulement nous faciliter les moyens de mettre en pratique la véritable Religion, nous enseigner à n'aimer & n'adorer que le principe & la fin de tout, & bien loin de vouloir *reduire le Christianisme à la Métaphisique*, il nous démontre le Christianisme même par une Métaphisique aussi sage que profonde¹⁴².

L'affermazione di Le Coq de Villeray secondo la quale Pascal voleva dimostrare la verità del cristianesimo per mezzo della metafisica, trascura il fondamentale contributo del cristocentrismo e la dialettica Cristo-Adamo nell'economia delle *Pensées*, vale a dire la dicotomia, già paolino-agostiniana, tra peccato e grazia, sulla quale come noto si fondava per Pascal l'essenza stessa del cristianesimo. È però probabile che ciò possa dipendere, come abbiamo già detto, dalle scelte editoriali di Port-Royal: il frammento criticato da Voltaire si trovava infatti, nelle edizioni disponibili all'epoca, nel capitolo III intitolato *Véritable Religion prouvée par les contrarietéz qui sont dans l'homme, & par le péché originel*, nel quale, come accennato fin dal titolo, la verità del cristianesimo

¹³⁸ *Ivi*, p. 142.

¹³⁹ *Ivi*, p. 118, p. 150, p. 184, p. 217.

¹⁴⁰ Cfr. A. STRAUDE, *La fortune de Pascal en France au XVIII siècle*, cit., p. 125: «Dans ce contexte, le nom de Pascal devient le prétexte d'un hymne aux vertus de la religion chrétienne».

¹⁴¹ P.F. LE COQ DE VILLERAY DE ROUËR, *Réponse ou critique*, cit., p. 123.

¹⁴² *Ivi*, p. 116.

era provata mediante il riferimento alle contrarietà rinvenibili nell'uomo, non dipendenti, come affermato da Voltaire, dalla complessità della struttura umana ma dallo squilibrio (appunto) metafisico dell'uomo¹⁴³. Anche la seconda *Remarque* di Voltaire attinge dal terzo capitolo delle *Pensées*. Le Coq ha qui modo di sottolineare l'inutilità della filosofia intesa come disciplina che, risolvendosi in un «simple raisonnement qui ne conduit à rien, qui ne rémédie à rien»¹⁴⁴, non è in grado di offrire all'uomo le risposte di cui ha bisogno, anticipando di fatto una considerazione che, in tutt'altro contesto, sarà fatta valere nella seconda metà del Settecento da altri oppositori dell'Anti-Pascal, i quali insisteranno sulla necessità di coniugare ragione e fede.

Nella critica alla *Remarque IV Le Coq* si avvicina al pensiero di Pascal riconoscendo che l'uomo è un essere contraddittorio, che nel giro di pochi minuti può cambiare il proprio umore passando da uno stato di gioia a uno di abbattimento morale, spesso ignorandone il motivo. La risposta di Voltaire, il quale si richiamava alla complessità dell'organizzazione del corpo umano, ovviamente non soddisfa Le Coq per le evidenti sfumature materialiste che comportava. La teoria delle due nature, cui però Le Coq fa riferimento solo indirettamente, appare anche all'autore della *Critique* come quella più adatta a sbrogliare l'enigma che è l'uomo: un essere, continua Le Coq, le cui contraddizioni non gli consentono di rimanere fermo nel proprio volere e nelle proprie scelte ma lo obbligano ad essere sempre sbilanciato in se stesso¹⁴⁵. Le Coq de Villeray nota come, a ben vedere, Pascal e Voltaire arrivino entrambi alla stessa conclusione, ad affermare cioè che l'uomo è un essere inconcepibile: il primo però lo farebbe ricorrendo alla religione, il secondo mettendo in atto tutta una serie di «ridicules comparaisons» che hanno l'evidente intento di naturalizzare completamente l'essere umano senza tuttavia riuscire a rendere ragione del suo mistero¹⁴⁶.

Con la *Remarque V*, dedicata al *pari*, tornano le difficoltà già incontrate con Molinier. Per l'interpretazione di questo frammento pascaliano Le Coq de Villeray, seguito in questo da Boullier sei anni dopo, si richiama esplicitamente all'*Avis* che apre il settimo capitolo e che era stato inserito dagli editori delle *Pensées*. Le Coq ribadisce più volte, anche mediante il ricorso a passi evidenziati in corsivo, che qui Pascal starebbe parlando secondo il punto di vista di coloro che rimangono sospesi tra la fede e l'incredulità. Fin qui nulla di strano. Proseguendo però con la lettura del passo emergono alcune ambiguità nel suo linguaggio che rispecchiano, come sappiamo, quelle dei primi editori: «[...] il [Pascal] ne leur parle [agli indecisi] que selon leurs principes & suivant les feu les lumières [sic] de la raison, & de là convenant avec eux qu'il y a un infini dont ils ignorent la nature, il leur apprend comment ils doivent raisonner sur l'existence de Dieu par *leurs propres principes* & les force de

¹⁴³ B. PASCAL, *Pensées*, Desprez 1678, pp. 33-48.

¹⁴⁴ P.F. LE COQ DE VILLERAY DE ROUËR, *Réponse ou critique*, cit., p. 119.

¹⁴⁵ *Ivi*, p. 127.

¹⁴⁶ *Ivi*, pp. 127-128.

convenir qu'il est certain que Dieu est, ou qu'il n'est pas: dans cette incertitude il suppose qu'il faut parier de toute nécessité, & delà il conclut que *ne point parier que Dieu est, c'est parier qu'il n'est pas*¹⁴⁷. Seguendo il testo che aveva sottomano e in particolare le ambigue e fuorvianti indicazioni presenti dell'*Avis* introduttivo, Le Coq sottolinea come Pascal stia parlando adeguandosi al grado di *lumières* del suo interlocutore, lasciando ipotizzare, ancora una volta in accordo con gli intenti di Port-Royal, che un maggiore grado di certezza (metafisica) sarebbe stato possibile ipotizzando una migliore disposizione dell'interlocutore stesso.

Contro la *Remarque* VI anche Le Coq (come in seguito Boullier) ha gioco facile contro Voltaire, il quale aveva contrapposto alle angosce esistenziali che secondo Pascal attanagliano l'uomo le piacevoli riflessioni di un suo amico sui piaceri della vita cittadina. Le Coq afferma che l'immagine pascaliana dell'uomo risvegliatosi su un'isola deserta, una metafora della condizione dell'uomo nel mondo, è «effrayante» e piena di «horreur», ma non per questo meno vera: anche per lui l'uomo può sentirsi solo anche quando si trova immerso in una folla di persone in una bella città come Londra o Parigi, e questo perché egli è privo di un punto di riferimento fisso e stabile che non può non coincidere con Dio¹⁴⁸. E tuttavia il lettore non fa fatica ad accorgersi che l'interpretazione che Le Coq dà di Pascal è spesso una sovrapposizione di stilemi teologico-moralizzanti estranei all'autore delle *Pensées*. Ecco dunque che nella risposta alla *Remarque* XXIV la dialettica *divertissement/repos* perde il suo carattere di condizione esistenziale per assumere i tratti di una condanna moraleggiante nei confronti dell'uomo che «se plonge de plus en plus dans ce repos mortel qui le conduit insensiblement à l'impenitence & par un suite nécessaire à la réprobation éternelle»¹⁴⁹. Trascurando la portata del *divertissement* come espressione del contrasto interno all'uomo fra le sue due nature, Le Coq preferisce riflettere sulla lodabilità dell'atteggiamento del cristiano che, come il Giobbe biblico, riesce a sopportare le disgrazie dell'esistenza invece di abbandonarsi ai «vains amusemens dont M. Pascal fait une description si vive»¹⁵⁰. La vita non condotta secondo i precetti del cristianesimo si trasforma per l'autore della *Critique* in una «léthargie mortelle» che, lungi dall'essere lo strumento della nostra felicità, si rivela in realtà quello della nostra perdizione¹⁵¹. Sotto la sua penna il cristianesimo sembra assumere (avvicinandosi in questo a Voltaire) i tratti di un insegnamento morale che, unito ad un atteggiamento farisaico di devozione e sottomissione alla legge di Dio¹⁵², consente all'uomo di raggiungere la felicità.

¹⁴⁷ *Ivi*, p. 132.

¹⁴⁸ *Ivi*, pp. 137-138.

¹⁴⁹ *Ivi*, p. 181.

¹⁵⁰ *Ivi*, pp. 186-187.

¹⁵¹ *Ibidem*.

¹⁵² *Ivi*, p. 183, p. 202, p. 206.

La debolezza delle argomentazioni di Le Coq sembra emergere con chiarezza anche nella sua opposizione alla critica vetero e neotestamentaria di Voltaire. Egli infatti non restituisce nella sua complessità lo strutturato impianto allegorico-figurativo sotteso alla teologia delle *Pensées* e, parimenti, si dimostra molto lontano dall'approccio storicista di Voltaire. La difesa delle opinioni pascaliane sul popolo ebraico avviene o in maniera sbrigativa, affermando che non vale nemmeno la pena di perdere tempo con le ricostruzioni storiche di Voltaire¹⁵³, o mediante il ricorso ad un tipo di argomentazione che lascia pensare che Le Coq de Villeray ignorasse (nel duplice senso che questo termine ammette) le principali critiche di matrice libertino erudite rivolte contro i testi sacri e che, seppur diffuse quasi esclusivamente in forma clandestina, nondimeno, come diversi studi hanno dimostrato¹⁵⁴, avevano avuto una larga diffusione in Francia già alla fine del XVII secolo, arrivando a costituire in certi casi, come abbiamo visto, l'*humus* culturale da cui germogliò l'anti-Pascal di Voltaire. La risposta di Le Coq de Villeray alla *Remarque XII*, ad esempio, che contestava il duplice significato delle profezie, è espressa con un linguaggio quasi ingenuo nella sua semplicità, e difatti oppone solo una blanda resistenza alla critica di Voltaire: «Cet Auteur [Voltaire] devoit-il ignorer que les Prophètes qui estoient parmi eux ont presque tous annoncé la venuë de notre divin Rédempteur, les miracles que cet Homme-Dieu a opéré pendant qu'il a vûs à sa mort, la Nature bouleversée, sa glorieuse Resurrection, tout cela n'estoit-il pas plus que suffisant pour les persuader, supposé que *le sens caché des Propheties eut pu les induire en erreur*; il faut être V... pour s'y laisser tromper & non pas le religieux Pascal»¹⁵⁵.

Bisognerebbe dunque domandarsi se non avesse ragione Arnoux Straudo nell'affermare che la critica di Le Coq «ne rétablit pas Pascal dans ses droits de rigueur ou de profondeur et laisse intactes les remarques voltairiennes»¹⁵⁶. Ci sembra che in parte ciò sia vero: questa debolezza strutturale della *Critique* è dovuta principalmente alla mancanza di dimestichezza di Le Coq con questioni di filosofia e teologia. Almeno due riflessioni si impongono però a parziale smussatura del giudizio di Straudo. Innanzitutto, non bisogna commettere l'errore di sovrapporre la nostra odierna conoscenza di Pascal e delle *Pensées* a quella che potevano averne a poco più di sessant'anni dalla loro pubblicazione i difensori del cristianesimo scesi in lizza contro Voltaire. Il testo delle *Pensées* che essi avevano sottomano era, secondo le modalità che abbiamo lungamente tentato di ricordare al lettore, quello ampiamente manipolato dai primi editori di Port-Royal e da loro coniugato secondo stilemi il più

¹⁵³ *Ivi*, p. 139, p. 142.

¹⁵⁴ Su questo argomento cfr. almeno G. LANSON, *Sur l'Histoire de l'esprit philosophique en France avant 1750*, «RHLF», n. 1 (1992), pp. 1-29; I.O. WADE, *The Clandestine Organization and Diffusion of Philosophic Ideas in France from 1700 to 1750*, Princeton University Press, Princeton 1938; J.S. SPINK, *French Free Thought from Gassendi to Voltaire*, The Athlone Press, London 1960; AA.VV., *Le Matérialisme du XVIIIe siècle et la littérature clandestine: actes de la Table Ronde des 6 et 7 juin 1980*, dirigé par O. Bloch, Vrin, Paris 1982.

¹⁵⁵ P.F. LE COQ DE VILLERAY DE ROUËR, *Réponse ou critique*, cit., p. 155.

¹⁵⁶ A. STRAUDO, *La fortune de Pascal en France au XVIIIe siècle*, cit., p. 126.

possibile aderenti al cattolicesimo, e che di conseguenza lasciava intravedere solo in parte la profondità del pensiero pascaliano. La seconda obiezione ce la suggerisce Alain Tichoux, il quale, constatando anche lui l'azione di piegamento sull'ortodossia del testo pascaliano messa in atto da Le Coq, ha scritto: «Ceci est assez typique du sort que subissaient les *Pensées* à cette époque: trop génialement convaincantes pour qu'on puisse dédaigner d'y faire appel, elles gardaient cependant un relent d'hérésie qu'il fallait masquer par une "interprétation" appropriée»¹⁵⁷. Detto in altri termini, le *Pensées* di Pascal continuavano ad essere nel Settecento un testo 'scottante', che se da una parte stimolava la solerzia dei difensori del cristianesimo, dall'altra li costringeva ad una rimodulazione spesso macchinosa del discorso apologetico.

È chiaro che queste considerazioni non mirano a nascondere i difetti e i punti deboli della *Critique* di Le Coq de Villeray, che rimangono evidenti. A differenza di Molinier, che pure aveva composto un'opera contenutisticamente fragile ma a tratti riscattata da non irrilevanti considerazioni filosofiche, Le Coq de Villeray si dimostra un lettore sussiegoso e meticoloso ma poco incisivo, sprovvisto di un armamentario critico in grado di intaccare in profondità le *Remarques* di Voltaire e, al tempo stesso, di rendere giustizia alla complessità delle *Pensées* di Pascal. Egli pare più interessato a vendicare l'onore della Francia, pungolata da Voltaire nelle sue istituzioni e nei suoi migliori pensatori, piuttosto che a contestare adeguatamente le considerazioni dell'autore delle *Lettres philosophiques*. E tuttavia non va dimenticato che quest'opera di Le Coq de Villeray, a differenza di quella di Molinier, non mancò di esercitare una certa influenza su Voltaire. In base a quanto crediamo di aver dimostrato in un nostro articolo, cui ci permettiamo di rinviare nuovamente il lettore¹⁵⁸, Voltaire, a differenza di quanto affermato dai curatori dell'edizione delle *Oeuvres complètes de Voltaire* edita dalla *Voltaire Foundation*, lesse la *Critique* di Le Coq e, come dimostrato da Alain Tichoux — che pure è incappato nello stesso errore di attribuzione —, arrivò per questo a modificare alcune sue *Remarques*¹⁵⁹.

Tra il 1735, anno in cui videro la luce le critiche di Molinier e Le Coq de Villeray, e il 1741, anno della pubblicazione della *Défense de Pascal* di Boullier, non furono date alle stampe ulteriori critiche di spessore contro l'anti-Pascal di Voltaire. Un paio di accenni alla critica voltairiana di Pascal possono essere però ricordati in questa sede. Nel breve e anonimo componimento del 1736 intitolato *Brevet accordé par Momus à l'auteur de la lettre sur Lok, avec un nouveau trantran su ce sujet*, l'autore si divertiva così a canzonare Voltaire: «Traiter de la Philosophie / Et n'avoir pas le sens commun, / Vouloir parler Théologie / Sans en avoir principe aucun; / Traiter Pascal d'Atrabiliare / Et vouloir combattre son Plan, / C'est un trantran tran tran tran tran»¹⁶⁰. Nella più nota *Voltairomanie*

¹⁵⁷ A. TICHOUX, *Les Apologistes chrétiens et la Critique biblique de Voltaire*, cit., p. 83.

¹⁵⁸ S.P. CALISTI, *Tre critiche settecentesche all'«anti-Pascal» di Voltaire*, cit., pp. 127-128.

¹⁵⁹ A. TICHOUX, *Les Apologistes chrétiens et la Critique biblique de Voltaire*, cit., pp. 92-104.

¹⁶⁰ *Brevet accordé par Momus à l'auteur de la lettre sur Lok, avec un nouveau trantran su ce sujet*, [Slnd], [1736], p. 9. Questo breve componimento è stato recentemente pubblicato in VOLTAIRE, *OCV*, 6C, pp. 267-278.

invece, opera di uno dei più celebri rivali di Voltaire, Desfontaines, quest'ultimo, dopo aver ricoperto di insulti il suo avversario, non si era lasciato scappare l'occasione per apostrofarlo ironicamente «notre grand Théologien, qui à ôsé censurer *les Pensées de Pascal*»¹⁶¹: un commento che conferma, una volta di più, quanto significativa fosse l'impressione suscitata dalla prima grande polemica creata dalla penna di Voltaire.

3.4 Descartes o Locke? L'inizio della diatriba Boullier-Voltaire

Il y a bien des espèces d'ignorances; la pire de toutes est celle des critiques. Ils sont obligés, comme on sait, d'avoir doublement raison, comme gens qui affirment, et comme gens qui condamnent. Ils sont donc doublement coupables quand ils se trompent.

Voltaire, *Questions sur l'Encyclopedie*, «Ignorance»

[...] il est plus aisé de critiquer une Pensée, que de l'entendre.

D.-R. Boullier, *Défense de Pascal*

Les hommes d'une imagination forte, comme Pascal, parlent avec une autorité despotique; les ignorants et les faibles écoutent avec une admiration servile; les bon esprits examinent.

Voltaire, *Lettre à M. de 's-Gravesande*

Con l'olandese David-Renaud Boullier la critica alle *Remarques* voltairiane conoscerà una profondità e complessità argomentativa fino a quel momento sconosciute. In generale ci sembra possibile affermare che, nonostante i critici si siano occupati solo sporadicamente della figura di questo pastore protestante di Utrecht, ci si trovi in realtà di fronte ad un interlocutore polemico di Voltaire cui

¹⁶¹ P.-F.G. de DESFONTAINES, *La Voltairomanie avec Le Préservatif, et le Factum du Sr. Claude François Jore*, [S.e.] Londres 1739, p. 37. La prima edizione dell'opera è del 1738.

dovrebbe essere riservata, per i motivi che tenteremo di mettere in luce in questo paragrafo, una maggiore attenzione.

Ciò che preliminarmente e con tutta evidenza salta agli occhi di quanti decidano oggi di analizzare più nel dettaglio il pensiero di Boullier, è la penuria di contributi a lui dedicati. Ancora più eclatante sembra essere il fatto che, nonostante egli sia stato un fervente sostenitore della filosofia di Descartes — da lui difesa a spada tratta dalla crescente diffusione delle correnti di pensiero materialistiche e fatta valere contro di esse nelle vesti di apologeta del cristianesimo —, il suo nome non compaia all'interno di alcuni recenti e celebri studi dedicati alla storia e alla diffusione, anche in terra olandese, della filosofia cartesiana¹⁶². Per trovare un contributo di una certa consistenza su Boullier bisogna tornare indietro al 1948¹⁶³; oggi, occorre segnalare la presenza del suo nome all'interno del recente *Dictionnaire des anti-Lumières et des antiphilosophes*, con un'intera voce a lui dedicata¹⁶⁴. Nonostante questo, ci sembra che le opere di Boullier siano rimaste ancora poco valorizzate.

L'intento dei prossimi due paragrafi non sarà solo quello di ampliare rispetto al passato le nostre conoscenze su Boullier, ma anche quello di approfondire meglio le sue battaglie filosofiche — le quali ebbero spesso Voltaire come bersaglio polemico —, che fino ad oggi sono state prese in esame all'interno di studi poco numerosi e, ci è sembrato, non sempre attenti nel restituire la complessità di un pensiero in cui si sono amalgamate commistioni filosofiche eterogenee e sincretistiche, tipiche tra l'altro di un certo nuovo modo di declinarsi dell'apologetica settecentesca¹⁶⁵. Al tempo stesso, l'analisi di alcune opere filosoficamente rilevanti di Boullier e in particolare della sua *Défense de Pascal*, ci permetterà di indicare, nel percorso filosofico del cosiddetto Secolo de Lumi, la significativa presenza di riflessioni tanto importanti quanto indebitamente sottostimate che, come nel caso di quelle di Boullier, ebbero il merito di delineare una concezione della modernità assai diversa da quella che le *Lettres philosophiques*, non senza successo, contribuirono a veicolare. All'interno di questo generale quadro di riferimento tenteremo di far emergere tutto il peso filosofico della *Défense de Pascal*, mostrando come proprio l'apologia del pensiero pascaliano abbia offerto a Boullier gli strumenti per mostrare l'infondatezza della proposta filosofica contenuta nelle *Lettres philosophiques* e in particolare nell'anti-Pascal. L'interpretazione delle *Pensées* proposta da Boullier avverrà, come vedremo, tramite la fondamentale mediazione di Malebranche, un autore che compare spesso nelle

¹⁶² Cfr. T.M. SCHMALTZ, *Radical Cartesianism. The French Reception of Descartes*, Cambridge University Press, Cambridge 2002; ID, *Early Modern Cartesianisms. Dutch and French Constructions*, Oxford University Press, New York 2017.

¹⁶³ A.M. RADIER, *Un défenseur de Pascal au XVIII^e siècle, David Renaud Boullier (1699-1759)*, thèse pour le doctorat présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris, Paris 1948.

¹⁶⁴ AA.VV., *Dictionnaire des anti-Lumières et des antiphilosophes*, cit., pp. 249-254. Il nome di Boullier compariva già all'interno del *Dictionnaire européen des Lumières* alle voci *Anti-Lumières* e *Apologetique* (cfr. AA.VV., *Dictionnaire européen des Lumières*, sous la direction de Michel Delon, Puf, Paris 2007).

¹⁶⁵ Cfr. P. HAZARD, *La pensée européenne au XVIII^e siècle*, Paris, Boivin & C^{ie} 1946, 3 voll., vol. 1, p. 116.

sue opere per mezzo di riferimenti espliciti e, ancor di più, impliciti. La lettura delle *Pensées* proposta da Boullier sarà molto spesso debitrice proprio del razionalismo dell'autore della *Recherche de la vérité*, e favorita dagli interventi filo-cartesiani operati dal comitato editoriale di Port-Royal, in una fusione di cartesianesimo e agostinismo che, sempre sulla scia di Malebranche, caratterizzerà la reazione dell'apologetica nella seconda metà del Settecento.

Ciò che tenteremo di far emergere dalla disamina che proporremo è il fatto che con Boullier, al netto della sua diatriba con Voltaire, ci troviamo a che fare con un ostinato avversario degli oppositori della religione cristiana, in un secolo, il XVIII, che aveva visto, secondo il parere dello stesso Boullier, da una parte aumentare il numero degli *esprit forts* e degli increduli, e dall'altra diminuire i sostenitori della «vrai philosophie» di Descartes a favore della scienza newtoniana e delle sempre più fascinose seduzioni offerte dalle filosofie materialistiche. Come noto Voltaire, sollecitato dalle esperienze fatte in Inghilterra, aveva fin dall'epoca delle *Lettres philosophiques* relegato il cartesianesimo in una zona d'ombra per far spazio all'astro nascente della fisica newtoniana e della filosofia di Locke, rivendicando da una parte il fondamentale ruolo svolto da Descartes all'interno del progresso scientifico-filosofico, ma sottolineando altresì il divario qualitativo tra la visione del mondo del filosofo francese rispetto a quella di Newton¹⁶⁶. Nel *Catalogue des écrivains* contenuto nel *Siècle de Louis XIV*, il quadro dipinto da Voltaire si preciserà ulteriormente, nel senso che egli vi decreterà la morte del cartesianesimo a partire dal 1730¹⁶⁷. In realtà, come perfettamente messo in luce da Carlo Borghero, le cose non andarono proprio come le aveva ricostruite Voltaire¹⁶⁸. Dopo il 1730 il cartesianesimo poteva dirsi tutt'altro che morto, e questo non solo in virtù della metamorfosi che opererà nel suo stesso seno La Mettrie¹⁶⁹ — tra i principali apripista di una tendenza successivamente adottata, come noto, anche da altri filosofi materialisti¹⁷⁰ —, ma soprattutto e preliminarmente grazie alle pervicaci resistenze messe in atto con consapevolezza e competenza da autori, tra i quali deve essere finalmente annoverato anche Boullier, che consideravano la filosofia cartesiana la via maestra che, attraverso l'apologetica, propugnasse un'idea di modernità alternativa a quella sbandierata da Voltaire e dagli ammiratori di Locke. Ci sembra che tutto questo sia in linea con quanto affermato dallo stesso Borghero in un altro suo interessante studio:

¹⁶⁶ VOLTAIRE, *OCV*, t. 6B, *Lettres philosophiques, Quatorzième Lettre sur Descartes et Newton*, pp. 120-133; I.O. WADE, *The intellectual development of Voltaire*, cit., pp. 756-757.

¹⁶⁷ VOLTAIRE, *OCV*, t. 12 (II), *Catalogue des écrivains*, p. 95.

¹⁶⁸ Cfr. C. BORGHERO, *Voltaire e Descartes*, in *Interpretazioni, categorie, finzioni*, cit., pp. 155-205.

¹⁶⁹ *Ivi*, p. 199: «Ma il meccanicismo di Descartes poteva apparire anche come una forma raffinata di naturalismo, capace di rafforzare l'autonomia della natura. È questa la lettura che ne aveva dato La Mettrie».

¹⁷⁰ Cfr. A. MOTHU, G. MORI, *Philosophes sans Dieu. Textes athées clandestins du XVIII^e siècle*, Champion Classiques, Paris 2010; G. MORI, *L'ateismo dei moderni. Filosofia e negazione di Dio da Spinoza a d'Holbach*, Carocci, Roma 2016.

En effet, il est possible de peindre à travers un *anti-Locke* un tableau plus animé de la modernité, tel qu'il permet de récupérer une partie de la philosophie moderne pour un dessein explicitement apologétique. La philosophie moderne n'est pas en bloc explicitement antireligieuse. On peut distinguer en son sein une tradition philosophique conciliable avec la pensée chrétienne, à savoir celle qui est authentiquement moderne et qui est représentée par le cartésianisme qui aboutit à Malebranche, en le séparant des philosophies de Locke et de Newton, qui en revanche, alimentent le matérialisme et le pyrrhonisme et aboutissent à l'irreligion¹⁷¹.

Tra gli oppositori dell'Anti-Pascal, Boullier fu il primo a contrapporre a Voltaire una coerente visione dell'uomo e del mondo fondata sull'accordo tra ragione e fede, tra cartesianesimo e cristianesimo, anticipando di circa un decennio quella che diventerà una prassi dell'apologetica cristiana settecentesca. Pertanto ci sembra che considerare il cammino storico della modernità come semplice affrancamento dal religioso mediante gli strumenti offerti dalla ragione, significhi narrare la Storia della filosofia da un'unica e angusta prospettiva, ignorando la complessità di un panorama, quello francese settecentesco, di gran lunga più ampio, nel quale trovò spazio un'idea alternativa di modernità in cui cristianesimo e ragione non si escludevano a vicenda, ma anzi cooperavano profittevolmente.

L'importanza di Boullier nell'economia del presente studio risiede anche nel fatto che molte delle sue opere trovarono la loro principale fonte di ispirazione polemica in alcuni tra gli scritti più rappresentativi del Settecento, dalle *Lettres philosophiques* del «poète» Voltaire alle *Pensées philosophiques* di Diderot, passando per l'*Histoire naturelle de l'âme* di La Mettrie al *Discours préliminaire de l'Encyclopédie* di d'Alembert, per tacere delle sue importanti riflessioni riguardanti l'annosa questione dell'anima degli animali, sulle quali, come noto, il pensiero filosofico settecentesco non cesserà di interrogarsi¹⁷². Un altro punto che vale la pena sottolineare in questa sede è il fatto che Boullier, forse anche in virtù di questa scrupolosa attenzione a tutte quelle opere che rischiavano di mettere in pericolo il cristianesimo e il cartesianesimo, fu il primo degli autori che incontreremo in questo nostro lavoro — e uno dei pochi — a non arrestarsi alla confutazione delle

¹⁷¹ C. BORGHERO, *Les cartésiens face à Newton: philosophie, science et religion dans la première moitié du 18 siècle*, Brepols publisher, Turnhout 2011, p. 31.

¹⁷² Cfr. D.-R. BOULLIER, *Essai philosophique sur l'âme des bêtes, où l'on traite de son existence et de sa nature, et où l'on mêle par occasion diverses réflexions sur la nature de la liberté, sur celle de nos sensations, sur l'union de l'âme et du corps, sur l'immortalité de l'âme etc. et où l'on réfute diverses objections de M. Bayle*, chez F. Changuion, Amsterdam 1728 (ristampato in seconda edizione con il titolo *Essai philosophique sur l'âme des bêtes, où on trouve diverses réflexions sur la nature de la liberté, sur celle de nos sensations, sur l'union de l'âme et du corps, sur l'immortalité de l'âme. Seconde édition revue et augmentée, à la quelle on a joint un Traité des vrais principes qui servent de fondement à la Certitude morale*, 2 voll., chez F. Changuion, Amsterdam 1737. Di questa seconda edizione è disponibile oggi una edizione moderna: *Essai philosophique sur l'âme des bêtes*, (précédé du) *Traité des vrais principes qui servent de fondement à la certitude morale*, texte revu par J.-P. Marcos, Fayard, Paris 1985. Tra le carte di Boullier fu trovato un *Discours sur les Automates* composto nel 1716 che anticipa i temi che poi verranno sviluppati nel futuro *Essai philosophique sur l'âme des bêtes* (cfr. *Bibliothèque des sciences et des beaux arts*, t. XIV, 1e p., chez Pierre Gosse Junior, La Haye 1760, p. 447; *Journal étranger*, chez Jacques-François Quillau, Paris, mai 1761, p. 222).

Remarques del 1734 ma a prendere in considerazione anche quelle del 1742, seguendo gli sviluppi della polemica di Voltaire con Pascal finché fu in grado di farlo. La sua diatriba con Voltaire fu infatti così intensa che c'è da credere che se la morte non gli avesse impedito di veder diffondersi le *Remarques* del 1778, egli avrebbe senz'altro completato la sua opposizione globale all'Anti-Pascal.

Diamo ora uno sguardo alla biografia di Boullier, sul quale, a differenza che con altri oppositori dell'Anti-Pascal, possediamo un buon numero di informazioni — alcune delle quali però rimaste fino ad oggi in ombra.

David-Renaud Boullier nasce a Utrecht, dove viene battezzato il 19 marzo 1699. Suo padre, Renaud Boullier, originario del Poitou, era stato costretto a fuggire dalla Francia e a rifugiarsi proprio ad Utrecht a seguito della revoca dell'editto di Nantes¹⁷³. Il 24 aprile 1686 Renaud Boullier aveva firmato presso il Sinodo di Rotterdam la confessione di fede delle chiese vallone¹⁷⁴; a 38 anni sposava Marguerite Melin, di 4 anni più giovane, che gli darà, oltre a David-Renaud, anche una figlia, Suzanne

¹⁷³ Fin dalla sua apparizione in Francia, la Riforma, come noto, aveva creato problemi di gestione al re Francesco I, anche perché fu da subito chiaro che le questioni teologiche sollevate dal concilio di Trento (1545-1563) avrebbero presto assunto la forma di un'opposizione politica rivolta contro il potere assoluto del sovrano (particolarmente grave agli occhi di Francesco I fu il cosiddetto «*affaire des placards*» avvenuto nel 1534, con l'affissione a Parigi e in alcune zone della provincia di manifesti anti-cattolici per mano dei protestanti). Francesco I inaugurò pertanto una politica repressiva nei confronti dei protestanti, proseguita da suo figlio Enrico III, che portò la Francia alle cosiddette guerre di religione, che funestarono il paese per circa 30 anni. Fu attraverso intermittenti sforzi di conciliazione tra le due fazioni in conflitto e veri e propri tentativi di sterminio (che raggiunsero l'apice nella notte di San Bartolomeo), che si arrivò alla promulgazione, nella primavera del 1598 e sotto Enrico IV, dell'editto di Nantes (una brillante e agevole esposizione delle spesso intricate vicende che precedettero l'editto di Nantes si trova in B. DE NEGRONI, *Intolérances. Catholiques et protestants en France, 1560-1787*, Hachette, Paris 1996, pp. 17-50). L'editto garantiva a tutti la libertà di coscienza, e in particolare ai protestanti il diritto di non assistere alla messa, di occuparsi personalmente dell'educazione dei figli e di accedere alle cariche pubbliche del regno. In cambio, i protestanti si impegnavano a rispettare i giorni di festa dei cattolici astenendosi dal tenere aperte le *boutiques*. L'editto non prendeva posizione sulle questioni prettamente teologiche, limitandosi a regolare i diritti tra le due parti al fine di garantire l'unità religiosa del regno. E tuttavia questa pacificazione non era destinata a durare, sia per il carattere evidentemente provvisorio di molti passi dell'editto (di cui esiste una versione online consultabile sul sito http://elec.enc.sorbonne.fr/editsdepacification/edit_12), sia per lo stretto legame esistente, nel XVI secolo, tra il potere assoluto del re e l'unità della fede (cfr. B. DE NEGRONI, *Intolérances*, cit., pp. 75-76). È per questo che il rafforzamento del potere monarchico messo in atto da Luigi XIV (ma iniziato da Enrico IV, Richelieu e Mazzarino), unito alla debolezza di un editto accettato dai difensori dell'assolutismo solo come male necessario, permise al re di prendere in mano la situazione e debellare definitivamente la minaccia protestante. Iniziò l'epoca del rapimento di fanciulli (sottratti ai genitori protestanti per essere educati dai cattolici) e delle cosiddette *dragonnades* (una pratica che costringeva i protestanti del Poitou ad ospitare in casa le truppe militari dei *dragons*, il che comportava estenuanti vessazioni economiche e fisiche). A partire dal 1682 ai protestanti fu impedito di lasciare il paese pena la morte. L'editto di Fontainebleau del 22 ottobre 1685 annullava infine la validità dell'editto di Nantes: i protestanti non potevano più professare liberamente la loro fede in Francia, e solo ai pastori protestanti fu concessa la possibilità di emigrare portando con sé i figli che non avessero compiuto 7 anni (su questi ultimi punti cfr. J. GARRISSON, *L'Édit de Nantes et sa révocation*, Seuil, Paris 1985). Fu così che Renaud Boullier, padre di David-Renaud, poté lasciare la Francia e trasferirsi ad Utrecht. Infine, qualche dato: i numeri dell'esodo dalla Francia parlano di circa 150.000-250.000 emigrati (corrispondenti al 1% della popolazione). Le principali destinazioni erano la Svizzera, l'Inghilterra e l'Olanda, ma non vanno dimenticate la Danimarca, La Svezia, la Russia, le colonie inglesi in America e quelle olandesi in Africa del Sud. Su questo punto cfr. M. YARDENI, *Le Refuge huguenot. Assimilation et culture*, Champion, Paris 2002, pp. 15-36. Boullier ebbe modo di esprimersi pubblicamente sulle nefaste conseguenze che la revoca dell'editto di Nantes ebbe a provocare sulle comunità protestanti: cfr. D.-R. BOULLIER, *Sermon sur le zèle, prononcé le XVI d'octobre MDCCXXXV*, à l'occasion du Jubilé de la Révocation de l'edit de Nantes, chez Pierre Mortier, Amsterdam 1736, pp. 32-41.

¹⁷⁴ Per chiesa vallona si intende una chiesa calvinista in territorio olandese i cui membri, di lingua francese, erano emigrati dalla Francia per fuggire alle persecuzioni contro gli ugonotti.

Marguerite, battezzata ad Utrecht il 17 novembre 1694. Fu lui l'unico precettore di suo figlio¹⁷⁵. Anche David-Renaud Boullier, come il padre, intraprende la carriera ecclesiastica dopo aver declinato nel 1720 una cattedra come professore di filosofia nella cittadina di Doesbourg¹⁷⁶. Nell'aprile del 1720 inizia i suoi studi per diventare teologo. Nel 1722 viene chiamato, a soli 23 anni, ad esercitare la funzione di pastore presso la chiesa di Savoia, la principale chiesa vallona di Londra, fondata nel 1641 da Benjamin de Rohan. Boullier trascorre in Inghilterra gli anni che vanno dal 1722 al 1734 e dal 1748 al 1752¹⁷⁷. Nel 1730 sposa Lucie de Combebrune, che gli darà nel 1732 una bambina che però morirà due anni dopo. Questa prima parte del soggiorno inglese dovette contribuire parecchio alla sua formazione culturale. Qui Boullier entrò in contatto con la filosofia inglese, soprattutto quella di Locke¹⁷⁸, che, a quanto è possibile dedurre dal numero di citazioni contenute nelle sue opere, dovette approfondire considerevolmente. Per quanto riguarda il primo periodo di soggiorno in Inghilterra, esso si fa notare per una produzione filosofica sorprendentemente scarna: l'opera più importante di quel periodo è sicuramente l'*Essai philosophique sur l'âme des bêtes*, che ancora oggi, in virtù di un approccio complesso e polifonico alla questione dell'anima degli animali, continua a creare qualche difficoltà agli studiosi¹⁷⁹.

All'inizio di gennaio 1734 Boullier viene chiamato dalla chiesa vallona di Amsterdam¹⁸⁰: pur accettando subito il trasferimento, è costretto a rinviare la partenza fino a maggio per questioni familiari. Il 13 giugno dello stesso anno prende finalmente servizio, esercitando le sue funzioni «con zelo e fedeltà» per quindici anni¹⁸¹. Dal matrimonio con Lucie de Combebrune nascono altri tre figli:

¹⁷⁵ Cfr. *Bibliothèque des sciences et des beaux arts*, t. XIV, 1760, cit., p. 446: «M. Boullier n'eut d'autre précepteur que son Père, lequel le poussa si loin dans les humanités, qu'à l'âge d'onze ans il entendoit Homère». Si noti come questa precocità del giovane Boullier ricordi quella di Blaise Pascal narrataci nella *Vie de Monsieur Pascal* di Gilbert Perier. Questo parallelismo sembra, seppur non esplicitamente, essere già stato messo in evidenza (cfr. *Journal étranger*, mai 1761, cit., pp. 222-223: «Bien différent de ces misanthropes, pour qui la Science est une furie qui les tourmente & les rend odieux à tout ce qui les environne, M. Boullier faisoit les délices de sa famille & de ses amis. Il évitoit par des entretiens & des lectures agréables la sécheresse que trop d'application auroit répandue dans son âme»).

¹⁷⁶ *Bibliothèque des sciences et des beaux arts*, t. XIV, 1760, cit., p. 448.

¹⁷⁷ Il primo soggiorno in Inghilterra di Boullier è coinciso pertanto con quello di Voltaire: nulla però lascia supporre che i due si siano conosciuti. Su questo punto cfr. A.M. RADIER, *Un défenseur de Pascal au XVIII^e siècle*, cit., p. 12.

¹⁷⁸ Se non attraverso la frequentazione del Rainbow Coffeehouse, perlomeno attraverso quella degli altri rifugiati ugonotti. In Inghilterra Boullier potrebbe verosimilmente aver conosciuto il traduttore francese di Locke, Coste: *ivi*, pp. 11-13.

¹⁷⁹ I curatori dell'edizione critica della *Lettre sur M. Locke* sembrano recentemente aver affermato che Boullier avrebbe sostenuto la tesi dell'immortalità dell'anima animale (VOLTAIRE, *OCV*, t. 6C, *Lettre sur M. Locke*, p. 136). Non è così. È senz'altro vero che Boullier riteneva l'anima degli animali immateriale, ma la considerava mortale in virtù della sua stretta dipendenza al corpo materiale cui era unita. A riguardo cfr. D.-R. BOULLIER, *Essai philosophique sur l'âme des bêtes* (1728), cit., p. 140 e p. 229: «Or la même révélation qui m'apprend que l'âme humaine est immortelle, m'apprend aussi que celle des bêtes n'a pas le même privilege».

¹⁸⁰ Il nome di Boullier compare nella lista dei predicatori di questa chiesa (cfr. M. NIJHOFF, *Bulletin de la Commission pour l'histoire des Églises wallonnes*, 5 voll., Martinus Nijhoff, La Haye 1888, vol. 3, p. 27). Il tutto trova conferma in un registro redatto in lingua olandese e senza indicazione di pagine che ho potuto consultare: *Naam-Register van al de Predikanten Die t'sedert de Reformatie in de jare 1578 tot heden geweest, of noch zyn*, by Josia Schouten, Amsterdam [1747?].

¹⁸¹ Cfr. E. HAAG, *La France Protestante*, 2^a ed., 10 voll., Librairie Sandoz et Fischbacher, Paris 1879, t. 2, p. 1010. Sul particolare ma efficace stile oratorio di Boullier cfr. *Journal étranger* (mai 1761), cit., p. 224. Sulle chiese vallone dei

Jacques-Renaud, nato il 12 settembre 1737, Lucie, il 24 aprile 1739, e Judith-Elisabeth, il 13 agosto 1741. Tra le diverse opere pubblicate in questo periodo troviamo anche le *Lettres sur les vrais principes de la religion*, che contengono la *Défense de Pascal*.

Nel dicembre 1748 viene eletto dalla chiesa vallona di Londra come suo pastore. Nonostante una iniziale indecisione e i tentativi del Concistoro della chiesa vallona di Amsterdam di trattenerlo, il 16 gennaio 1749 Boullier accetta la chiamata. Le sue dimissioni vengono ufficializzate ad inizio febbraio, seppur a malincuore. Nell'atto che gli fu rimesso viene espresso dal Concistoro «le vif regret qu'il ressentoit de perdre un pasteur pour le quel il a tant d'estime et d'affection, qui par son savoir, son beau génie et son éloquence, étoit en état de faire tant de fruit au milieu de nous, et dont le ministère dans ce troupeau y a été à tous égards en si grande édification par la pureté de sa doctrine, par ses moeurs sans reproche, par sa vie exemplaire, par son zèle et par sa piété»¹⁸². Questo secondo soggiorno inglese è corto, tre anni appena. Nel 1752 decide di tornare nella sua città natale, forse a causa di problemi di salute o perché insoddisfatto del tipo di vita che conduceva¹⁸³: a Utrecht trascorre per sette anni un'esistenza armoniosa, dedita ai piaceri della vita di campagna, all'educazione del figlio e, nel tempo libero, alla lettura. Durante l'inverno 1758-1759 comincia ad essere turbato da fastidiose insonnie che lo costringono ad un viaggio per curarsi. Contro ogni previsione Boullier torna in forze: verso la fine di novembre si reca ad Amsterdam dove — ci raccontano le cronache dell'epoca — per due domeniche consecutive pronuncia due sermoni con il trasporto e il vigore di un giovane. Il 27 novembre però, di ritorno ad Utrecht, cade di nuovo malato. Nonostante i lancinanti dolori dovuti ad un'ulcera alla vescica, e pur di fronte alla prospettiva di una morte ormai inevitabile, sopporta con coraggio il proprio male. Muore il 23 dicembre 1759 a sessantanove anni, tra le braccia dei familiari e rimpianto dagli amici¹⁸⁴: di lui fu detto che fu «digne d'être considéré, comme un des meilleurs esprits & des plus beaux génies du monde Protéstant»¹⁸⁵. Quattro mesi dopo la sua morte, il *Journal des savants* elogiava con queste parole il valore delle sue opere e l'esuberanza delle sue polemiche:

[...] M. Boullier, connu par tant d'Ouvrages, qui tous respirent la raison, la vertu, & cet amour de l'ordre, & sur-tout de la Religion, mérite qu'il faut d'autant plus louer, qu'il devient tous les jours plus rare parmi nous. Ce vertueux Philosophe vient d'être enlevé (le 23 Décembre 1759) aux Lettres qu'il cultivoit avec tant de succès, & à la Religion qu'il a tant défendue. Nous regrettons en lui un esprit sage, éclairé, nourri de vérité philosophiques, exercé à la discussion & au raisonnement; s'il a quelque-fois manqué d'égard pour quelques

Paesi Bassi cfr. D.F. POUJOL, *Histoire et influence des églises wallonnes dans les Pays-Bas*, Librairie Fischbacher, Paris 1902.

¹⁸² Cfr. E. HAAG, *La France Protestante*, cit., p. 1011.

¹⁸³ *Bibliothèque des sciences et des beaux arts*, t. XIV, 1760, cit., p. 450.

¹⁸⁴ *Ivi*, p. 452; J. DE BEYER, *Journaal van Mr. Justinus de Beyer, heer van Hulzen, over de jaren 1743-1767*, P.G. Quint, Arnhem 1906, p. 152.

¹⁸⁵ *Bibliothèque des sciences et des beaux arts*, t. XIV, 1760, cit., p. 480.

Ecrivains illustres, c'est qu'ils lui paroissoient en avoir manqué eux-mêmes pour des objets respectables & sacrés; d'ailleurs ce défaut (car c'en est toujours un) doit plutôt être imputé à la liberté du pays où il écrivoit, qu'à son esprit & à son coeur»¹⁸⁶.

Tra i difetti che gli furono rimproverati, oltre a questa acredine mal trattenuta nei confronti degli avversari contro cui polemizzava, vi fu anche una certa oscurità di linguaggio che avrebbe reso poco fluenti i suoi scritti¹⁸⁷. In tempi più recenti, questo giudizio è stato non solo attenuato, ma addirittura ribaltato¹⁸⁸.

Le prime schermaglie tra Boullier e Voltaire erano iniziate nel 1735, anno in cui viene pubblicata nella *Bibliothèque françoise* una lettera intitolata *Réflexions sur quelques principes de la philosophie de M. Locke, à l'occasion des Lettres philosophiques de M de Voltaire*¹⁸⁹. Questo testo, diretto contro la versione della *Lettre sur Locke* edulcorata e stampata nelle *Lettres philosophiques*, pur non vertendo sull'anti-Pascal merita nondimeno di essere analizzato dettagliatamente. Esso non solo infatti ci permetterà di definire fin da subito le coordinate filosofiche di riferimento entro cui si muove Boullier, ma ci aiuterà a comprendere meglio alcune considerazioni polemiche che questi farà valere contro Voltaire nella *Défense de Pascal*.

All'alba della pubblicazione delle *Lettres philosophiques* non stupisce vedere Boullier esprimersi nei confronti di Voltaire con argomentazioni simili a quelle fino a quel momento espresse dai primi lettori di quell'opera. Il nucleo polemico della campagna anti-voltairiana di Boullier è tutta concentrata in questo folgorante *incipit*:

Vous me témoignez, Monsieur, votre surprise de ce que Mr. de Voltaire, est devenu Philosophe, & vous seriez, dites-vous, bien curieux d'apprendre comment une telle metamorphose s'est faite. Effectivement le phénomène est assez singulier pour mériter explication. Tout le monde connoissoit depuis longtems le talent poétique de cet Auteur. Il s'est signalé par des Pièces de Théâtre, par un Poëme Epique, & même par une Histoire de Charles XII, assex dans ce genie là: Mais jusque ici personne, que je sache, ne le supçonnoit de science. En louant cette imagination forte & brillante qui lui dicte des tres beaux vers, on ne s'etoit point avisé de le mettre dans la classe des gens qui pensent & qui raisonnent¹⁹⁰.

¹⁸⁶ *Journal des savants* (avril 1760), cit., p. 207.

¹⁸⁷ Cfr. L.G. MICHAUD, *Biographie universelle ancienne et moderne*, 52 voll., Michaud frères, Paris 1811-1828, vol. 5, p. 340; F.-X. FELLER, *Dictionnaire historique, ou histoire abrégée de tous les hommes, nés dans le XVII Provinces Beligues, qui se sont fait un nom par leur génie, les talents, les vertus, les erreurs, &c depuis la naissance de J. C. jusqu'à nos jours*, 14 voll., t. 1, chez C. M. Spanoghe, Paris 1786 (1^a ed. 1781), pp. 59-60.

¹⁸⁸ Cfr. G. GARGETT, *David Boullier: pasteur du Refuge et défenseur de l'orthodoxie*, *SVEC*, 348 (1996), Transactions of the Ninth International Congress on the Enlightenment, vol. III, p. 1253.

¹⁸⁹ *Bibliothèque françoise ou Histoire littéraire de la France*, t. XX, 2e p. (1735), cit., pp. 189-214.

¹⁹⁰ *Ivi*, p. 189-190.

Di ritorno dall’Inghilterra il poeta Voltaire si è fatto conoscere sotto una luce fino ad allora insospettata e insospettabile, come se, afferma Boullier, «les divers genres de savoir qui fleurissent dans cette Ile chérie des Muses, se soient arrangées tout d’un coup, je ne sais comment, dans sa tête»¹⁹¹. Nella sua più recente opera, quelle *Lettres sur les Anglois* poi divenute del tutto indebitamente *philosophiques*, Voltaire è riuscito a adattarsi a qualsiasi tema trattato¹⁹², spingendosi addirittura a soppesare il valore e il prestigio di campioni del pensiero filosofico e scientifico come Descartes e Newton. Tutto questo però non sembra scalfire Boullier, che difatti sentenza così: «J’ai lû les Lettres en question, & je vous avouerai naturellement que loin d’y trouver un Philosophe, je n’y ai reconnu que le Poète»¹⁹³. Servendosi dello stile gradevole e ammiccante tipico dei poeti, Voltaire è riuscito secondo Boullier a conquistarsi le simpatie dei lettori: dopo un breve soggiorno in Inghilterra, dove è potuto entrare in contatto con scienziati e filosofi, sembra essersi egli stesso trasformato in esperto conoscitore di quelle discipline, con grande stupore per chi lo ricordava come semplice autore di teatro¹⁹⁴. Il ritratto di Voltaire delineato da Boullier è ben differente:

Réprésentez vous un homme qui parle avec feu sur des matières qu’il n’entend pas; un homme entraîné par l’autorité d’autrui, & jaloux avec cela de la sienne propre; condamnant d’un air dédaigneux tous ceux qui ne pensent pas comme certaines gens lui ont dit qu’on doit penser, mais aussi s’érigeant quelquefois en juge de ces mêmes maîtres dont les décisions lui ont tenu lieu de preuve, & ne cherchant enfin dans les sujets les plus graves, que l’occasion de dire un bon mot; voilà, Monsieur, quel est le nouveau Philosophe que nos amis vous ont tant vanté¹⁹⁵.

Per dare prova di questa affermazione perentoria Boullier si sofferma ad analizzare la tredicesima *Lettre philosophique*, quella dedicata a Locke¹⁹⁶. Si tratta, come noto, di un testo che lo stesso Voltaire, sollecitato da amici ma soprattutto dall’influente Rothelin, aveva «obscurci» e «egayé» al fine di raggirare la censura. Rispetto alla versione precedente, sulla quale torneremo, Voltaire aveva per così dire annacquato le parti ritenute più spinose, soffermandosi a descrivere lungamente fin dall’*incipit* il ruolo di rottura rappresentato da Locke all’interno delle inesauribili dispute sul tema dell’anima, riducendo al minimo ciò che nella versione precedente e infine scartata era invece

¹⁹¹ *Ivi*, p. 190.

¹⁹² *Ibidem*.

¹⁹³ *Ivi*, p. 191.

¹⁹⁴ Questo tipo di accuse, espresse quasi con lo stesso armamentario linguistico, continueranno come noto ad essere rivolte a Voltaire anche dopo la sua morte (cfr. ad esempio lo scritto anonimo *Essai sur le jugement qu’on peut porter de M. de Voltaire, suivi de notes historiques & anecdotes*, chez le veuve Merkus, Amsterdam 1780, p. 7: «Voltaire voulut être Physicien & disserta agréablement sur cette science, mais sans profondeur. Il prit ce goût des Anglois, & l’adapta, comme il put, à son génie»).

¹⁹⁵ *Bibliothèque française* (1735), cit., p. 192.

¹⁹⁶ Su questo argomento risulta di estrema importanza lo studio di M. BENÍTEZ, *Voltaire lit Locke. Une étude critique de la Lettre sur l’âme*, Honoré Champion, Paris 2019.

apertamente discusso, vale a dire la dimostrazione dell'identità di genere tra l'uomo e gli animali. Le riflessioni di Locke rappresentavano per Voltaire una cesura fondamentale all'interno di quelle dispute che, da Anassagora a Malebranche, si erano generate nel tentativo di scoprire cosa dovesse intendersi col termine *anima*. Sebbene lo stesso Voltaire fosse disposto a riconoscere il fondamentale ruolo di Descartes nel riorientare l'annoso dibattito sulla natura dell'anima dopo secoli di favolose supposizioni, nondimeno egli era altresì convinto che l'autore delle *Meditationes* si fosse lasciato trascinare da «cet esprit sistématique qui aveglue les plus grands hommes»¹⁹⁷ spingendosi ad affermare che l'anima è una sostanza pensante che possiede, fin dal concepimento, alcune nozioni innate. Nella ricostruzione di Voltaire, sulla teoria dell'innatismo, contraria al senso comune e all'esperienza, Descartes sarebbe stato seguito da Malebranche, il quale però non aveva fatto altro che sostituire i propri errori a quelli del suo maestro. Locke, in questo senso, rappresentava un decisivo momento di frattura, perché invece di scrivere il romanzo dell'anima si era modestamente limitato a tracciarne la storia. Lasciando che la sua indagine fosse guidata soltanto dalla fiaccola dell'esperienza, egli aveva seguito i progressi della ragione umana osando affermare ma, all'occorrenza, sapendo fermarsi a dubitare, consapevole che l'indagine del filosofo non potesse spingersi al di là delle apparenze. Ora, ciò che più indispetta Boullier è proprio il fatto che Voltaire si sia spinto a porre il filosofo inglese al di sopra di Descartes e Malebranche per aver denunciato la nostra incapacità di conoscere l'essenza delle cose, e per aver affermato non solo che non è vero che l'anima pensi sempre, ma addirittura che la materia può pensare. Tutte queste questioni, prosegue Boullier, tradirebbero in realtà le più intime convinzioni di Voltaire, il quale può ammantarsi del prestigio della filosofia di Locke per uscire allo scoperto e affermare quello che aveva «dejà déclaré plusieurs fois en vers»¹⁹⁸. A ben vedere, però, così facendo Voltaire dimostrerebbe tutt'al più di conoscere solo superficialmente le filosofie di Descartes e Malebranche, ed è per questo motivo che Boullier, strenuo difensore della filosofia cartesiana — di cui pure rifiutava la fondamentale teoria degli animali macchina¹⁹⁹ — si sente in dovere di confutare minuziosamente le affermazioni di Voltaire. Boullier si dimostra essere un acuto *interprete* del cartesianesimo, che viene da lui difeso dalle presunte innovazioni filosofiche del XVIII secolo, contro le quali farà valere, soprattutto al fine di scongiurare le insidie del materialismo, la salda distinzione istituita da Descartes tra *res cogitans* e *res extensa*. Molte delle obiezioni di Boullier ruotano attorno ad un punto fondamentale: la filosofia di Locke, che pure è debitrice di quella di Descartes più di quanto Voltaire non sia disposto ad

¹⁹⁷ VOLTAIRE, OCV, t. 6B, *Lettres philosophiques, Treizième Lettre sur M. Locke*, p. 110.

¹⁹⁸ *Ivi*, p. 193.

¹⁹⁹ Su questo punto e su altri che saranno segnalati successivamente ci permettiamo di rinviare il lettore a S.P. CALISTI, *Locke, materia e pensiero. Nuove considerazioni sul cartesianesimo di David-Renaud Boullier*, «Giornale critico della filosofia italiana», gennaio-aprile 2020, Anno XCIX (CI), Fasc. I, pp. 100-117.

ammettere, non contraddice affatto quella cartesiana, dalla quale semmai riceve fondamentali chiarificazioni²⁰⁰.

Boullier inizia la sua confutazione della *Lettre 13* mostrando le carenze della teoria lockeana delle idee, di cui il filosofo inglese non riuscirebbe a chiarire l'origine mediante il solo ricorso alle nozioni di sensazione e riflessione, dal momento che quest'ultime rappresenterebbero solo «les occasions qui les excitent» e non la loro vera origine²⁰¹. Appare chiaro a Boullier che se un oggetto incontra i sensi — egli fa l'esempio di una zolletta di zucchero che si scioglie sulla lingua suscitando la sensazione della dolcezza — la sensazione che ne deriva «suppose des idées qui existent déjà dans l'Âme, & ne les produit pas, se contentant de les approcher de notre esprit, qui à mesure qu'il s'y rend attentif, les demêle, les développe, & acquiert l'heureuse habitude de se les représenter ensuite clairement & distinctement quand il lui plaît»²⁰². Quanto alla teoria dell'anima come sostanza pensante — che dunque, proprio in quanto sostanza, non può non pensare senza cessare di esistere —, Boullier afferma che «la moindre des sensations est une pensée»²⁰³ e che noi non siamo mai privi di sensazioni: sarebbe pertanto più esatto dire che l'anima non ha memoria di ogni minima sensazione, essendo essa «le rendez-vous de mille pensées légères, presque imperceptibles, qui se succèdent rapidement l'une à l'autre, & qui passent comme des éclaires»²⁰⁴.

E tuttavia tutte queste disquisizioni contano poco se paragonate alla teoria della materia pensante, che lo stesso Boullier dichiara essere più un'interpretazione dei libertini che una teoria di Locke²⁰⁵. Come noto, l'ipotesi della materia pensante ricopriva un ruolo tutto sommato ridotto all'interno dell'*Essay concerning human understanding*, opera nella quale Locke parlava dell'anima come di una sostanza immateriale — anche se, a volte, gli capitava di riferirsi ad essa come ad uno spirito materiale. La famosa quanto cavillosa disputa, scoppiata verso la fine del 1696, con Edward Stillingfleet, vescovo di Worcester, l'aveva però riportata alla ribalta. Dalla difesa di Locke emergevano le sue opinioni a riguardo. Locke partiva dalla constatazione che nell'uomo vi è un principio che lo fa pensare. Ora, questo principio è materiale o immateriale? La questione più delicata da dirimere era evidentemente questa. Filosoficamente parlando, prescindendo cioè da ciò che afferma la rivelazione, secondo Locke siamo ridotti a formulare delle congetture. Polemizzando con i cartesiani, il filosofo inglese professava la propria ignoranza circa l'origine del pensiero — che, come noto, i cartesiani facevano coincidere con la *res cogitans* —, che dunque poteva essere donato da Dio tanto allo spirito quanto alla materia, non essendoci alcuna necessità 'ontologica' che

²⁰⁰ *Bibliothèque française* (1735), cit., p. 196.

²⁰¹ *Ibidem*.

²⁰² *Ivi*, p. 197.

²⁰³ *Ivi*, p. 199.

²⁰⁴ *Ivi*, p. 198.

²⁰⁵ *Ivi*, p. 201.

imponesse di concepire il pensiero come una prerogativa di una sostanza inestesa e immateriale. Questo stava a significare che, nell'ottica di Locke, il pensiero era una facoltà che Dio poteva accordare tanto alla sostanza immateriale (*la res cogitans* dei cartesiani) quanto alla materia, che pure di per sé sarebbe incapace di pensare. In un suo recente e dettagliato studio, Miguel Benítez ha messo a fuoco questo punto: «Le don de la pensée à un être dépendant exclusivement de la volonté divine, il est certain que nous ne pouvons pas décider si c'est la matière ou une substance immatérielle qui pense»²⁰⁶. Ora, la volontà di Dio secondo Locke non si attua in maniera arbitraria, ma segue, come insegnava già il razionalismo di Malebranche — un autore ben noto a Locke, come amava ricordare Boullier — le vie più semplici: in questo senso, non sarebbe stato forse più facile e consequenziale pensare che Dio avesse comunicato il pensiero alla materia, dovendo preliminarmente dimostrarsi, nel caso lo avesse donato alla sostanza immateriale, l'esistenza di quest'ultima sostanza²⁰⁷? È chiaro che nel primo caso Locke si sarebbe trovato nella difficile situazione di dover sostenere l'immortalità dell'anima materiale, una questione che però, almeno apparentemente, egli sembrava aver risolto senza particolari intralci²⁰⁸.

Su questa spinosa controversia Voltaire si era schierato dalla parte di Locke contro Stillingfleet, facendo proprio il riduzionismo causale del filosofo inglese²⁰⁹. L'approccio di Voltaire, per certi versi semplicistico, andava nella direzione di una critica a tutti coloro che avevano operato una distinzione netta e irriducibile tra gli attributi del pensiero e quelli della materia giudicando, in virtù di un approccio metafisico reputato da Voltaire in contrasto con le evidenze empiriche, le proprietà della materia incompatibili con quelle del pensiero. Voltaire, da parte sua, insisteva invece sulla nostra imperfetta conoscenza degli attributi di materia e spirito, concludendo che, posta questa ignoranza, non sarebbe né impossibile né blasfemo ipotizzare che Dio avesse donato alla materia (organizzata) il pensiero e il sentimento. L'affermazione di Voltaire, a ben vedere, travalicava quei confini della disputa filosofica che si era impegnato a non oltrepassare accingendosi a discutere sull'anima, andando a scomodare questioni prettamente teologiche nel momento in cui affermava che dire che Dio non può conferire il pensiero alla materia significava limitarne la potenza.

Per quanto riguarda poi la delicata questione dell'immortalità dell'anima, Voltaire, in questa versione 'ufficiale' della *Lettre sur Locke* si trincerava — questa volta sì! — dietro un ossequioso rispetto della distinzione tra la sfera religiosa e quella filosofica affermando che, non essendo la ragione in grado di determinare se l'anima è immortale oppure no, dobbiamo seguire le indicazioni della rivelazione, la quale ci assicura che l'anima dell'uomo è immortale. Certo, non poteva mancare

²⁰⁶ M. BENÍTEZ, *Voltaire lit Locke*, cit., p. 26.

²⁰⁷ *Ivi*, p. 27.

²⁰⁸ *Ivi*, p. 37.

²⁰⁹ VOLTAIRE, *OCV*, t. 6B, *Lettres philosophiques, Treizième Lettre sur M. Locke*, pp. 115-117.

in questo frangente la stoccata velenosa di Voltaire, il quale si era affrettato a precisare che se dobbiamo sottometterci a quanto ci dice la rivelazione è perché, in fondo, il dogma dell'immortalità dell'anima ha risvolti positivi anche sul piano sociale²¹⁰. Torniamo ora a Boullier. Il suo approccio alla questione della materia pensante è opposto a quello di Voltaire, dal momento che egli si richiama esplicitamente a quella metafisica cartesiana di cui il suo avversario aveva denunciato le fallacie. Se Voltaire si era schierato con Locke contro Stillingfleet, Boullier prende le difese di quest'ultimo contro quella che lui reputava essere la malaccorta interpretazione voltairiana di Locke, un pensatore che, a detta di Boullier, ha mostrato nell'*Essay concerning human understanding* «la parfaite harmonie qui regne entre la raison & la Foi»²¹¹. Per Boullier appare chiaro che affermare la materialità dell'anima significa ammettere la sua mortalità, negando ad un tempo la dimostrazione razionale della sua immortalità fornita da Descartes e quanto affermato dalla rivelazione. Per Boullier, a riguardo, non sussistono dubbi: l'anima è *naturalmente immortale* e, nonostante Voltaire affermi il contrario, la religione cristiana non fa altro che confermare quanto già la ragione (leggasi la filosofia cartesiana) aveva già solidamente dimostrato: «L'âme est naturellement immortelle dès qu'il n'y a que le pouvoir créateur, pouvoir supérieur à la nature, que soit capable de la faire cesser de vivre. Cette vérité, déjà manifestée par la raison, la religion n'est point obligée de nous la révéler, elle la suppose, elle y ajoute seulement de quoi nous rassurer contre ce pouvoir surnaturel, en nous apprenant que Dieu, qui est le maître d'anéantir ces âmes qu'il a créées, veut qu'elles subsistent éternellement»²¹². L'anima inoltre, in quanto sostanza, è per ciò stesso indistruttibile, fatta eccezione ovviamente per l'onnipotenza di Dio, il quale potrebbe, *in via del tutto teorica*, annientarla: e tuttavia questa ipotesi è vanificata da quanto affermato ancora una volta dalla rivelazione, che ci dice che Dio non userebbe mai tale potere²¹³. Regolata una volta per tutte la distinzione radicale tra materia e pensiero e dunque tra materia e anima, ogni tentativo da parte dei libertini di sostenere la tesi della mortalità dell'anima sembra scongiurato. Il fatto che Voltaire ritenesse che non la ragione ma la sola rivelazione potesse assicurarci che l'anima è immortale, infervora lo sdegno del cartesiano Boullier, il quale, con la solita velenosa ironia, scimmiotta il ragionamento di Voltaire: se quest'ultimo aveva affermato di non conoscere le proprietà del corpo e dello spirito, Boullier da parte sua ribatte che Voltaire avrebbe fatto meglio a tacere vista la sua ignoranza tanto in materie religiose che filosofiche²¹⁴.

Questo breve scritto di Boullier, sul quale abbiamo reputato necessario dilungarci, fu letto da Voltaire, come dimostra un *Mémoire* contenuto nel *Journal des Savants*²¹⁵. Due motivi principali ci

²¹⁰ M. BENÍTEZ, *Voltaire lit Locke*, cit., p. 295.

²¹¹ *Bibliothèque française* (1735), cit., pp. 213-214.

²¹² *Ivi*, p. 205. Cfr. anche J.W. YOLTON, *Locke and French Materialism*, Clarendon Press, Oxford 1991, pp. 42-44.

²¹³ *Bibliothèque française* (1735), cit., p. 205.

²¹⁴ *Ivi*, p. 204.

²¹⁵ *Journal des Savants*, octobre 1738, pp. 636-639, in particolare p. 638.

spingono ad analizzare brevemente questo mordace scambio di opinioni. In primo luogo, per meglio apprezzare la disinvoltura con la quale Boullier — che oltre che agguerrito avversario si rivela essere anche un attento e competente studioso — si rivolge a Voltaire, messo qui alle strette dalle acute riflessioni del suo oppositore. Boullier riporta il seguente passo tratto dalla *Lettre sur Locke* contenuta nell'edizione da lui consultata delle *Lettres philosophiques*²¹⁶: «Mallebranche de l'Oratoire, dit-il, dans ses illusions sublimes, non seulement admit les Idées innées, mais il ne doutoit pas que nous ne vissions tout en Dieu»²¹⁷. Agli occhi di Boullier questa affermazione è un'evidente contraddizione sfuggita alla penna di un autore che dimostra di possedere una conoscenza del tutto superficiale degli autori che cita. Voltaire risponderà tre anni dopo lamentandosi *en passant* del tono amaro delle parole di Boullier, addebitando la propria svista ad un errore di stampa²¹⁸. Nel 1741 Boullier, in risposta al *Mémoire* di Voltaire, aggiunse una caustica nota in calce alla ristampa delle sue *Réflexions sur quelques Principes de la Philosophie de Mr. Locke* contenuta nelle *Lettres sur les vrais principes de la religion*. Ne riportiamo solo un passo saliente: «Mr. de Voltaire [...] rejette cetta faute sur l'Imprimeur, & dit qu'au lieu d'*admit les Idées innée*, il faut lire, *n'admit point*. J'aurois dû deviner, selon lui, que par méprise on avoit mis le *oui* pour le *non*. Je conviens que cette voie de se tirer d'affaire est pour les Auteurs d'une commodité charmante: mais n'en déplaise à Mr. de V. je n'ai point dû soupçonner la leçon du texte, qui, quoi qu'il en dise, fait un sens, j'entens un sens grammatical, avec le reste de la phrase, tout comme la leçon opposée»²¹⁹. La disinvoltura con la quale Boullier si rivolge in quest'occasione a Voltaire è caratteristica di un certo modo di approcciarsi, a metà degli anni Trenta del Settecento, all'autore delle *Lettres philosophiques*, considerato soltanto un talentuoso poeta che, con i suoi grossolani errori filosofici — ai quali goffamente cercava di rimediare — confermava i giudizi impietosi dei suoi detrattori.

In secondo luogo, questa schermaglia tra Voltaire e Boullier attesta, come d'altronde altri passi delle *Réflexions sur quelques Principes de la Philosophie de Mr. Locke* che abbiamo avuto modo di vedere, la profonda conoscenza che Boullier ha delle opere di Malebranche, confermata due anni dopo dai numerosi riferimenti, anche polemici, all'autore della *Recherche de la vérité* contenuti nella seconda edizione dell'*Essai philosophique sur l'âme des bêtes* (1737). Proprio l'influenza di Malebranche su Boullier deve essere tenuta ben a mente in quanto si rivelerà fondamentale per comprendere alcuni passaggi della *Défense de Pascal*, che ora passiamo ad analizzare.

²¹⁶ Che, in base alle indicazioni fornite dallo stesso Boullier, risulta essere quella stampata a Rouen da Jore nel 1734. I corsivi che il lettore troverà all'interno dei passi di Boullier che verranno citati sono tutti da intendersi, salvo diversa indicazione, dello stesso Boullier.

²¹⁷ VOLTAIRE, *Lettres philosophiques*, chez Jore, Rouen 1734 (d'ora in poi J), p. 59; *Bibliothèque française* (1735), cit., p. 194.

²¹⁸ *Journal des Sçavants*, octobre 1738, p. 638.

²¹⁹ D.-R. BOULLIER, *Lettres sur les vrais principes de la religion*, cit., vol. 2, pp. 326-327.

3.5 «*Mon adversaire, et celui de tous les philosophes*»: conflitti ideologici nella *Défense* de Pascal

Nel 1741 Boullier dava alle stampe un'opera in due volumi composta contro le *Lettres sur la religion essentielle à l'homme* della ginevrina Marie Huber e intitolata *Lettres sur les vrai principes de la religion*. All'interno del secondo volume era presente uno scritto che recava il titolo di *Sentimens de Mr*** sur la critique des Pensées de Pascal par Mr. Voltaire*²²⁰, più comunemente noto come *Défense de Pascal*. Si tratta di un testo che sotto vari aspetti si differenzia dalle precedenti critiche dirette contro l'anti-Pascal. Da un punto di vista formale si situa a metà strada tra la *Réponse* di Molinier e la *Critique* di Le Coq: a differenza di quest'ultimo Boullier non cita mai per esteso il testo delle *Remarques* voltairiane, accontentandosi di riportarne dei passi per agevolare il compito del lettore, e tuttavia, a differenza altresì di Molinier, segue l'ordine delle *Remarques* presente all'interno delle *Lettres philosophiques*²²¹. Un'ulteriore caratteristica merita di essere sottolineata. La *Défense de Pascal* è la prima critica diretta contro le *Lettres philosophiques* a non provenire dal mondo cattolico bensì da quello protestante: un aspetto, questo, che in virtù del complesso rapporto tra giansenismo e calvinismo, che tenteremo di mettere in luce, non fa che aumentare le attrattive di un'opera ingiustamente trascurata. Ma c'è di più: come ha notato giustamente il più volte citato Alain Tichoux, «L'intérêt exceptionel de la réponse de Boullier est donc de montrer en quoi les *Lettres philosophiques* firent impression sur les contemporains»²²², vale a dire *in primis* la questione della materia pensante, e in secondo luogo la portata dell'attacco scagliato da Voltaire contro Pascal e la religione cristiana in generale. Proprio la rivendicazione del primato della filosofia cartesiana, da Boullier sfruttata per scongiurare le derive dell'«agnosticismo» lockeano in merito alla natura delle sostanze e, dunque, le minacce del materialismo, così come la difesa della riconduzione dell'agire umano sotto categorie teologiche affini a quelle delle *Pensées*, si riveleranno per Boullier, come tenteremo di mostrare, le solide fondamenta su cui fondare un'idea di modernità alternativa a quella propugnata da Voltaire e dagli altri oppositori del cristianesimo.

Prima di addentrarci nella *Défense de Pascal* ci sia permesso esporre brevemente i nostri criteri di analisi, resi complicati dal fatto che, come detto, Boullier non risparmia quasi nessuna delle *Remarques* di Voltaire: questo fatto, oltre che ancorare pesantemente la *Défense de Pascal* nella

²²⁰ *Ivi*, pp. 195-319.

²²¹ Come abbiamo già accennato, l'edizione seguita da Boullier è quella stampata a Rouen da Jore nel 1734. Per quanto riguarda l'edizione delle *Pensées* impiegata da Boullier, non siamo riuscita ad identificarne una precisa. Tenuto conto del fatto che le citazioni di Boullier sono in perfetto accordo con il testo seicentesco delle *Pensées* che abbiamo usato finora, continueremo a fare riferimento a B. PASCAL, *Pensées*, Desprez, Paris 1678.

²²² A. TICHOUX, *Les apologistes chrétiens et la critique biblique de Voltaire*, cit., p. 124.

cornice imposta da Voltaire²²³, presenta l'inconveniente di renderne disagiata lo studio. Così come nel caso della nostra analisi dell'Anti-Pascal si era reso necessario, al fine di esporne il contenuto in maniera discorsiva e più fluida, scegliere delle sezioni tematiche sotto cui sussumere le *Remarques* di Voltaire, in questa occasione seguiremo uno schema di analisi fondato sui due assunti ermeneutici fondamentali dai quali muove Boullier: vale a dire la convinzione che senza il ricorso alla religione e alla rivelazione l'uomo non è in grado di capire se stesso né la sua vera collocazione all'interno della natura, e l'ormai noto rimprovero mosso a Voltaire secondo cui quest'ultimo non sarebbe in possesso degli strumenti adeguati per permettersi di smentire efficacemente Pascal. Il nostro parametro selettivo, onde evitare di scadere in una noiosa critica alla critica (di Boullier a Voltaire) della critica (di Voltaire a Pascal), si fonderà inoltre su di un criterio qualitativo ed esemplificativo che permetta di valutare al meglio lo scarto tra le posizioni di Boullier e quelle di Voltaire, nonché l'eventuale vicinanza tra quelle di Boullier e di Pascal.

Passiamo finalmente all'analisi della *Défense de Pascal*. In apertura d'opera Boullier ammette di aver commesso un errore di valutazione: convinto della sproporzione esistente tra Voltaire e Pascal, non aveva inizialmente giudicato necessario difendere quest'ultimo dall'attacco mossogli da un autore ritenuto di gran lunga inferiore:

Il faut que je vous confesse mon erreur. J'eus grand tort de croire, après avoir lu les Remarques de Mr. Voltaire sur les *Pensées de Pascal*, que ce n'étoit pas la peine d'y répondre, & qu'on leur feroit trop d'honneur en les réfutant. Il suffit, disois-je, de prononcer les noms du Critique & de l'Auteur critiqué; la disproportion entre eux est trop manifeste: on doit donc se contenter de rire de cette audace, assez semblable, pour la définir en langage poétique, à celle d'un *Papillon* qui s'attaqueroit à l'*Oiseau de Jupiter*²²⁴.

La temerarietà di un Voltaire, che Boullier ci ricorda essere un autore noto quasi esclusivamente per i suoi componimenti poetici, trova terreno fertile in un'epoca che vedrebbe il *bon esprit* rarefarsi rispetto al passato. Anche solo cinquant'anni prima un'opera come le *Lettres philosophiques* non avrebbe visto la luce, o comunque non avrebbe riscosso un tale successo, ma sarebbe stata stroncata sul nascere²²⁵. I tempi, però, sono cambiati: Boullier è persuaso che, all'epoca in cui scrive, l'*esprit* è divenuto appannaggio di molti ed è dunque ripartito in quantità minori, il che ha portato allo

²²³ A. STRAUDO, *La Fortune de Pascal en France au XVIII^e siècle*, cit., p. 132.

²²⁴ D.-R. BOULLIER, *Lettres sur les vrais principes de la religion*, cit., vol. 2, pp. 195-196.

²²⁵ *Ivi*, p. 196: «Je sais bien, qu'il y a cinquante ans, une pareille Critique n'auroit osé se montrer, ou que le mépris du Public l'auroit étouffée dans sa naissance; au-lieu qu'aujourd'hui, vous m'apprenez qu'elle est l'admiration de nos Beaux-Esprits». Per capire cosa intendesse Boullier per *beaux-esprits* cfr. D.-R. BOULLIER, *Essai philosophique sur l'âme des bêtes* (1737), éd. Fayard, cit., p. 260: «Mais est-on une fois devenu Philosophe? A-t-on pris qualité de Bel-Esprit? On court grand risque d'altérer son bon sens naturel, par un faux et dangereux raffinement. Les opinions communes paroissent alors trop unies; l'on s'en dégoûte, on les fuit, on tâche de les rendre suspectes en les traitant de préjugés populaires, et l'on trouve mieux son compte à briller par des Paradoxes, qu'à se confondre avec la foule en pensant comme elle».

svilimento del vero genio²²⁶. Una conseguenza immediata di questa trasformazione dei tempi, esemplarmente incarnata a suo avviso da Voltaire, è la mescolanza dei generi letterari: lo stesso autore si sentirà poeta, storico, fisico, geometra e teologo allo stesso tempo, e pretenderà di dire la sua in ogni campo del sapere, senza tuttavia essere in possesso delle conoscenze adeguate. Boullier sottolinea quest'ultimo fatto non senza un pizzico di ironia:

Cet Esprit-là se mêle de bien des choses. Il met de la Métaphysique dans les Romans, & de la Galanterie la plus enjouée dans les Traités d'*Optique*. Pour mieux réunir tous les talents ensemble, il confond les divers Genres d'Ouvrage; & assurément ces divers Genres y perdent beaucoup. Tel sera Poète, Historien, Physicien, Géomètre & Théologien tout à la fois; du moins prétendra l'être. Et, par exemple, au grand étonnement du Public, Mr. Voltaire, après avoir composé de très beaux Poèmes, vient de nous donner les *Elémens de la Philosophie de Newton*²²⁷.

La superficialità con cui sono trattate le varie discipline del sapere può trasformarsi facilmente in un'arma in grado di far vacillare e stordire i lettori. Il successo di Voltaire, a detta di Boullier, trova la sua spiegazione proprio in questa mancanza di profondità tipica del loro secolo, che ha permesso proprio ad un *poeta* di attaccare la religione usando Pascal come pretesto. Le dichiarazioni di Voltaire poste in apertura della venticinquesima *Lettre philosophique*, dove affermava di voler difendere il genere umano dalle eloquenti falsità del *misanthrope sublime*, non hanno ingannato Boullier: e se Pascal aveva offerto a Voltaire lo spunto per attaccare il cristianesimo, lo stesso vale a parti inverse per Boullier, che prendendo le difese di Pascal ha la possibilità di proteggere il cristianesimo dagli attacchi di Voltaire, come notava già Anna Magdalena Radier nel suo già citato studio²²⁸ e come pare lecito supporre dal passo seguente: «On reconnoit là-dessous une tout autre vue que celle de relever de simples inadvertances. En attaquant les *Pensées de Pascal*, on attaque les fondemens du grand Ouvrage qu'il meditoit, & que l'Eglise Chrétienne ne fauroit assez regretter. C'est donc moins mon zèle pour la mémoire de ce grand Homme, toute respectable qu'elle est, qui me met la plume à la main pour le défendre, que celui que tout Chrétien doit à la Religion»²²⁹. Boullier afferma dunque che passerà in rassegna le *Remarques* voltairiane per verificare se il poeta Voltaire aveva ragione o

²²⁶ ID, *Lettres sur les vrais principes de la religion*, cit., vol. 2, p. 197: «L'Esprit est moins rare qu'il ne le fut jamais, l'on en rencontre par-tout; mais c'est d'un certain Esprit volatile, qui se répandant au loin comme par contagion, est venu prendre la place du véritable Génie». Interessante notare come anche Voltaire sembrerà abbandonarsi ad una riflessione dello stesso tenore in una lettera del 1761 al duca de la Vallière (Best.D9754) nella quale, nondimeno, emerge con chiarezza la consapevolezza di vivere in un secolo più illuminato rispetto al precedente: «Vous me direz, M[onsieur]: que nous sommes à present dans la décadence du siècle, et qu'il y a beaucoup moins de génie et de talents que dans les beaux jours de Louis 14. Oui, le génie a baissé nécessairement, mais les lumières se sont multipliées».

²²⁷ D.-R. BOULLIER, *Lettres sur les vrais principes de la religion*, cit., vol. 2, p. 197.

²²⁸ A.M. RADIER, *Un défenseur de Pascal au XVIII siècle*, cit., p. 126.

²²⁹ D.-R. BOULLIER, *Lettres sur les vrais principes de la religion*, cit., vol. 2, p. 199.

meno a considerare i materiali che compongono le *Pensées* come bisognosi di tagli e rimaneggiamenti che il loro stesso autore avrebbe personalmente apportato qualora ne avesse avuto la possibilità.

I primi sei articoli della *Défense de Pascal* sono molto interessanti in quanto mostrano il tentativo di Boullier di difendere la religione cristiana dalle semplificazioni operate da Voltaire con le sue *Remarques*. In particolare, Boullier fa emergere la sua convinzione che il cristianesimo, proprio come affermato da Pascal, offra la spiegazione migliore e più profonda della natura umana, nonché l'unica via per la felicità. Se per Voltaire il cristianesimo si riduceva — o andava ridotto — a dottrina che insegnava la semplicità, l'umiltà e la carità verso il prossimo, per Boullier le cose non stanno *solo* così. Scrive infatti: «N'enseigne-t-il donc pas ce que dit Pascal? Ne nous montre-t-il pas en nous la source de ces grandeurs & de ces misères qui sont si visibles? La vraie Religion qui doit rendre l'Homme heureux, & lui enseigner la voie du Bonheur, ne lui doit-elle pas apprendre ce qu'il est, la fin pour laquelle il fut créé, son véritable état, la nature de ses maux & leurs remèdes? N'est-ce pas en effet ce que le Christianisme nous enseigne? Réduit-on la Religion à la Métaphysique? En fait-on une source d'erreur, quand on nous explique ce qu'elle a de plus essentiel?»²³⁰. La religione cristiana non è semplice dottrina volta a regolare l'etica e i costumi umani, ché altrimenti non si distinguerebbe in maniera sostanziale dalla filosofia. La religione cristiana è la vera saggezza, superiore a quella di qualsiasi filosofo perché proveniente direttamente da Dio, come dimostrano — continua Boullier — la sua diffusione e il suo successo:

Assurément les Philosophes ont prétendu diriger l'Homme à sa fin, régler ses moeurs, le conduire au Bonheur. Mais ils s'y sont mal pris, ils se sont égarés dans cette entreprise; & c'est cette meme entreprise, où le Fils de Dieu, & ses Apôtres pleins de son Esprit, ont admirablement réussi. Il falloit être inspiré de Dieu, pour avoir un tel succès. J. Christ l'emporte donc sur Aristote, puisqu'il enseigne aux hommes la Science du Bonheur, le moyen de l'obtenir, & la vraie Règle des moeurs. Sa Religion l'emporte sur la Philosophie, parce que cette Religion est la vraie Sagesse²³¹.

Anche l'articolo III, dedicato al tema del peccato originale, contiene un'efficace risposta a Voltaire, la cui *Remarque* corrispondente aveva risposto alla questione sollevata da Pascal senza entrare nel merito della questione. Se per Voltaire l'uomo non è un mistero ma occupa all'interno della natura il posto che gli è proprio, non servirà nessuna spiegazione metafisica in grado di rendere conto della sua presenza nel mondo, meno che mai una che si presenti nella forma di un mistero inconcepibile come quella del racconto biblico della Caduta. Per Boullier invece, affermare che l'uomo è al suo posto nella natura significa semplificare troppo le cose, esprimendosi non da cristiani ma seguendo

²³⁰ *Ivi*, pp. 204-205.

²³¹ *Ivi*, p. 205.

solo la propria naturalità, ovvero — nota Boullier rievocando S. Paolo e Malebranche — «la chair & le sang»²³². Scrive infatti: «D’où vient donc que ni sa [dell’uomo] conduite, ni ses passions ne sont gouvernées par la Raison? D’où vient, qu’avec une lumière qui lui montre ses devoirs, il éprouve en soi une convoitise qui le révolte contre eux? En un mot, d’où vient qu’il s’écartere de la fin qui lui est prescrite, tandis que les autres Créatures tendent fidèlement à la leur? Voilà un véritable desordre, comme Mr. V. est forcé de l’avouer un moment après l’avoir nié. L’Homme n’est donc point à sa place»²³³. Certamente, come affermato da Voltaire, l’uomo non è un essere perfetto, essendo la perfezione un attributo esclusivamente divino: e nondimeno, fa notare Boullier, nel mondo esistono creature intelligenti la cui condotta è perfettamente inscritta nelle leggi della loro specie. L’uomo rappresenta un’eccezione all’interno di questo quadro naturale, e la sua anomalia è perfettamente messa in luce dalla rivelazione, che ne fornisce al tempo stesso la spiegazione. L’uomo è dunque, per Pascal come per Boullier, un enigma — che Voltaire lo riconosca o no — che da sempre i filosofi hanno cercato di illuminare senza però riuscirci²³⁴.

Anche quando Pascal parlava della duplicità della natura umana, Voltaire riconduceva tutto ad una spiegazione di tipo organico: l’incomprensibilità dell’uomo, ammessa dallo stesso Voltaire, non aveva per lui una origine metafisica perché anche nel resto della natura sarebbe possibile rinvenire contraddizioni più o meno evidenti²³⁵. Anche in questo caso, la critica di Boullier cerca di riportare la questione sul piano che secondo lui le compete:

Que Mr. V. ne s’y trompe pas; toute variété de situation, de conduite, de sentimens, n’est point duplicité. Ainsi la duplicité du Chien, de la Poule, de l’Arbre, sont un badinage hors de propos. Celle qu’on reproche justement à l’Homme, se fonde sur des oppositions essentielles de sentimens & de conduit, qui le mettent en contradiction avec la Raison & avec lui-même. *L’Homme est inconcevable, mais tout le reste de la Nature l’est aussi*. Non pas au même égard, ni au même sens. Dans un premier sens, l’homme est inconcevable, comme tout le reste de la Nature: il a ses mystères, comme les autres Êtres qui composent l’Univers, par rapport à leur essence, à leur operation, à leur production, à leur entretien, à leur usage, ont aussi leurs mystères. Mais ce n’est pas de quoi il s’agit. L’Homme a, pour ainsi dire, son genre d’incomprehensibilité à part, qui lui vient du dérèglement qui l’éloigne de sa vraie destination, tandis que les autres Créatures paroissent si fidèles à la leur²³⁶.

Voltaire, afferma Boullier, non sembra rendersi conto che la complessità dell’agire umano e le «contradictions inconcevables» rinvenibili nei suoi comportamenti non sono il risultato del mero

²³² Cfr. *Efesini* 6,12; N. MALEBRANCHE, *Recherche de la vérité*, in *Oeuvres*, cit., vol. 1, *Préface*, p. 5.

²³³ D.-R. BOULLIER, *Lettres sur les vrais principes de la religion*, cit., vol. 2, pp. 208-209.

²³⁴ *Ivi*, p. 208.

²³⁵ Cfr. VOLTAIRE, *Lettres philosophiques* (J), cit., pp. 141-143; VOLTAIRE, *OCV*, t. 6B, *Lettres philosophiques, Sur les Pensées de Pascal, Remarque IV*, pp. 260-261.

²³⁶ D.-R. BOULLIER, *Lettres sur les vrais principes de la religion*, cit., vol. 2, pp. 211-212.

rapporto anima-corpo. Boullier, come detto, si dimostra un profondo conoscitore delle teorie di stampo cartesiano che regolano il rapporto tra l'anima e il corpo, e riconosce il potere che quest'ultimo ha sul pensiero: e tuttavia, se nell'uomo tutto fosse sotto il completo controllo della ragione, «on ne le verroit point passer d'une présomption démesurée à un horrible abattement de coeur, qui est le phénomène qu'allègue Pascal en preuve de la duplicité de l'Homme»²³⁷. A seguito del peccato originale, la ragione ha perso per Boullier il suo potere di comandare sull'immaginazione e sui sensi. Sulla questione se la ragione abbia perso *completamente* o abbia visto solo affievolite le proprie capacità, Boullier tentenna, probabilmente perché su questo punto l'edizione di Port-Royal rimaneva ambigua²³⁸: «Notre Critique ingore, ou feint d'ignorer le droit naturel qu'a notre Raison de commander à l'Imagination & aux Sens; pouvoir qui ne se détruit, ou du moins ne s'affoiblit en nous, que par en effet de notre corruption originelle, & de nôtre dépravation volontaire»²³⁹. Voltaire, cercando di smontare l'assunto della duplicità umana richiamandosi alla complessità della struttura del corpo umano e animale, confonderebbe due piani, quello della sensazione e quello della ragione. Qui non si tratta, fa notare Boullier, di porre l'accento sui diversi stati dell'anima quando essa interagisce con il corpo: la duplicità di cui parla Pascal non è quella delle diverse sensazioni che un cane proverebbe a seconda che venisse accarezzato o sgozzato dal suo padrone, come pure Voltaire aveva asserito²⁴⁰. Il punto centrale e dirimente rimane il potere inefficace della ragione umana, che Voltaire si ostina a lodare e che invece per Boullier è decaduta e compromessa a seguito del peccato originale.

L'articolo V, dedicato al tema del *pari*, presenta almeno due spunti interessanti su cui vale la pena soffermarsi. Il primo, proprio in apertura, mostra una delle modalità confutative di Boullier, il quale mira a far cadere in contraddizione il proprio avversario richiamandosi ad altri luoghi della sua opera nei quali questi affermava il contrario di quanto appena detto. Riportiamo di seguito l'intero passo:

“Ne point parier que Dieu est, c'est parier qu'il n'est pas”, dit Pascal. Cette Proposition est *évidemment fausse*, si l'on croit son Critique; *car celui qui ni doute, & demande à s'éclaircir, ne parie ni pour ni contre*. Mais que doit-on penser, je vous prie, d'un homme qui résiste aux demonstrations évidentes que nous avons de la Divinité, & qui, pour ne point reconnoître un Dieu, bouche ses oreilles à *la voix de tout la Nature* qui lui *crie qu'il y en a un*? Un pareille homme se retranche-t-il dans le simple doute? Peut-on dire qu'il se tient dans le

²³⁷ *Ivi*, p. 210.

²³⁸ B. PASCAL, *Pensées*, Desprez 1678, p. 159: «Cette impuissance ne conclut autre chose que la *foiblesse* de nostre raison, mais non pas l'incertitude de nos connoissances, comme ils le pretendent. Car la connoissance des premiers principes [...] est aussi ferme qu'aucune de celles que nos raisonnemens nous donnent. Et c'est sur ces connoissances d'intelligence & de sentiment qu'il faut que la raison *s'appuye*, & qu'elle fonde tout son discours» (corsivi miei).

²³⁹ D.-R. BOULLIER, *Lettres sur les vrais principes de la religion*, cit., vol. 2, p. 211.

²⁴⁰ VOLTAIRE, *Lettres philosophiques* (J), cit., p. 142; VOLTAIRE, *OCV*, t. 6B, *Lettres philosophiques, Sur les Pensées de Pascal, Remarque IV*, p. 261.

pur équilibre? En résistant à une Vérité si manifeste, ne la nie-t-il pas? & son jugement destitué de solide appui, n'est-il pas le pari le plus imprudent, le plus insensé qui fut jamais?²⁴¹.

Per Boullier, se abbiamo ben inteso il suo ragionamento, non è possibile dubitare dell'esistenza di Dio, viste le *dimostrazioni evidenti*²⁴² che ne abbiamo; e ancor meno dovrebbe dubitarne Voltaire, in quanto egli stesso aveva affermato in conclusione della sua *Remarque* che tutta la natura grida a gran voce che Dio esiste. In realtà non è detto che qui Voltaire stia veramente cadendo in contraddizione. Quando Voltaire definisce falsa l'affermazione pascaliana secondo la quale 'non scommettere che Dio è, equivale a scommettere che Dio non è', asserendo al tempo stesso che esiste una posizione mediana di dubbio, non si sta evidentemente riferendo alla posizione del deista, bensì a quella pascaliana. Il deista non ha bisogno di scommettere sull'esistenza di Dio, proprio perché la voce della natura (l'ordine rinvenibile in essa) gli grida che Dio esiste. Ciò su cui per Voltaire è invece lecito dubitare è l'esistenza del Dio di Pascal: un Dio la cui insondabile volontà rimane immersa nel mistero. Boullier non sembra tenere in considerazione questa differenza, e risponde a Voltaire che quand'anche il *sistema particolare* di Pascal, ovvero il giansenismo, risultasse falso, le prove portate a favore dell'esistenza di Dio conserverebbero il loro valore:

Vous n'avez nul intérêt, je le veux, à croire le Système particulier de Mr. Pascal sur le petit nombre des Élus: mais pour cela, en avez-vous moins d'intérêt à croire un Dieu, à croire la Religion? Vous ne devez donc point vous refuser aux bonnes preuves que Mr. Pascal vous en donne. Ne croyez de son Système sur les Élus, que ce que vous jugerez à propos; mais du moins, sur les excellentes preuves qu'il allegue, & qui sont très indépendantes de ce Système, croyez la vérité d'un Dieu & d'une Religion, que vous avez tant d'intérêt à croire²⁴³.

Boullier si muove con cautela su un terreno scivoloso, e le ambiguità del suo linguaggio — volendo spaccare il capello in quattro, le «bonnes preuves» di cui parla riguardano l'esistenza di Dio o la verità della religione? — rispecchiano quelle dell'«*Avis prudent*»²⁴⁴ che Port-Royal aveva anteposto alla sezione VII delle *Pensées*²⁴⁵. A Boullier inoltre non sfuggono le difficoltà che la teoria della predestinazione sollevava contro la ragione, e lui stesso sottolinea la precarietà soteriologica, di matrice paolino-agostiniana, dell'uomo che non può nulla di fronte al mistero dei decreti divini²⁴⁶. La

²⁴¹ D.-R. BOULLIER, *Lettres sur les vrais principes de la religion*, cit., vol. 2, p. 213.

²⁴² Non è chiaro se qui, facendo leva sulle ambiguità dell'edizione Port-Royal delle *Pensées*, si stia riferendo alla rivelazione, all'ordine della natura o a entrambe.

²⁴³ D.-R. BOULLIER, *Lettres sur les vrais principes de la religion*, cit., vol. 2, p. 215.

²⁴⁴ A. MCKENNA, *De Pascal à Voltaire*, cit., p. 110.

²⁴⁵ E che Boullier conosceva bene: cfr. D.-R. BOULLIER, *Lettres sur les vrais principes de la religion*, cit., vol. 2, p. 214.

²⁴⁶ *Ivi*, p. 215.

posizione religiosa di Boullier, spesso genericamente definita come protestante ma che può essere meglio inquadrata come calvinista²⁴⁷, poteva su questo punto allacciarsi con quella di Pascal secondo precise modalità e limiti che dobbiamo ora specificare, se non altro per far emergere l'importanza delle sfumature riconducibili al protestantesimo calvinista presenti nella *Défense de Pascal* e che rendono quest'opera, come abbiamo già detto, del tutto peculiare fra quelle composte contro l'anti-Pascal.

Il rapporto tra giansenismo e calvinismo è ovviamente molto complesso, anche in virtù di alcune somiglianze che i loro comuni avversari gesuiti — i quali, come noto, scorgevano in Port-Royal una «nouvelle Genève» — non hanno mancato di rilevare. Le origini di questa mistificazione polemica sono precoci e vanno fatte risalire alla metà del XVII secolo²⁴⁸, ma le incomprensioni sono continuate fino alle soglie del XX secolo²⁴⁹. Una serie di importanti studi, più o meno recenti, ci permette oggi di avere un quadro molto più nitido della questione, in grado di tenere conto delle feroci critiche che Pascal, soprattutto negli *Écrits sur la grâce* ma anche nelle *Provinciales*, non mancò di rivolgere contro la fede calvinista. Ciò che emerge con chiarezza dai passi della *Défense de Pascal* citati poco sopra, è però il fatto che Boullier non sembra interessato a difendere a spada tratta la teoria della predestinazione e a perorarne la causa contro le accuse di Voltaire, nonostante essa fosse una dottrina fondamentale anche nella teologia calvinista. Ciò può dipendere da almeno due fattori. Il primo, di natura potremmo dire confessionale, concerne il fatto che su questo punto esistevano delle innegabili differenze tra l'interpretazione dei calvinisti e quella dei giansenisti: mentre per i primi la predestinazione era certa e inoppugnabile, per i secondi poteva essere revocata da Dio a quanti l'avevano già ricevuta; inoltre i calvinisti ritenevano che la grazia agisse senza il concorso della volontà umana, laddove invece Pascal e i giansenisti affermavano che «Celui qui nous a faits sans nous ne peut pas nous sauver sans nous»²⁵⁰. In secondo luogo, sembra possibile affermare che Boullier intuisca bene che la confutazione delle *Remarques* di Voltaire doveva avvenire scendendo a patti il più possibile con il piano argomentativo del suo avversario, e che un richiamo a dottrine religiose specifiche non ne avrebbe intaccato in profondità le obiezioni: una strategia confutativa,

²⁴⁷ Cfr. *Bibliothèque historique de la France*, par feu Jacques Lelong, nouvelle édition revue, corrigée & considérablement augmentée, chez Pierre-François Didot, Debure, Jean-Luc Nyon, Moutard, Paris 1778, t. 5, p. 221; J.-N.-H. HAYER, *La règle de foi vengée des calomnies des Protestants, et spécialement de celles de M. Boullier, ministre calviniste d'Utrecht*, 3 voll., chez Nyon et Bauche, à Paris et Lille, 1761.

²⁴⁸ Cfr. J. DE BRISACIER, *Le jansénisme confondu par les reliques de Père Brisacier aux réponses du sieur Callaghan*, F. Lambert, Paris 1651; E. DECHAMPS, *Le secret du jansénisme découvert et réfuté par un docteur catholique*, chez Gabriel Cramoisy, Paris 1651; Z. DE LISIEUX, *Relation du pays de Jansénie*, chez DenysThierry, Paris 1665; F. PINTHEREAU, *Les nouvelles et anciennes reliques de Messire Jean du Vergier de Hauranne*, chez la veuve Gravius, Paris 1648.

²⁴⁹ Su questo punto cfr. F. FUZET, *Les jansénistes du XVII^e siècle: leur histoire et leur dernier historien Monsieur de Sainte-Beuve*, Bray et Retaux, Paris 1876.

²⁵⁰ B. PASCAL, *OC*, vol. III, *Écrits sur la grâce*, p. 781. Su questo punto cfr. anche A. GOUNELLE, *Calvinisme et jansénisme: les grandes structures doctrinales*, in *Port-Royal et les protestants*, Actes du colloque organisé par la Société des Amis de Port-Royal, Bibliothèque Mazarine, Paris 1998, pp. 9-19; C.E. DE SAINT-GERMAIN, *Le débat de Pascal avec les molinistes et les protestants et la défense de l'augustinisme*, in *Apologétique 1650-1802*, cit., pp. 23-40.

questa, che come vedremo sarà assimilata e riproposta dall'apologetica cristiana nella seconda metà del secolo. Alle argomentazioni polemiche esposte da Voltaire nella *Remarque V*, Boullier contrappone una riflessione molto interessante che mira innanzitutto a ribadire la validità della religione cristiana prescindendo dal dogma della predestinazione, e in secondo luogo a proporre una lettura in qualche modo 'ragionevole' della predestinazione stessa, facendo notare che «[...] si la Religion est vraie, vous vous damnez infailliblement en refutant de la croire, puisque ce n'est que parmi les Croyans qu'il y a de Élus; au-lieu que dans l'incertitude où vous laissez le profond secret de la Prédestination, votre renoncement à l'Incrédulité forme du moins un préjugé à votre Salut»²⁵¹.

Nell'articolo VI Boullier sottolinea come la critica di Voltaire, ancora una volta, non colga nel segno. Secondo Pascal, quando l'uomo ragiona su se stesso e sulla propria condizione nel mondo avverte anche la propria miseria, perché ignora da dove viene, qual è il suo scopo e cosa lo aspetta dopo la morte. Lo scenario che Voltaire aveva contrapposto nelle *Lettres philosophiques* a questa drammatica consapevolezza è, come abbiamo avuto modo di vedere, quello delle grandi città europee, nelle quali si ha la possibilità di sperimentare la gioia di vivere. Boullier si premura di mettere in luce quella che secondo lui è la reale condizione degli uomini nel mondo:

Pascal nous dépeint la déplorable condition de l'homme, qui ne sait en ce Monde ni d'où il vient, ni où il va. Ignorance qui, pour peu que l'Homme réfléchît sérieusement sur lui-même, lui feroit bien sentir sa misère. A cela Mr. V. oppose le bonheur dont jouit dans une grande Ville, comme Londres & Paris, la Multitude qui vit sans réflexions. Ce n'est point réfuter Pascal, ni convaincre son Tableau de mensonge. Les hommes sont infiniment plus malheureux qu'ils ne croient. Car pour ne pas sentir sa misère, on ne laisse pas d'être misérable. Il est vrai que leur condition est supportable, qu'elle est même douce à bien des égards. Ils jouissent des biens de la Nature, des dons la Providence, des douceurs de la Société, dont cette même Providence forme & entretient les noeuds; tout cela ensemble fournit une ample matière à leur gratitude. Mais leur condition naturelle n'en est pas moins misérable, à les considerer comme privés des secours de la Religion, & mettant à quartier les espérances qu'elle nous donne²⁵².

Certo, esistono tipi di vita molto gradevoli che possono distrarre l'uomo e illuderlo sulla sua reale condizione, ma contrapporre la felicità di un certo numero di persone alle considerazioni di Pascal può portare ad una duplice obiezione: la prima, e più ovvia, è che non tutti godono della possibilità di poter condurre un'esistenza al riparo dalla sofferenza; la seconda è che anche chi gode di un'esistenza felice è comunque esposto sia ai colpi della fortuna sia alla ineludibile sorte mortale. Anche se la natura dispensa i suoi favori e l'arte addolcisce l'esistenza, l'uomo, quando rivolgerà lo

²⁵¹ D.-R. BOULLIER, *Lettres sur les vrais principes de la religion*, cit., vol. 2, p. 216.

²⁵² *Ivi*, pp. 216-217.

sguardo verso se stesso, sarà ugualmente colto dall'incertezza e dall'inquietudine circa la propria sorte. Boullier si muove all'interno della prospettiva pascaliana desumibile dalle *Pensées*, la quale, partendo dalla constatazione dell'inevitabilità della morte, deprezzava e nullificava ogni tentativo svincolato dalla religione di conseguire una felicità umana autentica e durevole²⁵³. Senza il soccorso della religione, che dissipa le tenebre e illumina il destino dell'essere umano, non è possibile raggiungere certezza e tranquillità in questo mondo: «Pauvres humains! Vous habitez un agreeable séjour; la Nature y déploie toutes ses richesses; l'Art s'épuise pour en multiplier les commodités & les agréments. Mais hélas! Vous ne savez qui vous y a mis, combien vous y resterez, & ce que vous deviendrez quand on vous en tirera. N'y eût-il que cela seul, vous ne sauriez vous croire heureux, sans être des stupides, ou des insensés. Mais si vous êtes sages, vous n'épargnez aucun effort pour sortir de cette cruelle incertitude, vous chercherez avec ardeur une lumière qui la dissipe»²⁵⁴. Qualche riga più sopra Boullier aveva dipinto con una bella immagine quella che secondo lui era la reale condizione dell'uomo:

Représentons-nous les habitans d'un superbe Palais, ou la magnificence éclate de toutes parts; où l'abondance la plus diversifiée remplit tous les besoins, & fournit à tous les plaisirs. On n'y fait que manger, boire, dormir, rire & chanter du matin au soir. Les jours s'y passent en fêtes & en divertissemens continuels. Rien ne manqué, dites-vous, au Bonheur de ces gens-là. Quelque'un vous répond: *Vous êtes dans l'erreur. Ces gens, dont le sort vous paroît digne d'envie, sont en effet très malheureux. Je suis instruit de bonne part, que le Palais qu'ils habitent est contreminé, qu'il doit sauter au premier jour, & les ensevelir tous sous ses ruines*. Si cet homme vous dit vrai, vous devez convenir, ce me semble, que l'ignorance où sont les habitans de ce Palais, du peril qui les menace, n'en détruit pas la réalité, ni n'empêche qu'ils ne soient véritablement dignes de compassion. Pour cesser de l'être, il faudroit qu'instruit du peril, ils eussent pris de justes mesures pour l'éviter²⁵⁵.

Lo strumento in grado di salvare gli abitanti del bel palazzo da una tragica fine è la religione, che mostra all'uomo la sua vera condizione indicando allo stesso tempo la via per raggiungere la salvezza e la vera felicità. Voltaire, con gli esempi portati a favore della sua visione del mondo svincolata dalla

²⁵³ A riguardo cfr. ID, *Sermons sur divers textes de l'Écriture Sainte*, chez François Changuion, Amsterdam 1748, p. 6. Qui Boullier distingue i piaceri terreni osannati dal suo secolo (*plaisirs de la science, de l'ambition e des sens*) dai soli veri e degni del cristiano: «Je n'en demande pas davantage, & je prétends vous convaincre par cette voie que notre suprême bonheur est en Dieu, en vous prouvant que la source de ces plaisirs ne se trouve qu'en lui seul; & que la vûe de Dieu, l'union intime avec Dieu, nous donnera la réalité dont tout cela n'est que le phantôme & que l'ombre».

²⁵⁴ ID, *Lettres sur les vrais principes de la religion*, cit., vol. 2, pp. 218-219.

²⁵⁵ *Ivi*, pp. 217-218. Colpisce la somiglianza di questo passo con uno rinvenibile negli *Essais* di Montaigne, un testo che Boullier cita più volte nelle sue opere e che, d'altra parte, era nel XVIII secolo una lettura 'classica' e assai diffusa tra gli uomini di lettere: cfr. M. de MONTAIGNE, *Les Essais*, édition Villey-Saulnier, Puf, Paris 2004, I, XX (*Que philosophe c'est apprendre à mourir*), pp. 86-87: «Parmy les festes et la joye, ayons toujours ce refrain de la souvenance de nostre condition, et ne nous laissons pas si fort emporter au plaisir, que par fois il ne nous repasse en la mémoire, en combien de sortes cette nostre allegresse est en bute à la mort, et de combien de prinses elle la menasse».

nozione di peccato, si era concentrato sul mero esistere umano nel suo casuale accadere, laddove invece per Boullier — in questo perfettamente allineato alla fede calvinista — la vita umana è il laborioso banco di prova per l'uomo peccatore in vista della vita futura: «L'Homme ne doit point avoir horreur de son Être; mais le Pécheur fait bien d'ouvrir les yeux pour voir l'horreur de son état. La Terre n'est pour l'Homme ni *un lieu de délices*, ni *un lieu de supplices*: elle est, dans les vues de celui qui l'y a placé, un lieu d'épreuve & d'entrepôt, par rapport à l'autre Monde. L'Homme y doit remplir sa destination, & pour cet effet s'en instruire, en consultant les leçons que la Religion lui donne»²⁵⁶.

Gli articoli VII, VIII e IX, dedicati alla confutazione delle *Remarques* di Voltaire sul popolo ebraico, si lasciano apprezzare non solo per l'erudizione dispiegata da Boullier, ma soprattutto per il particolare procedimento argomentativo da lui impiegato, che se da una parte — come accadeva con Pascal — fa leva su una concezione della storia del popolo ebraico orientata te(le)ologicamente verso Cristo, dall'altra si sforza al tempo stesso di mostrare come quella stessa concezione sia in accordo con una ricostruzione dei fatti perfettamente coerente e razionale. Per Boullier, su questo punto influenzato fortemente ancora una volta da Malebranche, ragione e fede sono in equilibrio tra loro, e tra esse regna un accordo in grado di disinnescare da una parte le minacce dei superstiziosi, che innalzano la fede ai danni della ragione, e dall'altra quelle dei libertini, che ammettono solo la ragione e svisiscono la fede²⁵⁷. Nell'opera intitolata *Exposition de la doctrine orthodoxe sur le mystère de la Trinité*, pubblicata nel 1734, Boullier si esprimeva a riguardo con un linguaggio che ci sembra chiaramente debitore delle riflessioni dell'autore della *Recherche de la vérité*:

C'est sans doute un travail digne d'éloge, & qui mérite d'occuper les talens d'un Théologien, que celui d'accorder dans les Mystères de la Religion, la Raison avec la Foi; ou pour mieux dire, de montrer l'intelligence parfaite qui regne entre ces deux sources de nos lumières. Bien de gens, plus dévots qu'éclairés, sont dans le dangereux préjugés de croire la chose impossible. Ils voudroient pieusement anéantir la Raison, pour faire triompher la Foi; ne prenant pas garde, que ce prétendu triomphe de la Foi séroit sa ruine. Les libertins de leur côté font extrêmement valoir contre la Révélation, l'apparente incompatibilité de ce qu'elle enseigne, avec les lumières naturelles. On peut dire que c'est de-là que l'Incrédulité puise ses prétextes les plus spécieux, & ses

²⁵⁶ D.-R. BOULLIER, *Lettres sur les vrais principes de la religion*, cit., vol. 2, pp. 219-220. Da notare che Voltaire utilizzerà un'immagine che presenta molte analogie con quella di Boullier, precisamente nella voce *Dieu, Dieux* contenuta nelle *Questions sur l'Encyclopédie* e dedicata al *Système de la nature* del barone d'Holbach, ma lo farà per perorare la causa del deismo. Scrive Voltaire: «Mais j'ose dire que quand il nous est prouvé qu'un vaste édifice construit avec le plus grand art est bâti par un architecte quel qu'il soit, nous devons croire à cet architecte quand même l'édifice serait teint de notre sang, souillé de nos crimes, et qu'il nous écraserait par sa chute. Je n'examine pas encore si l'architecte est bon, si je dois en sortir plutôt que d'y demeurer; si ceux qui sont logés comme moi dans cette maison pour quelques jours en sont contents. J'examine seulement s'il est vrai qu'il y ait un architecte, ou si cette maison remplie de tant de beaux appartements et de vilains galetas, s'est bâtie toute seule».

²⁵⁷ Torneremo su questo argomento, affrontato da Boullier anche nella *Défense de Pascal* (cfr. D.-R. BOULLIER, *Lettres sur les vrais principes de la religion*, cit., vol. 2, p. 285).

objections les plus séduisantes. On voit donc assez, combien il importe de lui enlever de pareilles armes. Et d'ailleurs, mettre la Raison & la Foi d'accord, c'est concilier la Raison avec elle-même. Car puisqu'elle est le Guide qui nous conduit à la Foi, puisqu'elle fournit des preuves démonstratives pour nous convaincre que Dieu parle dans nos Écritures, il s'ensuit qu'elle se combattroit & se détruiroit elle-même, si les Dogmes qu'elle nous fait regarder comme divinement révélés, se trouvoient en contradiction avec ses plus pures idées²⁵⁸.

Ci si perdonerà la lunghezza del brano citato, utile però per lasciarne intendere la vicinanza con la posizione di Malebranche e l'opinione da lui espressa sulle *personnes de piété* e la loro pretesa di considerare fede e ragione irrimediabilmente disgiunte²⁵⁹.

Direttamente ispirate a Malebranche, in particolare alla sezione delle *Conversations chrétiennes* contenente le *preuves de faits* del cristianesimo — sicuramente conosciute da Boullier, come vedremo analizzando l'articolo XVI —, sembrano anche le considerazioni di Boullier relative al popolo ebraico. La descrizione delle sue vicende fatta da Voltaire, per il quale gli ebrei attendevano un liberatore per il loro popolo, sarebbe per Boullier errata per due motivi: in primo luogo perché sconfessata dai profeti, «[...] qui attachent si clairement la conversion des Gentils & le Salut du Monde à la personne d'un Messie»²⁶⁰, e in secondo luogo perché Voltaire non distinguerebbe all'interno del popolo ebraico «les idées des Juifs grossiers, soit d'aujourd'hui, soit du tems de J. Christ, d'avec celles des Juifs éclairés & pieux qui véçurent avant sa venue»²⁶¹. L'erudizione di Boullier sfocia in pedanteria al limite del nozionismo nell'articolo VIII, relativo all'antichità della legge giudaica. La posta in gioco in questo caso era alta, perché nell'ottica di Pascal rivendicare l'antiorità della legge giudaica rispetto a tutte le altre significava salvaguardare la cronologia biblica. Boullier va in cerca del cavillo pur di smentire Voltaire, rispondendo al suo avversario che nessun riscontro storico ci permette di essere sicuri che gli Egizi, come supposto da Voltaire, possedessero leggi *scritte* anteriori a quelle di Mosè, e che per quanto riguarda i Greci e il loro legislatore Minosse il dubbio non può sussistere, in quanto «comme il paroît par les Marbres d'Arundel, n'a fleuri que 1432 ans avant J. Christ, par conséquent plus de soixante ans après la Loi publiée sur le Sinai»²⁶². L'articolo IX, forse quello in cui il richiamo alle considerazioni di

²⁵⁸ ID, *Exposition de la doctrine orthodoxe sur le mystère de la Trinité. Avec un court examen du nouveau système de Mr. Mati*, chez Pierre Humbert, Amsterdam 1734, pp. 1-2. Per Boullier, pertanto, i misteri divini sono oscuri ma non inintelligibili, e la ragione, se pure è impossibilitata a esplicarli, nondimeno è in grado di riconoscere che si tratta di verità che *superano* — non *annullano* — le sue capacità esplicative.

²⁵⁹ Cfr. N. MALEBRANCHE, *Recherche de la vérité*, in *Oeuvres*, cit., vol. 1, p. 237; *Traité de morale*, *ivi*, vol. 2, p. 442 e p. 470.

²⁶⁰ D.-R. BOULLIER, *Lettres sur les vrais principes de la religion*, cit., vol. 2, p. 220.

²⁶¹ *Ibidem*.

²⁶² *Ivi*, p. 222. I marmi di Arundel erano una serie di sculture ed epigrafi greche appartenute agli inizi del XVII secolo a Thomas Howard, conte di Arundel. La loro importanza risiede nel fatto che grazie ad essi è stato possibile confermare molte date della storia greca.

Malebranche si fa più evidente²⁶³, dimostra ancora una volta come per Boullier, così come per Pascal, la storia del popolo ebraico manifesti i segni di un'elezione divina. Boullier ritorce contro le parole di Voltaire — per il quale l'attaccamento del popolo ebraico alla Legge trovava spiegazione nel loro orgoglio e non in una fantomatica elezione divina — delle argomentazioni del tutto ragionevoli che mirano però a dimostrare la non razionalità, o per meglio dire la non completa naturalità delle vicende ebraiche. È dunque Voltaire a cadere in contraddizione con se stesso²⁶⁴, perché non si avvedrebbe che l'attaccamento del popolo ebraico alla Legge «n'a point sa racine dans la Nature»²⁶⁵, proprio perché, a rigor di logica, tale attaccamento risulterebbe incomprensibile — alla luce degli umilianti rimproveri agli Ebrei contenuti nella Legge — senza ipotizzare un preciso piano divino. L'argomentazione è riproposta da Boullier anche nell'articolo XII: se Voltaire aveva giudicato opportuno contestualizzare storicamente le ragioni dell'interpretazione in senso letterale delle profezie da parte degli ebrei, Boullier si riallaccia a Pascal sottolineando come «[...] les circonstances où se trouvoient les Juifs au tems de J. Christ, ne concluent rien pour les Siècles précédens, ni n'empêchent que les anciens Juifs ne fussent attentifs aux grands Principes de la Religion Naturelle, nécessairement supposés dans la Révélation Mosaique»²⁶⁶.

L'articolo XIII verte sulla seconda *parousia* di Cristo, secondo Voltaire predetta con precisione nel vangelo di Luca ma nonostante questo non verificatasi. Boullier afferma che la predizione non è falsa, dal momento che la rovina del tempio di Gerusalemme si è poi prontamente avverata: l'unica obiezione, a sua detta, si può eventualmente sollevare sul passo in cui viene fatto riferimento al ritorno del Figlio dell'Uomo, anche questo predetto ma in un linguaggio, quello dei profeti, che ha un suo particolare codice fatto di immagini simboliche. Spiega infatti Boullier:

Cela s'appelle, lancer de derrière le voile d'une humble soumission, des traits empoisonnés contre la Foi. On fait entendre que la prédiction est fautive, puisqu'un événement qu'elle caractérise si bien par toutes ses circonstances, & qu'elle fait envisager comme prochain, n'est point encore arrivé depuis plus de dix-sept Siècles qu'il est prédit. Mais il y a pour le moins autant d'imprudence que de malice à nous objecter un Oracle, dont l'éclatant accomplissement dans la ruine de Jérusalem forme une des preuves triomphantes de la Divinité du Christianisme. L'unique pretext de l'Objection, est cette expression equivoque: *Ils verront le Fils de l'Homme venir sur une nuée*. Mais il n'est personne tant soi peu versé dans le stile des Prophètes, qui n'entende ce qu'elle signifie ici, & qui osât chicaner l'accomplissement sensible de la Prophétie dans tous ses points, sur le défaut d'une venue personnelle de J. Christ pour détruire Jérusalem²⁶⁷.

²⁶³ Cfr. N. MALEBRANCHE, *Conversations chrétiennes*, in *Oeuvres*, cit., vol. 1, pp. 1246-1247.

²⁶⁴ D.-R. BOULLIER, *Lettres sur les vrais principes de la religion*, cit., vol. 2, p. 224.

²⁶⁵ *Ivi*, p. 223.

²⁶⁶ *Ivi*, p. 230.

²⁶⁷ *Ivi*, p. 232.

Secondo Boullier quando Pascal parlava del secondo avvento di Cristo si stava riferendo a quello che ci sarà nell'ultimo giorno, e Luca non ne avrebbe detto nulla²⁶⁸. Per confermare le parole di Pascal, per il quale il secondo avvento non è stato predetto perché sarà così clamoroso ed evidente da essere riconosciuto di per sé, Boullier cita il cap. XXIV del Vangelo di Matteo, nel quale Gesù in effetti non svela in quale giorno avverrà²⁶⁹, terminando il suo articolo con la solita stiletta a Voltaire, rimproverato di non conoscere bene la Scrittura²⁷⁰. Questa volta però l'accusa di Boullier mette in luce più la *vis polemica* nei confronti del suo avversario che la sua pur notevole erudizione, dal momento che egli pare dimenticare che nello stesso capitolo del Vangelo di Matteo da lui ricordato sta scritto: «In verità vi dico: non passerà questa generazione prima che tutto questo accada»²⁷¹. Le accuse di «imprudenza» e «malizia» rivolte contro Voltaire rischiano a volte di ritorcersi contro lo stesso Boullier, sollecitato dal suo stesso metodo confutativo a dover a tutti i costi smentire il proprio avversario.

Sorvolando sull'articolo XIV, nel quale ancora una volta Boullier fa valere contro Voltaire il proprio bagaglio culturale e la sua mordace ironia²⁷², analizziamo l'articolo XV, relativo al duplice senso delle profezie. Boullier ha gioco facile nello smascherare il falso zelo di Voltaire nei confronti del cristianesimo, e anche il riferimento del suo avversario agli oracoli pagani non gli crea particolari problemi, dal momento che egli individua la specificità delle profezie veterotestamentarie nel loro senso duplice, che ammette due interpretazioni, entrambe valide, dello stesso evento, a differenza degli oracoli che avevano un significato ambiguo adattabile a più circostanze²⁷³. L'equiparazione istituita da Voltaire tra profezie ed oracoli avrebbe senso, prosegue Boullier, solo considerando come una favola l'Antico e il Nuovo Testamento, come di fatto Voltaire, sotto la scorza di una falsa adulazione, sembra fare. Ma per Boullier questa prospettiva è a sua volta priva di senso, come dimostrato proprio dall'avveramento delle profezie veterotestamentarie, tutte convergenti sulla figura di Cristo²⁷⁴.

²⁶⁸ *Ivi*, pp. 232-233.

²⁶⁹ Probabile riferimento a MT 24, 36: «Quanto a quel giorno e a quell'ora, però, nessuno lo sa, neanche gli angeli del cielo e neppure il Figlio, ma solo il Padre».

²⁷⁰ Cfr. D.-R. BOULLIER, *Lettres sur les vrais principes de la religion*, cit., vol. 2, p. 233.

²⁷¹ MT 24, 34.

²⁷² Cfr. D.-R. BOULLIER, *Lettres sur les vrais principes de la religion*, cit., vol. 2, p. 234: «Sand doute Mr. V. aura ouï dire à ses Amis, que plusieurs Rabbins ne regardoient pas l'attente du Messie comme un des Points fondamentaux de leur Religion». Un passo della nota lettera di Voltaire a 'S-Gravesande del 1741 lascia pensare che Voltaire si sia vendicato di questo trattamento umiliante di Boullier ritorcendogli contro la sua stessa ironia: cfr. Best.D2519: «De même mon censeur assure que notre vie est fort raccourcie en comparaison de celle des corbeaux et des cerfs; il a entendu dire à sa nourrice que les cerfs vivent trois cents ans, et les corbeaux neuf cents».

²⁷³ Cfr. D.-R. BOULLIER, *Lettres sur les vrais principes de la religion*, cit., vol. 2, pp. 235-236.

²⁷⁴ *Ivi*, pp. 236-237.

Il sedicesimo articolo della *Défense de Pascal* è interessante più in virtù delle reazioni che ha suscitato fra i critici moderni che per le riflessioni di Boullier. Voltaire aveva liquidato frettolosamente il noto frammento pascaliano relativo ai tre ordini di grandezza definendolo un «discorso senza senso»²⁷⁵. Boullier, da parte sua, si era limitato a svilupparlo in chiave polemica contro Voltaire — da lui definito, riprendendo un'espressione di Malebranche, un «Aristarco moderno»²⁷⁶ — appiattendolo l'ordine della carità su una prospettiva di allineamento della condotta individuale ai dettami della religione che, vale appena la pena notarlo, si discostava molto da ciò che Pascal voleva intendere²⁷⁷. Il tema dei tre ordini aveva come noto un'importanza capitale all'interno dell'impianto strutturale e dottrinale delle *Pensées*, tanto da fornire, come ha dettagliatamente dimostrato Jean Mesnard in un suo articolo, un principio organizzativo di tutta l'incompiuta *Apologie* di Pascal²⁷⁸. È d'altra parte lo stesso Mesnard a sottolineare però il fatto che «nous avons affaire à un thème-Protée, ouvert à toutes les transformations, susceptible de multiples prolongements. Il serait vain d'espérer le retrouver toujours sous une forme complète et dans la totalité de ses implications»²⁷⁹. La solida ricostruzione proposta da Mesnard nel suo articolo trova nella sezione XIV dell'edizione Port-Royal delle *Pensées* — che era quella consultata da Boullier²⁸⁰ — una trattazione solo abbozzata che si concentra sulla *kenosi* di Cristo e che pertanto difficilmente poteva essere colta in tutta la sua complessità. A nostro giudizio, dunque, i rimproveri mossi a Boullier da alcuni esponenti della critica moderna²⁸¹ sono il frutto di un preliminare errore di valutazione che non tiene conto del fatto che la fruizione delle *Pensées*, e la loro relativa comprensione, deve sempre essere contestualizzata: tali giudizi devono pertanto, a nostro avviso, essere smorzati.

L'articolo XVII torna ad occuparsi del Nuovo Testamento. Riguardo le discordanze presenti nelle genealogie dei Vangeli di Luca e Matteo, Voltaire aveva affermato che pretendere di considerarle un punto di forza significava fare torto alla religione cristiana²⁸². L'esempio con cui Voltaire aveva tentato di smontare il ragionamento di Pascal non sembrava però troppo convincente, e ciò ha offerto a Boullier la possibilità, crediamo, di brillare contro il suo avversario:

²⁷⁵ Cfr. VOLTAIRE, *Lettres philosophiques* (J), cit., p. 156; ID, OCV, t. 6B, *Lettres philosophiques, Remarque XVI*, p. 277.

²⁷⁶ D.-R. BOULLIER, *Lettres sur les vrais principes de la religion*, cit., vol. 2, p. 238. Probabile riferimento di Boullier ad uno dei personaggi delle *Conversations chrétiennes* di Malebranche, chiamato appunto Aristarco. Quest'ultimo è caratterizzato dall'essere poco riflessivo, a suo agio nel frastuono del mondo e istruitosi sulle opere «de certains savants, qui font gloire de douter de toutes choses, et qui cependant parlent décidément des plus obscures» (N. MALEBRANCHE, *Conversations chrétiennes*, in *Oeuvres*, cit., vol. 1, p. 1133).

²⁷⁷ Cfr. D.-R. BOULLIER, *Lettres sur les vrais principes de la religion*, cit., vol. 2, pp. 238-239.

²⁷⁸ J. MESNARD, *Le thème des trois ordres dans l'organisation des Pensées*, in *La culture du XVII^e siècle*, cit., pp. 462-484.

²⁷⁹ *Ivi*, p. 471.

²⁸⁰ Cfr. D.-R. BOULLIER, *Lettres sur les vrais principes de la religion*, cit., vol. 2, p. 238.

²⁸¹ A. MONOD, *De Pascal à Chateaubriand*, cit., p. 298.

²⁸² Cfr. VOLTAIRE, *Lettres philosophiques* (J), cit., p. 156; ID, OCV, t. 6B, *Lettres philosophiques, Sur les Pensées de Pascal, Remarque XVII*, p. 278.

Mr. V. s'élève contre cette pensée. Il s'écrie avec son zèle ordinaire, qu'elle fait tort à la Religion. *Dire que ces Généalogies, ces Points fondamentaux de la Religion Chrétienne se contrarient, sans dire en quoi elles peuvent s'accorder*, c'est presenter le poison, sans y joindre l'antidote; & à son avis, les Éditeurs des *Pensées* eussent prudemment fait de supprimer celle-ci. "Que penseroit-on d'un Avocat qui diroit: *Ma Partie se contredit, mais cette foiblesse est une force pour ceux qui savent bien prendre les choses?*" Le Critique se méprend. Non, Pascal ne ressemble point à ce ridicule Avocat. Mais si un autre Avocat disoit: *Il est vrai que deux Témoins que j'ai fait ouïr en faveur de ma Partie, semblent se contrarier sur quelques articles: mais la Cour va voir que ces contrariétés ne sont qu'apparentes; & cela même donne un nouveau poids à leurs dépositions, car il en résulte qu'elles n'étoient point concertées*: un tel Avocat raisonneroit-il si mal? Voilà justement comme Pascal raisonne²⁸³.

L'argomentazione di Voltaire, ci dice Boullier, è capziosa: un conto infatti è parlare delle contraddizioni presenti nella stessa versione dei fatti, un altro è rilevare quelle presenti in *due* versioni differenti. Se qualcuno si contraddice, difficilmente le sue contraddizioni potranno essere considerate punti di forza, e fin qui Voltaire ha ragione; ma, rimanendo sulle genealogie degli evangelisti, se si conoscesse il modo di conciliarle esse rivelerebbero un valore nascosto e insospettato, e cioè il fatto che testimoniano lo stesso accadimento pur non essendo state scritte di concerto. Qui Voltaire sembra parlare spinto dalla volontà di trovare a tutti i costi un punto debole da cui erodere l'intera struttura del ragionamento pascaliano, e solo per questo motivo, nota sagacemente Boullier, egli aveva definito le due genealogie di Gesù «ces points fondamentaux de la religion chrétienne»²⁸⁴: infatti, prosegue Boullier, «Il ne les auroit peut-être pas qualifiées de la sorte, s'il avoit sù que l'accord de ces Généalogies est plus facile qu'on ne lui dit. Mais aussi, vouloit-on qu'il perdît l'occasion d'insinuer que les fondemens du Christianisme sont ruineux?»²⁸⁵.

Anche nell'articolo XIX è possibile trovare delle interessanti considerazioni di Boullier, che qui dimostra di aver restituito il pensiero di Pascal meglio di Voltaire. La frase di Pascal «S'il n'y avoit qu'une Religion, Dieu seroit trop manifeste»²⁸⁶ deve essere inserita in un preciso contesto facilmente rinvenibile nelle *Pensées*, come nota con ironia Boullier: «Vous me dites, Monsieur, que bien des gens ont été surpris que Pascal eût fait une si lourde bévue. Mais si ces gens-là eussent lu Pascal, ce seroit au contraire la hardiesse de son Critique qui les auroit étonnés. Elle persuaderoit presque, que le Critique lui-même ne l'a point lu»²⁸⁷. Appare chiaro che se si estrapola la frase di Pascal dal suo contesto si può facilmente incorrere nell'errore di Voltaire, che infatti non ne criticava il significato

²⁸³ D.-R. BOULLIER, *Lettres sur les vrais principes de la religion*, cit., vol. 2, pp. 239-240.

²⁸⁴ VOLTAIRE, *Lettres philosophiques* (J), cit., p. 156; ID, *OCV*, t. 6B, *Lettres philosophiques, Sur les Pensées de Pascal, Remarque XVII*, p. 278.

²⁸⁵ D.-R. BOULLIER, *Lettres sur les vrais principes de la religion*, cit., vol. 2, p. 241.

²⁸⁶ B. PASCAL, *Pensées*, Desprez 1678, pp. 142-143 (S275; B585).

²⁸⁷ D.-R. BOULLIER, *Lettres sur les vrais principes de la religion*, cit., vol. 2, p. 243.

profondo, ma cercava solo di mostrarne la contraddittorietà. Boullier, al contrario, la riconduce all'interno di quella cornice entro la quale essa acquista il suo valore, e cioè all'interno della dinamica accecamento/illuminazione. Scrive Boullier:

L'un des principes que Pascal auroit sans doute le plus fait valoir dans l'Ouvrage qu'il meditoit, on en juje au soin qu'il a de le ramener souvent, c'est que Dieu se cache aux uns, & se montre aux autres; c'est que dans la Religion, les ténèbres sont toujours mêlées aux lumières; mélange absolument nécessaire, par rapport à l'état de Foi où le Chrétien doit vivre ici-bas. Sur ce fondement, il dit que s'il n'y avoit qu'une Religion dans le Monde, c'est-à-dire, s'il n'y en avoit point de fausses, & que la véritable sût reçue par-tout, Dieu seroit trop manifeste. Cela signifie, qu'il ne faudroit alors ni recherche, ni discernement pour connoitre Dieu, & les choses de Dieu; qu'on ne l'aimeroit point par choix; ce qui réduiroit à rien notre épreuve dans cette vie²⁸⁸.

Anche quando Voltaire affermava che Pascal si contraddiceva dal momento che nelle *Pensées* ripeterebbe ad ogni pagina che un giorno non ci sarà che un'unica religione, anche qui Boullier ha gioco facile nello smontare l'argomentazione del suo avversario: posto pure che Pascal da qualche parte affermi questo — della qual cosa Boullier è tutt'altro che sicuro²⁸⁹ —, non si tratterebbe di una falsità, dal momento che nel giorno del giudizio vi sarà effettivamente un'unica religione.

Tra gli articoli migliori della *Défense de Pascal* figura il XXII. Boullier concorda con Pascal nell'affermare che la tendenza degli uomini a fuggire il presente proiettandosi con l'immaginazione verso un futuro incerto è il sintomo evidente della miseria umana. L'uomo non possiede il vero bene, e questo lo porta ad essere preda dell'immaginazione e ad oscillare costantemente tra il passato e il futuro:

Il est clair que nous ne possédons pas le vrai Bien; que par conséquent nous ne sommes pas heureux, puisque nous courons sans cesse après un objet qui n'est pas, & qui ne sera peut-être jamais; & que le Présent, qui seul est à nous, ne sauroit nous satisfaire. C'est encore une preuve que nous manquons de sagesse, puisque toutes nos demarches tendent vers un but incertain, & souvent imaginaire. Se nourrir, se bercer d'espérance, n'avoir jamais que l'attente d'un Bonheur que l'on ne possédera point en effet, & qui fuit devant nous à mesure que nous avançons pour le saisir, est-ce une condition heureuse? La vraie Sagesse ne consiste-t-elle pas à en sortir, en se bornant au Présent?²⁹⁰.

Boullier afferma che già la saggezza pagana, in particolare stoica ed epicurea, aveva messo in luce quest'aspetto. Ancora una volta alcuni critici hanno contestato questa interpretazione di Boullier: più

²⁸⁸ *Ivi*, pp. 243-244.

²⁸⁹ Cfr. *Ivi*, p. 244.

²⁹⁰ *Ivi*, pp. 248-249.

nello specifico, questi riferimenti sono stati letti come un indebito appiattimento del pensiero di Pascal su quello classico-umanistico. Arnoux Straudo, ad esempio, ha scritto che «La force de l'anti-humanisme janséniste où l'homme déchu doit prendre conscience de sa corruption est dénaturée par son intégration dans un schème qui inclut les leçons de la pensée et de la littérature greco-latines»²⁹¹. L'obiezione è pertinente, ma forse non del tutto cogente. Contro di essa ci sentiamo di far valere le seguenti obiezioni: 1) Boullier riconosce che il valore delle massime della saggezza pagana è del tutto relativo, e addirittura che esse sono impossibili da mettere in pratica dopo la Caduta²⁹²; 2) lo stesso Pascal riconosceva un qualche valore a queste massime, come attestato dall'*Entretien avec M. de Sacy*, in cui è addirittura Pascal a insistere, contro le resistenze del suo interlocutore, sulla validità di alcune letture filosofiche²⁹³. Per Pascal insomma, come sembra emergere dal passo che stiamo per citare da una lettera del gennaio 1657 a Mlle de Roannez, le massime cristiane — nel caso specifico quelle relative al godimento del tempo presente — posseggono un *maggiore* potere di consolazione rispetto a quelle pagane, alle quali dunque è riconosciuto un certo valore: «C'est les bornes qu'il faut garder, et pour notre salut, et pour notre propre repos. Car en vérité les préceptes chrétiens sont les plus pleins de consolation: je dis plus que les maximes du monde»²⁹⁴; 3) l'intento principale di Boullier era quello di difendere la religione cristiana, e solo collateralmente Pascal²⁹⁵, come attestato anche dal titolo completo della sua opera, *Sentimens de Mr. *** sur la critique des Pensées de Pascal par Mr. Voltaire*: opinioni, o impressioni, dunque, composte contro le *Remarques* voltairiane, per confutare le quali Boullier si sentiva libero di richiamarsi anche alla saggezza pagana; 4) il riferimento alla saggezza pagana può essere letto come una precisa strategia confutativa di Boullier utile a squalificare le argomentazioni di Voltaire facendole apparire in opposizione ad una visione dell'uomo non solo religiosa ma anche laica; 5) il procedimento di Boullier ricorda molto quello, analogo, di Charron, un autore, come noto, letto e in parte apprezzato da Pascal che nell'opera *De la Sagesse* non aveva disdegnato il frequente ricorso a citazioni di classici latini e greci per dipingere, ad esempio, la complessità ontologica dell'essere umano²⁹⁶; infine 6), non bisogna dimenticare che, come ben messo in luce da Philippe Sellier²⁹⁷, lo stesso Sant'Agostino non condannava completamente le virtù pagane,

²⁹¹ A. STRAUDDO, *La Fortune de Pascal en France au XVIII^e siècle*, cit., p. 129.

²⁹² Cfr. D.-R. BOULLIER, *Lettres sur les vrais principes de la religion*, cit., vol. 2, pp. 249-250: «De dire que de telles Maximes puissent être suivies, c'est autre chose. L'impossibilité de les réduire en pratique, confirme ce que dit Pascal de la misère de notre condition». Bisogna però far notare che altrove (*ivi*, pp. 268-269) Boullier sembra ritenere possibile per l'uomo godere di una felicità stabile al riparo dagli eventi esterni.

²⁹³ Cfr. B. PASCAL, *OC*, vol. III, pp. 133-135 e p. 152.

²⁹⁴ *Ivi*, p. 1045.

²⁹⁵ Cfr. D.-R. BOULLIER, *Lettres sur les vrais principes de la religion*, cit., vol. 2, p. 199.

²⁹⁶ A titolo puramente esemplificativo cfr. P. CHARRON, *De la Sagesse*, cit., p. 3, pp. 5-7, pp. 12-13, ma il ricorso alla saggezza pagana in Charron è molto più diffuso.

²⁹⁷ Cfr. almeno P. SELLIER, *La Rochefoucauld, Pascal, Saint Augustin*, in *Port-Royal et la littérature*, cit., p. 153.

arrivando ad accordare loro — specie a quelle del popolo romano e degli stoici — un minore grado di turpitudine.

Del tutto paradossalmente, nota Boullier, Voltaire finisce oltretutto con il dare ragione suo malgrado a Pascal: affermando infatti che la speranza è il nostro tesoro più prezioso, egli riconoscerebbe implicitamente che la condizione dell'uomo è infelice²⁹⁸. Per Voltaire la speranza ci consente di trovare nel futuro quella felicità che in un determinato momento non possediamo, permettendo agli uomini di organizzare in modo pratico la propria vita, cosa che risulterebbe impossibile qualora essi restassero confinati col pensiero al momento presente²⁹⁹. Per Boullier è invece evidente che se fossimo veramente paghi del nostro presente non correremmo con la mente verso il futuro. Il fatto che non siamo contenti del presente dipende in parte dalla nostra condizione contaminata dal peccato originale, e in parte dalla mancanza di equilibrio delle nostre passioni, che guastano i beni di cui potremmo godere. La speranza, lungi dall'essere il rimedio cui aggrapparsi, è in realtà causa di ulteriori dispiaceri perché lascia il nostro animo in balia di qualcosa che non è in nostro potere. A riguardo Boullier si esprime con un tono amaro, quasi disilluso:

L'Espérance est souvent un remède pire que le mal. Si d'un côté elle adoucit nos peines, si elle les soulage, & nous en distrait; de l'autre, elle nous agite, nous inquiète, & nous prépare de nouvelles sources d'amertume, dans le regret d'y avoir été déçu. Il en est de ces Espérances fugitives, comme du Tonneau des Danaïdes; ells s'écoulent de notre Ame, à mesure qu'on les y verse. La pente vers l'Avenir est si peu essentielle au Bonheur, que dans l'état de Bonheur parfait, elle n'a plus lieu. Un homme vraiment heureux, n'espère rien. Il pense bien à l'Avenir, en pensant à la perpétuité de la félicité qu'il possède. Car on doit soigneusement distinguer la faculté réflexive qui s'étend dans l'Avenir, & se replie sur le Passé, faculté essentielle à toute Créature douée de Raison; d'avec la peinte inquiète dont nous parlons³⁰⁰.

Se l'uomo fosse veramente felice non sentirebbe l'esigenza di allontanarsi dal momento presente; non coltiverebbe nemmeno la speranza, perché su di essa non abbiamo potere, ma ci sfugge via come l'acqua dalla botte forata delle Danaidi: si spera nel futuro, insomma, solo quando non siamo soddisfatti del presente³⁰¹. D'altra parte, l'uomo è costretto dalla propria condizione a dover occuparsi anche del futuro, con tutta la pena che questo comporta: «Dans l'état présent, l'Homme est obligé de mêler à la jouissance actuelle, le souci de lendemain. L'attention au Présent, n'exclut jamais le soin & la prévoyance de l'Avenir, parce que la nécessité du travail lui est imposée. C'est à ce prix qu'il

²⁹⁸ D.-R. BOULLIER, *Lettres sur les vrais principes de la religion*, cit., vol. 2, pp. 250-251.

²⁹⁹ Cfr. VOLTAIRE, *Lettres philosophiques* (J), cit., pp. 159-160; ID, *OCV*, t. 6B, *Lettres philosophiques, Sur les Pensées de Pascal, Remarque XXII*, p.p. 281-282.

³⁰⁰ D.-R. BOULLIER, *Lettres sur les vrais principes de la religion*, cit., vol. 2, p. 252.

³⁰¹ Cfr. *Ivi*, p. 253.

achète tout, & qu'il assure sa subsistance & son bien-être»³⁰². Lungi dall'essere un rimedio offerto dalla natura all'uomo, la speranza è una condanna impostaci dalla nostra condizione di peccatori: «Une telle passion ne vient point de l'Auteur de la Nature; c'est un égarement de notre corruption, dont nous ne devons nullement nous féliciter»³⁰³.

L'antropologia di Boullier si rivela intrisa di un pessimismo di matrice agostiniana che, ancora una volta per mezzo della probabile mediazione di Malebranche — in particolare di alcune riflessioni contenute nel *Traité de la nature et de la grâce*³⁰⁴ —, riesce ad intersecare quella pascaliana, andando al tempo stesso ad intaccare le spinte progressiste di un certo tipo di pensiero filosofico settecentesco — a loro volta sostenute da una concezione dell'uomo in linea con la natura e sostanzialmente ottimistica. Detto in altri termini, Boullier non sembra assecondare le tendenze del suo secolo, per le quali il *bonheur* era un valore conseguibile in questo mondo perché inteso come godimento immediato, come accettazione dei limiti imposti all'uomo dalla natura e come impresa del tutto umana che la filosofia può aiutare ad attingere³⁰⁵. Piuttosto, Boullier sembra muoversi all'interno di una prospettiva almeno in parte affine a quella delle *Pensées*, che, partendo dalla constatazione dell'inevitabilità della morte, deprezza e nullifica ogni tentativo svincolato dalla religione di conseguire una felicità umana autentica e durevole.

Proseguendo con l'analisi della *Défense de Pascal* emerge con sempre maggiore chiarezza la puntualità con la quale Boullier riesce a rilevare le incomprensioni voltairiane di alcune *pensées*: incomprensioni che, occorre notarlo, la critica moderna non ha mancato di sottolineare e sulle quali ha espresso pareri diversi. C'è stato chi come Jean-Manuel Warnet ha inserito la presunta incomunicabilità tra Voltaire e Pascal all'interno di una ponderata strategia confutativa messa in atto dall'autore delle *Lettres philosophiques*, il quale avrebbe intavolato una vera e propria *réfutation* delle *Pensées* dissimulando un fraintendimento meramente strumentale del testo pascaliano³⁰⁶; altri, come Alain Niderst, si sono spinti fino a denunciare come goffo e semplicistico il tentativo di volgarizzazione scientifico-filosofica messo in atto da Voltaire con le future *Lettres philosophiques*, sminuendo, in buona sostanza, la comprensione di Voltaire di determinati argomenti³⁰⁷; altri ancora,

³⁰² *Ibidem*.

³⁰³ *Ivi*, p. 254.

³⁰⁴ Cfr. in particolare N. MALEBRANCHE, *Traité de la nature et de la grâce*, in *Oeuvres*, cit., vol. 2, III^e Discours, I^{er} partie, Article VIII, pp. 113-114.

³⁰⁵ Su questo punto cfr. P. HAZARD, *La pensée européenne au XVIII^{ème} siècle*, cit., soprattutto vol. 1, pp. 17-33 e vol. 2, pp. 49-70; C. ROSSO, *Moralisti del 'bonheur'*, Edizioni di filosofia, Torino 1954 e *Illuminismo, felicità dolore: miti e ideologie francesi*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1968; R. MAUZI, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée française du XVIII^e siècle*, Colin, Paris 1960; AA.VV., *La quête du bonheur et l'expression de la douleur dans la littérature et la pensée française: Melanges offerts à Corrado Rosso*, Librairie Droz, Geneva 1995.

³⁰⁶ J.-M. WARNET, *La vingt-cinquième Lettre philosophique de Voltaire "Sur les Pensées de M. Pascal": une réfutation en règle*, cit., p. 206.

³⁰⁷ A. NIDERST, *Les Lettres philosophiques de Voltaire, une vulgarisation méthodique et imprudente*, «Revue des sciences humaines», juillet-décembre 1991, pp. 313-323.

come Megan Clive, hanno ricordato come Voltaire conoscesse bene il testo delle *Pensées*, ipotizzando dunque che la critica ad esse fosse stata condotta secondo un procedimento confutativo volto a mettere in cattiva luce le *pensées* per meglio criticarle³⁰⁸. Probabilmente tutti questi tentativi di spiegazione possiedono un loro grado di plausibilità. In questa sede ci preme sottolineare la radicalità della denuncia messa in atto da Boullier, il quale non riesce a non far emergere tutto il proprio disappunto nel constatare lo ‘strabismo’ ermeneutico con cui Voltaire aveva condotto la sua analisi delle *Pensées*³⁰⁹.

Gli articoli di Boullier che contestano le *Remarques* dirette contro il *divertissement* lo dimostrano chiaramente. Nella *Remarque XXIII* Voltaire aveva affermato che un uomo che non svolga una qualche azione non esiste, così come non può esistere una fiamma che non tenda verso l’alto o una pietra che prima o poi non ricada verso il basso³¹⁰. Egli non sembra qui contemplare la possibilità che l’uomo, lasciato da solo, rivolga i propri pensieri verso di sé mettendosi a riflettere sulla propria condizione. Eppure, fa notare Boullier, anche l’esperienza sembra smentire la posizione di Voltaire. All’uomo può capitare di riflettere senza che questi pensieri siano direttamente originati dagli oggetti esterni e che le sue riflessioni lo spingano verso le considerazioni ‘esistenziali’ di cui parlava Pascal. Per Boullier, Voltaire aveva spesso travisato (volutamente?) il senso delle parole di Pascal³¹¹, con la conseguenza che, quando provava a ribattere, la sua critica non centrava il punto fondamentale. Cosa fa un uomo che non agisce, si domandava Voltaire? Osserverà le sue mani e i suoi piedi? Se non li adoperasse sarebbe un idiota. Penserà a qualcosa o non penserà a nulla? Se userà il pensiero lo farà servendosi di quelle idee che si è formato grazie ai sensi. Boullier capisce bene che con questo tipo di argomentazione Voltaire stava tentando di contraddire Pascal tirando per i capelli il sensismo lockeano, secondo il quale i pensieri sono forzatamente originati dagli oggetti esterni: e tuttavia per Boullier questa è solo fatica sprecata: «Que de Métaphysique perdue! & pourquoi faut-il qu’on ait lu *Locke*, si l’on en fait un pareil usage! Renvoyons notre Poëte au premier Examen de conscience qu’il fera, si jamais l’envie lui en prend. Alors il saura, que sans être idiot ou stupide, on se peut contempler soi-même, & que l’on trouve là de l’occupation de reste»³¹². Ciò che è certo è che per Pascal l’uomo non sa, anzi non vuole rimanere senza una qualsiasi occupazione: se infatti resta inoperoso, i suoi pensieri correranno alla sua condizione di mortale, e piuttosto che pensarvi sceglierà di smarrirsi nell’agitazione e nel trambusto per cercare di fuggire la propria angoscia, senza per questo

³⁰⁸ M. CLIVE, *La vingt-cinquième lettre des Lettres philosophiques de Voltaire sur les Pensées de M. Pascal*, «Revue de métaphysique et de Morale», 88 (1983), pp. 356-384.

³⁰⁹ D.-R. BOULLIER, *Lettres sur les vrais principes de la religion*, cit., vol. 2, p. 255.

³¹⁰ Cfr. VOLTAIRE, *Lettres philosophiques* (J), cit., pp. 160-161; ID, *OCV*, t. 6B, *Lettres philosophiques, Sur les Pensées de Pascal, Remarque XXIII*, p. 283.

³¹¹ Cfr. ad esempio D.-R. BOULLIER, *Lettres sur les vrais principes de la religion*, cit., vol. 2, p. 257.

³¹² *Ivi*, p. 259.

trovare la felicità che cerca. L'esempio che Pascal aveva fatto del dialogo tra Cineas e Pirro, che a detta di Voltaire era degno più di un poeta che di un filosofo, era volto a dimostrare l'impossibilità della felicità del condottiero, il quale non poteva colmare il vuoto che lo spingeva alla conquista del mondo nemmeno dopo aver raggiunto il suo obiettivo. Scrive Boullier:

Cependant il [l'uomo] se sent naturellement si misérable, qu'il préfère encore l'agitation au repos, & le trouble des passions au mortel ennui de l'oïveté. C'est à cette inquiétude que Pascal attribue l'ambition des Conquérans. Sa réflexion sur le mot de *Cinéas* à *Pyrrhus*, qu'*ils se trompoient l'un & l'autre, en supposant que l'Homme se peut contenter de soi-même, & de ses biens présents, sans remplir le vuide de son coeur d'espérance imaginaires*, est juste, & admirablement bien placée. Il en conclut que Pyrrhus ne pouvoit être heureux, ni devant ni après avoir conquis le Monde. Cette conclusion n'a pas le bonheur de plaire à notre Critique, qui, par je ne sai quelle singularité de goût, la trouve plus digne d'un Poète que d'un Philosophe³¹³.

Il bisogno di azione, che per Voltaire è innato nell'uomo e anzi benefico perché scaccia la noia mettendolo in condizione di rendersi utile alla società, era in realtà per Pascal un tentativo di fuga da se stessi che ha una causa ben precisa, come ci ricorda Boullier: «Ce qu'on nomme *Divertissemens*, usent nos chagrins comme une espèce de lime sourde, en affoiblissent l'impression, du moins la suspendent, & nous composent une félicité artificielle & passagère, qui vaut toujours mieux que rien»³¹⁴; e poco oltre aggiunge: «Donc le besoin que nous avons de dissipation, marque un Desordre de notre Nature, dont nous ne devons point nous prendre à cette Nature, ni à celui qui l'a créée droite & heureuse, mais à la seule corruption du Péché»³¹⁵. Finché dura, il piacere rende felici, ma da questo non si può concludere, come Voltaire, che la felicità debba per forza provenire dall'esterno. Boullier afferma a chiare lettere che la vera felicità non ha relazione con ciò che è fuori di noi: «Mais l'essence même du bonheur consiste en autre chose que dans les sensations agréables»³¹⁶. E ancora: «Aiant un autre principe que les Sens, le vrai bonheur subsiste indépendamment des biens sensible»³¹⁷. Chi è costretto a tenersi costantemente impegnato in una qualche attività per non cadere vittima della noia condivide a ben vedere la condizione dello schiavo. Le considerazioni di Boullier sono molto profonde, e conservano il loro valore anche per il lettore odierno:

Un homme à qui il faut des spectacles, des affaires, des intrigues de Cour pour se préserver de l'ennui, est avec raison regardé comme un Esclave, par opposition à celui qui n'a besoin que de ses bois, de ses champs, du

³¹³ *Ivi*, p. 262.

³¹⁴ *Ivi*, p. 266.

³¹⁵ *Ibidem*.

³¹⁶ *Ivi*, p. 268.

³¹⁷ *Ibidem*.

spectacle de la Nature, pour le réjouir & pour l'occuper. Ce dernier mérite l'éloge d'Homme libre, indépendant, qui trouve son bonheur en soi-même. L'Homme frugal, qui, simple dans ses moeurs, se borne aux besoins de la Nature, est digne de cet éloge, si vous le comparez à celui auquel il faut des ragoûts & des friandises; & qui a été élevé dans le faste & dans la mollesse³¹⁸.

Non è escluso che possa riecheggiare un'eco autobiografica in queste righe di Boullier, il quale, tornato ad Utrecht nel 1752 dopo il secondo soggiorno inglese, trascorreva il tempo conducendo una vita frugale dedicata alla conversazione con gli amici, all'educazione del figlio e ai «plaisirs innocens que la vie de la campagne procure»³¹⁹. A prescindere da questo, è interessante notare come qui Boullier non condanni i piaceri sensibili *tout court*, dal momento che essi, se debitamente contenuti entro limiti ragionevoli, non hanno necessariamente una valenza negativa, e anzi possono figurare, per analogia, i piaceri ultraterreni³²⁰. Boullier ammette esplicitamente che l'assoggettamento dell'anima al corpo, soprattutto in seguito al peccato originale, rende necessario per il conseguimento della felicità il ricorso alle impressioni sensibili esterne: la religione stessa non condanna questi bisogni ma si limita a stemperarli³²¹.

Nell'articolo XXVIII viene analizzata da Boullier la forte immagine che Pascal aveva dato della condizione umana. Anche se non ci pensano, gli uomini vivono alla stregua di condannati a morte che assistono inermi all'esecuzione di coloro che condividono in questo mondo la loro sorte di prigionieri. Voltaire reputava questa immagine inadeguata perché, a detta sua, la sorte dell'uomo in questa vita non è quella di vivere incatenato in attesa della propria esecuzione: tutto all'opposto, l'uomo è il più perfetto, il più felice e il più longevo degli esseri. Pretenderlo migliore di quanto già non sia, significa non ragionare in maniera filosofica lasciandosi trasportare dall'immaginazione³²². Boullier ammette invece di trovare corretta l'immagine di Pascal, e il fatto che gli uomini nella maggior parte dei casi la rigettino o la considerino falsa non dimostra che essa non sia vera. La sua critica a Voltaire, comunque, non si concentra sulla giustezza o meno dell'immagine: piuttosto questa gli offre l'opportunità di mettere in luce i punti in cui Voltaire a suo avviso cadrebbe in errore. Affermare per esempio che l'uomo condivide la stessa sorte mortale delle piante e degli altri animali,

³¹⁸ *Ivi*, p. 272.

³¹⁹ *Bibliothèque des sciences et des beaux arts*, t. XIV, 1e p., chez Pierre Gosse Junior, La Haye 1760, p. 450.

³²⁰ A riguardo cfr. D.-R. BOULLIER, *Sermons sur divers textes de l'Écriture Sainte*, chez François Changuion, Amsterdam 1748, p. 23: «Mais qu'on rappelle le plaisir à ses justes bornes, que dans l'usage des créatures on respecte le Créateur; alors ces joies pures, ces joies innocentes, joies d'autant plus douces, que la Sagesse y préside, nous offriront quelqu'image des *plaisirs qui sont en la droite de Dieu pour toujours*. [...] Oui, Chrétiens, par les dons que nous recevons de l'Auteur de la Nature, on peut se former l'idée des félicités que nous promet l'Auteur de la Religion»; *ivi*, p. 32: «Ne pensez pas que la pratique de la Religion ruine nos plaisirs présents, puisque la Religion ne retranche de ces plaisirs que ce qu'ils ont de dangereux ou de chimérique».

³²¹ *Id.*, *Lettres sur les vrais principes de la religion*, cit., vol. 2, p. 271.

³²² Cfr. VOLTAIRE, *Lettres philosophiques* (J), cit., pp. 164-165; *Id.*, OCV, t. 6B, *Lettres philosophiques, Sur les Pensées de Pascal, Remarque XXVIII*, pp. 287-288.

significa per Boullier esprimersi con un linguaggio empio e in aperto contrasto con la rivelazione. Confinando l'uomo nella sola sfera naturale, Voltaire contraddice le Sacre Scritture, perché non considera né la differente posizione dell'uomo all'interno del creato né il fatto che la brevità della sua vita è una conseguenza della Caduta del primo uomo. Emergono su questo punto notevoli punti di contatto tra Boullier e Pascal, il quale aveva affermato che la morte, se considerata alla maniera dei pagani, e cioè come un fatto naturale, è «l'horreur de la nature», laddove invece, se considerata cristianamente, «la mort est une peine du péché, imposée à l'homme pour expier son crime, nécessaire à l'homme pour le purger du péché»³²³. La Scrittura insegna questo, ma i libertini, tra i quali Boullier inserisce anche Voltaire, non sono disposti a crederlo. Per loro è normale considerare il paradiso e l'inferno delle chimere: lette in quest'ottica, le parole di Pascal si riducono a rappresentazioni pessimistiche partorite dalla mente di uno spirito malato: «Comme ils [i libertini] traitent de chimère cette bienheureuse Immortalité vers laquelle la Religion s'offre de nous conduire; par une conséquence nécessaire de leur Système, l'abîme d'une Eternité malheureuse où le Péché précipite, leur paroît le songe noir d'un Esprit mélancolique, & la rêverie creuse de quelques Cerveaux brulés. Selon ces Messieurs, tout va bien chez l'Homme, comme dans le reste de la Nature»³²⁴. Per quelli che condividono il pensiero di Voltaire non vi è nulla di strano nel considerare l'uomo un animale tra gli altri: la vita si sviluppa per poi spegnersi definitivamente con la morte, mentre il paradiso e l'inferno non sono idee sulle quali regolare la propria condotta morale:

Envain leur [ai libertini] représenteriez-vous, qu'une Créature aussi excellente que l'Homme, n'admet rien de médiocre dans ses maux, non plus que dans ses biens. Cette excellence leur est à charge; ils se borneront volontiers au rang, comme au sort, du reste des Animaux; contens de *croître*, de *vivre un certain tems*, de *produire leur semblable*, & plus de *mourir* comme eux. Ils abandonneront de grand Coeur toutes les joies du Paradis à qui les voudra, pourvu qu'il ny ait point d'Enfer à craindre pour des gens de leur espèce, qui ne sont pas *ce qu'ils devoient être*, & qui pourtant sont bien résolus à ne changer ni d'inclination ni de conduite³²⁵.

Boullier non può condividere il punto di vista di Voltaire: considerare l'uomo alla stregua degli altri animali è sicuramente errato perché la rivelazione e la ragione — quest'ultima dimostrando l'immortalità dell'anima umana — affermano il contrario. Certo, coloro che fanno a meno della rivelazione potranno stupirsi del fatto che proprio all'uomo, checché ne dica Voltaire (perlomeno nel 1734), spetti un'esistenza tanto breve e spesso resa difficile dalle inevitabili disgrazie della vita. Alla

³²³ Cfr. B. PASCAL, *OC*, vol. II, pp. 853-854.

³²⁴ D.-R. BOULLIER, *Lettres sur les vrais principes de la religion*, cit., vol. 2, p. 278.

³²⁵ *Ivi*, p. 279.

luce della rivelazione però tutto acquista un senso, perché essa rende ragione all'uomo dell'origine della sua miseria e gli ricorda allo stesso tempo, come in Pascal, la sua grandezza di un tempo:

Tout nous annonce que nous sommes faits pour l'Immortalité; & il y auroit une affreuse bassesse d'âme à redouter une pareille destination. Il est certain qu'un homme qui ignore ce que l'Écriture nous apprend sur l'origine de nos maux, a quelque lieu de s'étonner & de se plaindre de la brièveté de la vie humaine: ce qui ne l'empêchera pourtant pas de ressentir avec gratitude les biens sans nombre que répand sur nous la libéralité du Créateur. Mais enfin, ce mélange de maux & des biens qui partage une vie si courte, & cela dans une Créature douée des plus nobles facultés, est pour lui une énigme impenetrable, jusques à ce que les lumières de la vraie Religion viennent la résoudre, en lui expliquant les sources de la grandeur de l'Homme & de sa misère³²⁶.

La religione cristiana, dunque, e non la ragione che pretende di affrancarsi da essa, è in grado di illuminare il mistero dell'uomo. La natura cui Voltaire si ostina a richiamarsi non può per Boullier offrirgli le risposte che cerca perché profondamente segnata da una frattura, quella del peccato, che Voltaire e gli *esprits forts* si ostinano a ignorare. Come abbiamo già detto, Boullier considera ragione e fede due fonti delle *lumières* umane in perfetto accordo tra loro. Egli ribadirà questo concetto nell'articolo XXX³²⁷ in opposizione a Voltaire, il quale aveva separato il modo di parlare del filosofo da quello del cristiano. Boullier, come già affermato alla fine dell'articolo XXVIII, aveva polemizzato contro questa distinzione — probabilmente ancora una volta debitrice della figura del *philosophe chrétien* di Malebranche —, prendendo però in questo modo le distanze dal pensiero di Pascal.

Nell'articolo XXXIII Boullier torna a sfidare Voltaire sul campo dell'indagine storica. «Je croy volontiers les histoires dont les témoins se font égorger», aveva scritto Pascal³²⁸. Voltaire, allenato al dubbio dalla filosofia di Locke, riteneva che se si vuole considerare il peso di queste testimonianze sulla bilancia della Storia e non della fede, bisognava procedere con molta più cautela. Si tratterà infatti di sapere se dietro questi testimoni pronti al martirio non si celino in realtà dei fanatici, e di chiarire con la massima certezza possibile le circostanze in cui questi presunti martiri avrebbero agito³²⁹. Per Boullier invece la questione è meno complessa: i fanatici sono dei folli, e gli apostoli, come affermava anche Pascal, sicuramente non lo erano, come dimostrano i loro scritti e la loro condotta. Nella sua *Remarque* Voltaire aveva tirato in ballo lo storico ebreo Flavio Giuseppe: secondo lui quest'ultimo avrebbe avuto tutte le carte in regola per essere un testimone veritiero delle imprese degli apostoli, e il fatto che non ne avesse fatto parola era sicuramente un fatto che doveva

³²⁶ *Ivi*, pp. 279-280.

³²⁷ *Ivi*, p. 285: «La Raison n'est jamais contraire à la Foi, ni nos Démonstrations à nos Mystères».

³²⁸ B. PASCAL, *Pensées*, Desprez 1678, p. 264 (S663; B593).

³²⁹ Cfr. VOLTAIRE, *Lettres philosophiques* (J), cit., pp. 168-169; ID, OCV, t. 6B, *Lettres philosophiques, Sur les Pensées de Pascal, Remarque XXXIII*, pp. 293-294.

insospettire. Per Boullier, invece, Flavio Giuseppe non può essere considerato un testimone imparziale. Ecco come ne parla:

Une bonne raison, selon lui [Voltaire], pour n'en rien croire, c'est que Joséphe ne'n dit mot [sul martirio degli Apostoli]. C'est-à-dire, que le silence de cet Homme, qui pour plaire aux Paiens a supprimé ou falsifié dans ses Écrits tant de circonstances de l'Histoire Sainte; de cet Homme, assez Courtisan pour détourner sur Vespasien les Oracles des Juifs touchant le Messie; de cet Homme enfin, malgré son Judaïsme, & la Secte Pharisäische don't il étoit, entêté de la Philosophie des Grecs, idolâtre de la grandeur de Rome, & fade adulateur des deux Nations; que le silence d'un tel personnage sur le Martyre des Apôtres, doit prévaloir sur le témoignage de toute l'Histoire, & sur le rapport unanime de la plus ancienne Tradition!³³⁰.

Dopo aver squalificato la fonte storica di cui si era servito Voltaire, Boullier si abbandona alla sua solita ironia, smascherando i veri intenti del suo avversario: «Au reste, je m'étonne qu'un aussi bon Catholique que Mr. V., qu'un homme qui croit la Religion Chrétienne si véritable qu'elle n'a pas besoin de preuves douteuse, [...] ait pû tenir un pareil langage. Cela étoit bon pour l'Auteur de l'*Épître à Uranie*»³³¹.

L'articolo XLII, relativo all'origine della morale, nasconde qualche insidia per gli interpreti. Il frammento pascaliano criticato da Voltaire era il seguente: «Le Port règle ceux qui sont dans un vaisseau. Mais où trouverons-nous ce point dans la Morale?»³³². Allo scetticismo di Pascal, ereditato da Montaigne, Voltaire aveva contrapposto la massima universale che invita gli uomini a non fare agli altri quello che non vorrebbero fosse fatto loro³³³. La risposta di Boullier è per certi versi sorprendente: «Sans doute, la Maxime est excellente, & d'un usage universel; mais elle a ses difficultés dans l'application. Elle demande des précisions, des limitations, où on ne peut entrer soi-même qu'avec un Coeur extrêmement droit; & qu'on ne sauroit enseigner aux autres, qu'avec un esprit fort juste & fort éclairé»³³⁴. Ad una prima impressione la risposta di Boullier non sembra cogliere nel segno: che senso ha infatti screditare il valore di una massima morale universale riconosciuta come eccellente solo perché vi si riscontrano delle difficoltà di applicazione? Ad un'analisi più approfondita, però, il ragionamento di Boullier ci pone di fronte a delle questioni che non possono essere ignorate, anticipando quelle di un altro oppositore dell'anti-Pascal di Voltaire, Charles-Louis Richard, sul quale avremo modo di tornare nel prossimo capitolo. Le parole di Boullier vanno a nostro avviso lette, ancora una volta, alla luce della dottrina del peccato originale, che è il

³³⁰ D.-R. BOULLIER, *Lettres sur les vrais principes de la religion*, cit., vol. 2, p. 288.

³³¹ *Ivi*, pp. 288-289.

³³² B. PASCAL, *Pensées*, Desprez 1678, p. 286 (S576; B383).

³³³ Su questo punto cfr. M.-A. NADEAU, *Défense et critique de Montaigne dans les Lettres philosophiques*, in *Voltaire philosophe*, cit., pp. 21-33.

³³⁴ D.-R. BOULLIER, *Lettres sur les vrais principes de la religion*, cit., vol. 2, p. 297.

punto di partenza della sua antropologia: avendo peccato in Adamo, la volontà degli uomini non sarà in grado di concretizzarsi *d'emblée* in comportamenti retti, ma necessiterà di un preliminare esame delle proprie intenzioni e delle disposizioni di un «coeur extrêmement droit» che comunque, occorre ricordarlo, la concezione morale di Pascal — divisa in una rigida dicotomia tra concupiscenza e grazia³³⁵ — negava. Sotto questo punto di vista la posizione di Boullier, pur rifiutando l'ottimismo antropologico di Voltaire, va nella direzione di uno smussamento del pessimismo antropologico pascaliano, originato tra l'altro dalla stessa radice agostiniana che però, evidentemente, con Boullier risentiva degli influssi 'mondani' tipici del suo secolo.

Tra gli articoli in cui Boullier riesce meglio a denunciare le incomprensioni di Voltaire c'è sicuramente il LIV. Nella *Remarque* corrispondente Voltaire aveva affermato che l'uomo non deve rinunciare alla conoscenza delle cose che gli sono utili solo perché non è in grado di conoscere tutto. Il progresso delle conoscenze umane si è concretizzato in invenzioni che hanno migliorato la nostra esistenza: è inutile quindi cercare di spiegare ciò che non è alla nostra portata e che probabilmente non ci recherebbe alcun vantaggio apprezzabile³³⁶. Ma questo, secondo Boullier, non corrisponde a ciò che Pascal intendeva affermare. Scrive infatti:

Pascal n'a point voulu détourner l'Homme de chercher ce qui lui est utile, par cette considération, qu'il ne peut tout connoître. N'a-t-il pas fait lui-même des Découvertes très belles & très utiles en Physique, en Géométrie? Mais il est plus aisé de critiquer une Pensée, que de l'entendre. Il s'agit dans celle-ci, de cette Connoissance pleine, parfaite, foncière, à laquelle l'Homme aspire, mais en-vain. C'est par rapport à cette espèce de Connoissance, que Pascal soutient qu'il est impossible qu'une Partie connoisse le Tout, & qu'il assure que l'enchainement qu'ont entre elles les différentes Parties de l'Univers, est tel, que l'une ne se peut connoître sans l'autre, & sans le Tout³³⁷.

A sostegno delle proprie affermazioni Boullier chiama in causa altre *pensées* di Pascal. Egli cita un passaggio abbastanza lungo della sezione XXII delle *Pensées* nell'edizione Port-Royal³³⁸ in cui Pascal denunciava il paradosso dell'uomo, creatura confinata in una posizione mediana tra l'assoluta ignoranza e l'assoluta conoscenza. Il punto fondamentale di questo frammento è che per Pascal l'uomo bascula tra la certezza e l'errore e, anche se questa è la sua condizione naturale, egli in realtà aspira alla stabilità, alla certezza, alla conoscenza che non muta nel tempo. È questa brama di infinito, paradossalmente viva in un essere che non sembra potervi partecipare, a costituire per Pascal il

³³⁵ B. PASCAL, *Pensées*, (S258; B789, 523).

³³⁶ Cfr. VOLTAIRE, *Lettres philosophiques* (J), cit., p. 182; ID, OCV, t. 6B, *Lettres philosophiques, Sur les Pensées de Pascal, Remarque LIV*, p. 310.

³³⁷ D.-R. BOULLIER, *Lettres sur les vrais principes de la religion*, cit., vol. 2, p. 306.

³³⁸ Cfr. B. PASCAL, *Pensées*, Desprez 1678, pp. 173-174 (S230; B72).

mistero dell'uomo: «Car enfin, qu'est-ce que l'homme dans la nature? Un néant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant, un milieu entre rien et tout. Infiniment éloigné de comprendre les extrêmes, la fin des choses et leur principe sont pour lui invinciblement cachés dans un secret impénétrable; également incapable de voir le néant d'où il est tiré et l'infini où il est englouti»³³⁹. Qui non si tratta del rammarico dell'uomo che, come affermava Voltaire, ignora l'esatto rapporto che esiste tra un ragnò e l'anello di Saturno: a Pascal interessava il fatto, per certi versi scandaloso, che l'uomo possa bramare qualcosa che da una parte non può avere, ma che al tempo stesso, e in maniera paradossale, sente come connaturato alle sue aspirazioni. L'uomo non è un essere semplice, bensì composto da un'anima e da un corpo. Questa composizione, che esclude la semplicità, negava per Pascal anche la possibilità di una vera conoscenza delle cose. D'altra parte, anche se fossimo esseri solo corporei, la conoscenza ci risulterebbe ancora più impossibile, dal momento che bisognerebbe affermare che la materia sia in grado di conoscere se stessa. Si veda a riguardo questo passo di Pascal:

Et ce qui achève notre impuissance à connaître les choses est qu'elles sont simples en elles-mêmes et que nous sommes composés de deux natures opposées et de divers genres, d'âme et de corps. Car il est impossible que la partie qui raisonne en nous soit autre que spirituelle. Et quand on prétendrait que nous serions simplement corporels, cela nous exclurait bien davantage de la connaissance des choses, n'y ayant rien de si inconcevable que de dire que la matière se connaît soi-même. Il ne nous est pas possible de connaître comment elle se connaîtrait.

Et ainsi, si nous [sommes] simples, matériels, nous ne pouvons rien de tout connaître. Et si nous sommes composés d'esprit et de matière, nous ne pouvons connaître parfaitement les choses simples, [...] spirituelles ou corporelles³⁴⁰.

Pascal non si stancava di ripetere che l'uomo è un essere indecifrabile, che non trova la sua posizione definita all'interno della natura³⁴¹. A nessuno è dato di poter conoscere l'origine e la fine delle cose, ma solo a Dio. L'uomo deve dunque accontentarsi di una conoscenza che non è mai onnicomprensiva, ma, come insegnava la filosofia di Gassendi, sempre limitata all'«apparence du milieu des choses»³⁴². E tuttavia la sua presunzione lo trascina a voler comprendere i principi di tutte le cose, che nondimeno, inevitabilmente, gli rimangono preclusi, condannandolo a rimanere irretito, come il tormentato Faust goethiano, in un bruciante desiderio di conoscenza. Boullier, alla fine del suo articolo, sentenzia così: «La Science humaine, dans sa plus haute perfection, consiste donc à connoître avec certitude l'existence de divers objets, quoiqu'on n'en puisse pénétrer la nature, & qu'on n'en voie point avec

³³⁹ *Ibidem.*

³⁴⁰ ID, *Pensées*, (S230; B72).

³⁴¹ *Ibidem.*

³⁴² *Ibidem.*

évidence le fond & les différens rapports. Nous savons qu'une chose est, sans en savoir le principe, le comment, la manière. Nous avons sur plusieurs Vérités, des preuves solides, qui ne nous permettent aucune doute, sans pourtant être en état de résoudre toutes les objections qu'on y fait»³⁴³. Insomma, l'uomo è per Boullier in grado di avere una conoscenza solida di «plusieurs Vérités», ma tra lui e le cose rimane un velo che non è possibile squarciare proprio a causa delle intrinseche debolezze della struttura umana.

Sorvolando sull'ultimo articolo (LVII) della *Défense de Pascal*, nel quale Boullier concedeva finalmente qualcosa al suo avversario riconoscendo che Voltaire era un poeta degno di elogi, tra i migliori dell'epoca, e che Pascal, pur essendo un genio sublime, non possedeva doti poetiche³⁴⁴, concentriamo la nostra attenzione sul penultimo articolo, il LVI, che affronta il tema della commistione tra anima e corpo e dei loro relativi attributi. Esso offre lo spunto a Boullier per difendere la netta distinzione tra le due *res* operata da Descartes convertendola in un'arma contro le filosofie materialistiche, delle quali aveva da sempre temuto l'avanzata e di cui decifrava i prodromi in alcuni passi delle *Lettres philosophiques*. L'argomento in questione, abbastanza complesso, è tanto più importante in quanto fino ad oggi ha sollevato dubbi, incertezze e incomprensioni fra i critici, i quali, in alcuni casi che tenteremo di documentare, hanno travisato o alterato quella che ci sembra essere l'effettiva portata del cartesianesimo di Boullier. Pertanto, l'analisi dell'articolo LVI che ora intenderemo cercherà di costituirsi anche come una messa a fuoco il più precisa possibile del solido bagaglio filosofico di Boullier, andandosi a riallacciarsi a quella presentata all'inizio del paragrafo precedente.

Nella *Remarque* LVI Voltaire aveva riportato un frammento di Pascal³⁴⁵ nel quale questi aveva sottolineato come l'unione tra lo spirito e il corpo aveva da sempre tratto in inganno i filosofi, col risultato che erano state attribuite al corpo le azioni proprie dello spirito e allo spirito le azioni proprie del corpo. La *Remarque* di Voltaire mirava a stemperare questa affermazione sottolineando come, per poter fare affermazioni del genere, sarebbe necessaria una conoscenza assai più precisa di cosa sia spirito e di cosa sia corpo. Una tale conoscenza, però, ci manca: non sappiamo assolutamente cosa sia lo spirito, e conosciamo solo imperfettamente il corpo, col risultato che i limiti di entrambi questi 'domini' ci sfuggono. Voltaire si era così espresso: «Si nous savions ce que c'est qu'*esprit*, nous pourrions nous plaindre de ce que les philosophes lui ont attribué ce qui ne lui appartient pas; mais

³⁴³ D.-R. BOULLIER, *Lettres sur les vrais principes de la religion*, cit., vol. 2, p. 311.

³⁴⁴ *Ivi*, pp. 318-319: «Pour le coup, la Critique a raison contre Pascal. Ce sublime Génie qui savoit tant de choses, & qui les savoit si bien, ignoroit que la Poésie a son objet fixe, comme tous les autres Arts ont leur. Il n'a point su ce que c'étoit que Beauté Poétique. Mr. V., qui sans contredit est un de nos meilleurs Poètes, entend la matière à merveille, & l'explique parfaitement bien».

³⁴⁵ Cfr. B. PASCAL, *Pensées*, Desprez 1678, p. 329: «C'est cette composition d'esprit & de corps qui a fait que presque tous les Philosophes ont confondu les idées des choses, & attribué aux corps ce qui n'appartient qu'aux esprits, & aux esprits ce qui ne peut convenir qu'aux corps».

nous ne connoissons ni l'esprit ni le corps; nous n'avons aucune idée de l'un, et nous n'avons que des idées très-imparfaites de l'autre. Donc nous ne pouvons savoir quelles sont leurs limites»³⁴⁶. La radice di questo scetticismo sul tema dell'anima lo avevamo già incontrato nella tredicesima *Lettre philosophique* dedicata a Locke. Uno dei meriti di questo grande filosofo, aveva affermato Voltaire, era stato come noto quello di aver riportato ordine nelle dispute sull'anima, un argomento sul quale anche Descartes era intervenuto rivelando gli errori degli altri sostituendoli però con i propri. Il pregio maggiore di Locke era stato quello di fermarsi a dubitare: invece di definire una volta per tutte l'anima, egli aveva osservato e studiato i mutamenti e i progressi dell'intelligenza dal bambino all'adulto, senza paura di limitare le proprie considerazioni a ciò che l'esperienza gli offriva. Voltaire aveva condiviso questo modo di procedere, al tempo stesso saggio e umile:

Pour moi je me vante de l'honneur d'être en ce point aussi stupide que Locke, personne ne me fera jamais croire que je pense toujours; et je ne me sens pas plus disposé que lui à imaginer que quelques semaines après ma conception j'étais une fort savante âme, sachant alors mille choses que j'ai oubliées en naissant, et ayant fort inutilement possédé dans l'*utérus* des connoissances qui m'ont échappé dès que j'ai pu en avoir besoin, et que je n'ai jamais bien pu rapprendre depuis³⁴⁷.

Subito dopo aveva aggiunto:

Locke après avoir ruiné les idées innées, après avoir bien renoncé à la vanité de croire qu'on pense toujours, établit que toutes nos idées nous viennent par les sens, examine nos idées simples et celles qui sont composées, suit l'esprit de l'homme dans toutes ses opérations, fait voir combien les langues que les hommes parlent sont imparfaites, et quel abus nous faisons des termes à tous moments.

Il vient enfin à considérer l'étendue ou plutôt le néant des connoissances humaines. C'est dans ce chapitre qu'il ose avancer modestement ces paroles. 'Nous ne serons peut-être jamais capables de connaître si un être purement matériel pense ou non'³⁴⁸.

Entrambi i brani appena citati segnano una netta presa di distanza da Descartes. Boullier, il quale si considerava cartesiano a pieno titolo pur rifiutando la teoria delle *bêtes machines* — che a suo avviso sviliva la stessa filosofia cartesiana³⁴⁹ — non condivideva affatto le ambiguità che una certa interpretazione della filosofia di Locke poteva generare, e il passo iniziale dell'articolo LVI lo dimostra chiaramente: «Le partage entre l'Esprit & le Corps par rapport aux propriétés, aux

³⁴⁶ VOLTAIRE, *Lettres philosophiques* (J), cit., pp. 183-184; ID, OCV, t. 6B, *Lettres philosophiques, Sur les Pensées de Pascal, Remarque LVI*, p. 311.

³⁴⁷ *Ivi*, *Treizième Lettre sur M. Locke*, p. 112.

³⁴⁸ *Ivi*, pp. 113-114.

³⁴⁹ Cfr. D.-R. BOULLIER, *Essai philosophique* (1728), cit., p. 184.

modifications, aux fonctions de ces deux Substances, est assez nettement établi depuis *Descartes*, pour débrouiller la confusion d'idées que Pascal reproche à presque tous les anciens Philosophes, qui ont été Peuple sur cette matière. En effet, la pente en nous est extreme à confondre le Corps avec l'Âme; & cela vient du pouvoir des Sens»³⁵⁰. Questa risposta di Boullier ci spinge ad esaminare più da vicino alcune questione relative al complesso rapporto tra Pascal e il cartesianesimo e, più nello specifico, quello tra anima e corpo. L'influenza di Descartes su Pascal, sulla quale la critica non si è espressa in modo unanime³⁵¹, non può essere negata: le *Pensées*, da questo punto di vista, rappresentano una delle numerose testimonianze testuali della presa di posizione, nella seconda metà del XVII secolo, nei confronti della «nouvelle philosophie» cartesiana. Nelle *Pensées* erano presenti numerosi frammenti di diversa estensione che prendevano posizione, spesso in maniera polemica, nei confronti dell'autore delle *Meditations*³⁵². Per quanto riguarda la questione spirito/corpo sembra possibile rintracciare convergenze e affinità e affermare che Pascal ha, almeno in parte, *conservato e riadattato* la metafisica cartesiana dell'uomo³⁵³. Nel *Discours de la méthode* Descartes si era così espresso: «Je connus de là que j'étais une substance dont tout l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui, pour être, n'a besoin d'aucun lieu, ni ne dépend d'aucune chose matérielle. En sorte que ce moi, c'est-à-dire l'âme par laquelle je suis, est entièrement distincte du corps, et qu'encore qu'il ne fût point, elle ne laisserait pas d'être tout ce qu'elle est»³⁵⁴. Anche per Pascal è il pensiero a determinare l'essenza dell'uomo: «Je puis bien concevoir un homme sans mains, pieds, tête, car ce n'est que l'expérience qui nous apprend que la tête est plus nécessaire que les pieds. Mais je ne puis concevoir l'homme sans pensée. Ce serait une pierre ou une brute»³⁵⁵. O ancora: «Qu'est-ce qui sent du plaisir en nous? Est-ce la main, est-ce le bras, est-ce la chair, est-ce le sang? On verra qu'il faut que ce soit quelque chose d'immatériel»³⁵⁶. Tra anima e corpo esiste dunque anche per Pascal uno scarto non quantitativo ma qualitativo, che inerisce ad una rigida alterità sostanziale e ad una diversità di ordini³⁵⁷. Il pensiero distingue l'uomo dall'universo materiale: la parte materiale del corpo

³⁵⁰ ID, *Lettres sur les vrais principes de la religion*, cit., vol. 2, p. 312.

³⁵¹ Se alcuni, come Émile Baudin, hanno sottolineato i debiti del pensiero pascaliano nei riguardi di quello cartesiano (E. BAUDIN, *La philosophie de Pascal*, in *Études historiques et critiques sur la philosophie de Pascal*, 3 voll., Éditions de la Baconnière-Neuchâtel, Boudry 1946, vol. I, p. 43), e se altri hanno posto l'accento sull'ambivalenza del rapporto Pascal-Descartes (H. BOUCHILLOUX, *Le cartésianisme et l'anti-cartésianisme de l'anthropologie pascalienne*, «Croisements d'anthropologies (Pascals Pensées im Geflecht der Anthropologien)», Heidelberg, Winter, 2005, p. 131-142; A. BORD, *Lumière et ténèbres chez Pascal*, cit., pp. 106-114), altri ancora hanno invece sottolineato le divergenze di pensiero tra i due pensatori (R. JOLIVET, *L'anticartésianisme de Pascal*, «Archives de philosophie», I, 3, 1923, p. 242-255; H. PHILLIPS, *Pascal's reading and the inheritance of Montaigne and Descartes*, in *The Cambridge Companion to Pascal*, cit., pp. 20-39).

³⁵² Cfr. M. LE GUERN, *Pascal et Descartes*, Nizet, Paris 1971.

³⁵³ Cfr. E. BAUDIN, *La philosophie de Pascal*, cit., p. 47.

³⁵⁴ R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1930, p. 33.

³⁵⁵ B. PASCAL, *Pensées*, (S143; B339).

³⁵⁶ *Ivi*, (S140; B339bis).

³⁵⁷ *Ivi*, (S339; B793): «De tous les corps ensemble on ne saurait en faire réussir une petite pensée, cela est impossible et d'un autre ordre».

dell'uomo è dominata dall'istinto, mentre il pensiero dipende dalla presenza, nel corpo, dell'anima. Anima e corpo formano inoltre un tutt'uno indivisibile e indiscernibile. Su questo punto Pascal e Descartes si muovono sullo stesso piano. Occorre però mettere in luce una differenza fondamentale: a differenza che in Descartes, il quale riteneva che l'uomo potesse raggiungere, attraverso le regole della *Méthode*, la certezza dell'evidenza intuitiva — a sua volta garantita dalla veridicità divina —, Pascal ha sempre ribadito il fatto che la conoscenza umana è sempre ineluttabilmente legata alle limitanti condizioni dettate dall'unione dell'anima col corpo. Ciò significa, detto in altri termini, che per Pascal l'uomo non è in grado di cogliere i concetti indipendentemente dall'intermediazione della sua seconda natura, quella dominata dalla corporeità. Ciò significa anche che per Pascal la certezza del sentimento d'evidenza non è supportata, come in Descartes, da alcuna garanzia metafisica³⁵⁸. Su questo punto l'antropologia pascaliana era stata influenzata, come debitamente messo in luce dalla critica³⁵⁹, dalle opere di Gassendi. L'epistemologia sensista del prevosto di Digne minava alla base la possibilità stessa dell'intuizione intellettuale cartesiana. Il sensismo di Gassendi, come noto, si fondava sul noto adagio scolastico 'Nihil est in intellectu quod non sit prius in sensu': in quest'ottica, alla ragione umana era riservato il compito di astrarre e generalizzare le sensazioni che l'immaginazione aveva precedentemente mutato in immagini. La presunta certezza delle idee, pertanto, si fondava per Gassendi su queste immagini rese disponibili dall'immaginazione, a loro volta in grado di restituire non la natura in sé delle cose ma solo la loro apparenza. Il solo modo che l'intelletto ha di correggere i ragionamenti risulta essere dunque il criterio dell'esperienza, a sua volta reso possibile dalle operazioni della memoria. Per Gassendi, seguito su questo punto da Pascal, nessuna certezza metafisica era dunque possibile, dal momento che, a differenza che in Descartes, le percezioni dipendono dalla stretta unione dell'anima col corpo: esse, pertanto, non saranno mai intuizioni della pura ragione, ma sempre percezioni confuse dipendenti, ancora una volta, dall'unione dell'anima col corpo.

Fatte queste precisazioni, torniamo nuovamente all'articolo LVI. Boullier riporta le parole di Voltaire, il quale aveva affermato che non siamo in grado di affermare dove finisce il corpo e dove inizia lo spirito. La risposta di Boullier, ancora una volta pungente, non si lascia attendere:

Mr. V. ne sait où le Corps finit, ni où l'Esprit commence. Il soupçonne apparemment, qu'un certain degré de subtilité & d'agitation dans la Matière, fait la Pensée & l'Esprit. Sur ce pied-là, il n'a pas tout à fait tort de parler de limites incertaines; car surement sa Physique ne lui a point encore appris à quel degré de petitesse ou de mouvement un Atome commence à penser. Il sait donc bien quelle espèce d'organisation suffit à sa Montre pour sonner les heures; mais il ne sait pas encore, quelle a dû précisément être celle de son Cerveau pour

³⁵⁸ Su tutti questi punti cfr. A. MCKENNA, *De Pascal à Voltaire*, cit., pp. 9-23.

³⁵⁹ *Ivi*, pp. 23-30.

composer la *Henriade*. Cependant sa Raison lui apprendroit, s'il vouloit, l'infinie distance qui sépare l'Esprit d'avec le Corps. Il n'auroit pour cela qu'à faire cette réflexion si simple: il est sûr que je pense, & il est impossible à la Matière de penser. Moi qui pense, je suis une chose simple, individuelle, active & mouvante. La Matière est une chose composée, divisible, passive & mue. Donc, Moi & la Matière, sommes des choses essentiellement distinctes l'une de l'autre³⁶⁰.

In questo passo Boullier, andando oltre ciò che Voltaire aveva affermato nella versione ufficiale della *Lettre sur Locke*, sottolinea le difficoltà cui andrebbero incontro coloro che affermano che l'intelligenza possa dipendere dall'organizzazione della materia. Se un orologio e un uomo sono fatti della stessa sostanza, come mai capiamo bene come faccia il primo a segnare le ore e non riusciamo invece a spiegare come la stessa materia, certo organizzata in maniera molto più complessa, possa creare un'opera d'arte? Bisognerà per forza, afferma Boullier in accordo con Pascal, supporre un'infinita distanza tra corpo e spirito, disgiungendo pensiero e materia. Boullier capisce bene che la questione della distinzione reale tra *res cogitans* e *res extensa* è di fondamentale importanza al fine di scongiurare i pericoli del materialismo, di cui egli non si stancherà mai di denunciare l'avanzamento ai danni della «vrai philosophie» di Descartes³⁶¹. Uno dei principali responsabili dei progressi del materialismo viene individuato da Boullier proprio in Locke, il cui nome è ormai sulla bocca di tutti quelli che, forzando il suo agnosticismo circa la capacità umana di conoscere l'essenza delle cose, si spingono a pensare che materia e pensiero non si escludono a vicenda³⁶².

Boullier si rifiuta di accettare queste argomentazioni. Per lui il pensiero pertiene ad una sostanza assolutamente diversa dal corpo: una sostanza che sarà indivisibile e semplice. Scrive infatti: «Mais autant qu'il est clair que l'Être pensant est une Substance, autant l'est-il, que cette Substance est indivisible, qu'elle est simple, que c'est une véritable Unité»³⁶³. Anche se nell'io convergono tutte le sensazioni possibili, esso non sarà una sostanza scomponibile in parti, bensì, ancora una volta, unica e semplice:

En effet, le Moi qui a différentes sensations, ou différentes idées, & qui les compare entre elles; le Moi qui se plaît à contempler l'émail de cette Prairie, & que flatte en même tems le son de cette Musette; le Moi qui préfère la Musique Française à l'Italienne; le Moi qui trouve les Vers de Mr. V. fort bons, & ses Rasoinnemens fort mauvais; en un mot ce Moi, le centre commun d'une infinité d'objets, & le Juge qui décide de leur prix, n'est assurément pas un composé de parties distinctes, mises à côté l'une de l'autre, & qui se puissent séparer

³⁶⁰ D.-R. BOULLIER, *Lettres sur les vrais principes de la religion*, cit., vol. 2, pp. 313-314.

³⁶¹ Cfr. ID, *Lettre à Mr. *** sur l'esprit philosophique de notre siècle*, in *Pièces philosophiques et littéraires*, [s.e.], [s. l.], 1759, pp. 1-29.

³⁶² *Ivi*, p. 11.

³⁶³ ID, *Lettres sur les vrais principes de la religion*, cit., vol. 2, p. 315.

& détacher l'une d'avec l'autre. Il ne faut que penser & sentir, pour se convaincre que la chose qui sent & qui pense, est un Sujet simple, que c'est en rigueur *une* chose, & non *plusieurs*³⁶⁴.

Gli attributi della materia e dell'anima sono opposti tra loro «comme le Oui & le Non»³⁶⁵, afferma Boullier. Non bisogna far altro che pensare e sentire per capire che ciò che in noi pensa e sente è una sostanza semplice, e che gli attributi della materia non sono compatibili con queste due attività: come per Descartes³⁶⁶, le proprietà dello spirito e del corpo si escludono mutualmente e non possono sussistere nello stesso soggetto, a meno che, spiega Boullier, non si suppongano in esso due sostanze distinte e separate: «Il n'y a qu'à considérer d'un côté, que les deux idées de la Pensée & de l'Etendue, n'ayant rien de commun entre elles, s'excluent mutuellement; de l'autre, que l'idée de chaque Attribut, renferme celle du Sujet: car il en résultera, que ces deux Attributs exclusifs l'un de l'autre, sont incompatibles dans un même Sujet, & par conséquent supposent deux Sujets différens»³⁶⁷. Certamente Boullier riconosce una componente di mistero nella compresenza di pensiero e corpo nell'uomo — arrivando ad ammettere che la modalità con la quale essi sono uniti ci sarà nota solo al momento della resurrezione dei corpi³⁶⁸ —, e tuttavia, come si periterà di spiegare in uno scritto sempre del 1741 e inserito anch'esso in appendice alle *Lettres sur les vrais principes de la religion*³⁶⁹, tale mistero ha a che vedere con l'onnipotenza divina: quest'ultima infatti, in perfetto accordo con il pensiero di Descartes³⁷⁰, non va intesa come libertà assoluta, ma come vincolata ad una razionalità che non le consente di agire in deroga alle leggi di natura che essa stessa ha stabilito³⁷¹. E dunque, afferma esplicitamente Boullier, è più ragionevole pensare che Dio possa unire nel corpo dell'uomo le due *res* piuttosto che ipotizzare, scombinando gli attributi di materia e pensiero da Lui stabiliti, che la materia possa pensare³⁷². Ecco che allora Boullier può concludere il suo articolo affermando:

Quand le Sujet qui pense, ne penseroit pas toujours; quand de même le Sujet étendu renfermeroit, outre son étendue, quelque autre propriété que nous ne connoissons pas; cela n'affoiblirait en rien l'Argument. Car il n'en seroit pas moins certain, que le Sujet inconnu qui a la faculté de penser, doit être une Substance simple,

³⁶⁴ *Ivi*, pp. 315-316.

³⁶⁵ *Ivi*, p. 316.

³⁶⁶ Cfr. ad esempio R. DESCARTES, *Principia philosophiae*, in *Oeuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam & Paul Tannery (AT), nouvelle présentation, Vrin, Paris 1964-1974, vol. VIII, pp. 24-32.

³⁶⁷ D.-R. BOULLIER, *Lettres sur les vrais principes de la religion*, cit., vol. 2, pp. 316-317.

³⁶⁸ Cfr. ID, *Sermon sur l'immutabilité de Dieu*, in *Sermons sur divers textes de l'Écriture Sainte*, cit, pp. 23-24.

³⁶⁹ Vale a dire nella seconda *Lettre sur la nature de notre âme*.

³⁷⁰ Cfr. la lettera di Descartes à Mersenne, 15 avril 1630, in AT, cit., vol. I, pp. 145-146.

³⁷¹ D.-R. BOULLIER, *Lettre II sur la nature de notre âme et sur son immortalité*, in *Lettres sur les vrais principes de la religion*, cit., vol. 2, p. 394.

³⁷² ID, *Lettre III sur la nature de notre âme et sur son immortalité*, *ivi*, pp. 416-417.

indivisible; & qu'au contraire le Sujet inconnu qui a l'étendue pour l'un de ses attributs, est un Sujet essentiellement divisible, un Composé de parties distinctes, un assemblage de plusieurs Substances³⁷³.

Il cerchio si chiude: Boullier era partito riportando i dubbi di Voltaire circa la nostra capacità di stabilire con certezza cosa sia lo spirito e cosa la materia, così da poterne determinare una volta per tutte i limiti e le competenze; qui afferma che, anche qualora lo spirito e la materia fossero sostanze non perfettamente conoscibili dall'uomo, nondimeno la facoltà di pensare potrà appartenere solo ad una sostanza semplice e indivisibile. Alla materia, vista la natura dei suoi attributi, viene automaticamente preclusa ogni possibilità di originare il pensiero. Questo principio fondamentale della filosofia cartesiana rimarrà per Boullier un incrollabile baluardo contro le ammalianti seduzioni delle filosofie materialistiche del suo secolo. Ora, nonostante le numerose attestazioni di fedeltà alla filosofia di Descartes, la posizione di Boullier nei confronti della questione della materia pensante non ha mancato di suscitare perplessità nella critica. Un noto e interessante articolo di Jørn Schøsler del 1994³⁷⁴, in particolare, ha focalizzato l'attenzione sul presunto debito di Boullier nei riguardi di questa teoria lockeana, facendo leva soprattutto su alcuni passi tratti dall'*Essai philosophique sur l'âme des bêtes*. Come crediamo di aver dettagliatamente dimostrato in un nostro recente articolo³⁷⁵, la ricostruzione di Schøsler poggia su una interpretazione non del tutto convincente di alcuni passi chiave dell'opera di Boullier dedicata all'anima delle bestie, oltretutto, e non solo a nostro avviso³⁷⁶, non suffragata da un'attenta analisi di altre opere di Boullier in cui questi affermava chiaramente l'impossibilità filosofica che la materia possa pensare. Nell'*Essai philosophique sur l'âme des bêtes* il debito di Boullier nei confronti di Locke è innegabile, ma va ricercato altrove³⁷⁷.

Il rifiuto dell'ipotesi della materia pensante andava per Boullier di pari passo con quello del materialismo, da lui reputato uno dei tre grandi mali del suo secolo³⁷⁸. Sempre nel 1741, in uno scritto aggiunto alle *Lettres sur les vrais principes de la religion* comunemente noto come *Lettre II sur la nature de notre âme, et sur son immortalité*, Boullier aveva proseguito la sua pervicace campagna antivoltairiana confutando il contenuto della versione clandestina della *Lettre sur Locke*, da lui letta nella raccolta *Amusemens Littéraires* del 1740. In questa lettera Boullier opponeva i dettami di quella che lui chiamava la «vraie Philosophie» — che sappiamo coincidere per Boullier con il

³⁷³ Ivi, p. 318.

³⁷⁴ J. SCHØSLER, *David-Renaud Boullier—disciple de Locke? Quelques remarques sur la question de la matière pensante*, *SVEC*, 323 (1994), pp. 271-277.

³⁷⁵ S.P. CALISTI, *Locke, materia e pensiero*, cit., pp. 104-108.

³⁷⁶ G. GARGETT, *David Boullier: pasteur du Refuge et défenseur de l'orthodoxie*, cit., p. 1253, nota 5; M. BENÍTEZ, *Voltaire lit Locke*, cit., p. 381.

³⁷⁷ Cfr. L. COHEN ROSENFELD, *From Beast-Machine to Man-Machine. Animal soul in French letters from Descartes to La Mettrie*, new and enlarged edition, Octagon Books, New York 1968 (1ª ed. 1940), p. 79.

³⁷⁸ Cfr. D.-R. BOULLIER, *Lettre à Mr. *** sur l'esprit philosophique de notre siècle*, cit., pp. 1-29.

cartesianesimo — alla filosofia dei libertini che «*prétendent que c'est l'organisation de nôtre Cerveau qui nous fait penser*»³⁷⁹. Voltaire, «*plus hardi & plus enjoué dans cette dernière Lettre [la versione clandestina della *Lettre* 13] que dans l'autre*», appartiene senza ombra di dubbio a questa seconda specie di pensatori, e Boullier si applica a dimostrarlo commentando i passi salienti della versione clandestina della *Lettre sur Locke*. In essa effettivamente Voltaire, come abbiamo già accennato, aveva strizzato l'occhio al materialismo affermando che la materia possiede innumerevoli proprietà che l'uomo non conosce e che non escludono quella del pensiero³⁸⁰. Voltaire si era spinto fino a paragonare l'uomo ad un orologio (poco dopo, in riferimento al comportamento del bambino, parlerà esplicitamente di *automate*³⁸¹) che, in quanto tale, può essere aperto e ispezionato, e addirittura, in un certo punto della lettera, uomo e animale erano messi sullo stesso piano³⁸². Voltaire poteva quindi concludere: «*[...] je puis attribuer à mon corps la faculté de penser et de sentir; donc, je ne dois pas chercher cette faculté dans un autre être appelé âme ou esprit dont je ne puis avoir la moindre idée*»³⁸³. La confutazione di Boullier faceva leva ancora una volta sui principali capisaldi della filosofia cartesiana, in maniera tanto esplicita da non lasciare il minimo dubbio che egli potesse aver preso in seria considerazione la validità dell'ipotesi lockeana della materia pensante. La questione, aveva affermato Boullier, non è di sapere, come asserito da Voltaire, se la materia è in possesso di proprietà a noi sconosciute che potrebbero originare il pensiero ma, a ben vedere, di sapere se essa è in possesso di proprietà che per Boullier sono in realtà ben note e di pertinenza dello spirito. Le proprietà di materia e pensiero sono, da Descartes in poi secondo Boullier, altrettanto ben stabilite di quelle del triangolo e del cerchio, e nessuno dotato di buon senso si sognerebbe mai di confonderle³⁸⁴. Il paragone istituito da Voltaire tra l'uomo e l'orologio è pertanto giudicato valido da Boullier solo nella misura in cui esso rimane entro i limiti prescritti dalla filosofia cartesiana, per la quale, come noto, le funzioni del corpo potevano essere ricondotte ad operazioni meccaniche³⁸⁵. Il problema sorge quando Voltaire e tutti i presunti filosofi come lui pretendono di spingere le loro arditezze filosofiche fino al punto di confondere le proprietà dello spirito con quelle della materia, mescolandone i rispettivi limiti. Il ruolo di Locke in questo travisamento filosofico è per Boullier tutt'altro che marginale, dal momento che il filosofo inglese viene considerato il maestro e l'ispiratore dei nuovi materialisti³⁸⁶. Questi ultimi pretendono di seguire la filosofia di Locke perché giudicata più moderna rispetto a

³⁷⁹ ID, *Lettre II sur la nature de notre âme et sur son immortalité*, in *Lettres sur les vrais principes de la religion*, cit., vol. 2, pp. 356-359.

³⁸⁰ VOLTAIRE, *OCV*, t. 6C, *Lettre sur M. Locke*, p. 197.

³⁸¹ *Ivi*, p. 198.

³⁸² *Ivi*, p. 199.

³⁸³ *Ivi*, p. 200.

³⁸⁴ D.-R. BOULLIER, *Lettres sur les vrais principes de la religion*, cit., vol. 2, p. 373.

³⁸⁵ *Ivi*, pp. 392-293.

³⁸⁶ *Ivi*, p. 392.

quella cartesiana, nonostante quest'ultima riuscisse, secondo Boullier, a rendere ragione — con una chiarezza e un rigore insuperati — della complessità umana senza ferire il buon senso o mettere in dubbio l'immortalità dell'anima. È infatti la stretta unione tra anima e corpo e la loro commistione a rendere ragione di tutte quelle facoltà che i libertini *à la* Voltaire attribuivano alla complessità dell'organizzazione del *corpo* umano. Il passo che stiamo per citare spiega molto bene questa questione, e se decidiamo di citarlo per intero nonostante la lunghezza è perché riesce a mostrare con chiarezza l'errore di interpretazione che secondo noi penalizza il succitato articolo di Jørn Schøsler:

La Machine humaine est-elle en bon état? Les facultés spirituelles se développent avec avantage: mais cette Machine vient-elle à se démonter? Elle suspend, elle trouble l'exercice de ces facultés, qui paroissent alors s'affoiblir, quoique leur principe immatériel demeure toujours le même. Enfin, le composé mécanique vient-il à se dissoudre? Ces facultés disparaissent à nos yeux, parce que l'union est rompue, & que l'Âme cessant d'agir sur les organes & de pouvoir se servir d'eux, ne peut plus par conséquent se manifester au dehors.

Dans l'Enfant, dans le Vieillard, dans le Frénétique, l'Âme est essentiellement la même; elle ne croît ni ne diminue, ne se fortifie ni ne s'affoiblit: seulement son assujettissement au Corps qu'elle anime dans ces différens états, la fait paroître enfantine dans les Enfans, vigoureuse dans les Hommes sains, usée dans les Vieillards, malade dans ceux qui ont le cerveau blessé³⁸⁷.

Ancora una volta è la filosofia di Descartes ad offrire a Boullier gli strumenti più idonei non solo a smascherare le inclinazioni di Voltaire verso il materialismo³⁸⁸, ma soprattutto a denunciare la presunta modernità della filosofia di Locke, nei confronti della quale Boullier ha sempre mantenuto e professato un distacco tanto più evidente quanto profonda si rivelava essere la sua aderenza alla filosofia di Descartes³⁸⁹.

Vogliamo concludere questo paragrafo cercando di mettere in luce l'importanza filosofica della *Défense de Pascal*. Pur se puntigliosa e a tratti pedante, la critica di Boullier si rivela essere un testo ricco di spunti interessanti che non solo consentono di soppesare l'effettivo valore di numerose

³⁸⁷ *Ivi*, pp. 387-388.

³⁸⁸ Su questo punto cfr. almeno E.D. JAMES, *Voltaire's dialogue with the materialists*, in *Voltaire and his world. Studies presented to W.H. Barber*, éd. R.J. Howells, Oxford 1985, pp. 117-131; G. STENGER, *Le Matérialisme de Voltaire*, in *Etre matérialiste à l'âge des Lumières. Hommages offerts à R. Desné*, éd. B. Fink, G. Stenger, Paris 1999, pp. 275-285; R. VIROLLE, *Voltaire et les matérialistes d'après ses derniers contes*, «Dix-Huitième Siècle», XI, 1979, pp. 63-74. In base a quanto messo in luce dalla critica, all'epoca delle *Lettres philosophiques* Voltaire sembrava lasciarsi sedurre dall'ipotesi della materialità dell'anima, così come da quella dell'eternità della materia; all'incirca verso la prima metà degli anni Sessanta il suo materialismo comincia però a sfumarsi e a diluirsi in reazione a quello all'epoca portato in voga soprattutto da Meslier, La Mettrie, Diderot e più tardi d'Holbach, autori dei quali rifiuterà l'ateismo. Per colmo di ironia Voltaire si ritroverà al fianco di Boullier nella confutazione delle *Pensées philosophiques* di Diderot (1746), nelle quali quest'ultimo, tra le altre cose, aveva affermato che, considerata l'infinità del tempo e del numero di combinazioni possibili degli atomi, si potesse giungere ad un ordinamento del mondo quale noi oggi lo conosciamo (Cfr. VOLTAIRE, *OCV*, t. 45B, *Dialogues entre Lucrèce et Posidonius*, p. 383-384; D.R. BOULLIER, *Réflexions au sujet du livre intitulé Pensées philosophiques*, in *Pièces philosophiques et littéraires*, [s. l.], 1759, Bibl. Nat. R. 29740, soprattutto pp. 123-128).

³⁸⁹ S.P. CALISTI, *Locke, materia e pensiero*, cit., pp. 108-117.

Remarques voltairiane — di cui riescono spesso a disinnescare la mal calibrata strategia confutativa —, ma permettono anche di scorgere, da una prospettiva finora trascurata, la complessità del panorama filosofico settecentesco, troppo spesso considerato nella sua monolitica fissità e univocità di pensiero. Il valore della *Défense de Pascal* fu messo in risalto, a pochi anni di distanza dalla sua pubblicazione, soprattutto in ambienti filo-giansenisti: in particolare le *Nouvelles Ecclésiastiques* non potevano non guardare di buon occhio l'attacco portato da Boullier contro Voltaire in difesa di Pascal. Ecco come si erano espresse: «M. Bouillé [sic], savant Protestant, qui ne paroît avoir pour objet que la défense de la Religion contre les incrédules; qui ne laisse échapper [...] aucune trait de Protestantisme; & qui a écrit avec beaucoup de netteté & de politesse. [...] Dans l'Écrit intitulé *Sentimens &c.*, M. Bouillé venge la memoire de Monsieur Pascal, ou plutôt il venge la Religion contre l'injuste critique des *Pensées* de ce grand homme par Voltaire»³⁹⁰. Sempre su iniziativa giansenista, la *Défense de Pascal* venne aggiunta ad una edizione delle *Pensées* del 1758³⁹¹. E tuttavia il suo valore può essere evidenziato anche osservando la reazione che essa suscitò in Voltaire, il quale, dopo averla letta, affidò le sue impressioni ad una lettera del primo agosto 1741 inviata a 'S-Gravesande. Questo documento, oltre a fornirci un godibile esempio dell'ironia voltairiana, è molto interessante perché Voltaire vi prende posizione sia contro Boullier che contro Pascal. Già dalle prime righe Voltaire mostra la propria insofferenza nei confronti di un autore (l'innominato Boullier) che ha riempito centinaia di pagine di inesattezze e ingiurie nei suoi confronti. Ecco cosa scrive: «J'ay reçu dans le même paquet l'ouvrage que je vous avais demandé dans lequel mon adversaire employe environ trois cents pages au sujet de quelques pensées de Pascal que j'avois examinées dans moins d'une feuille. Je suis toujours pour ce que j'ay dit: le défaut de la plupart des livres est d'être trop longs. Si on avoit la raison pour soy, on seroit court, mais peu de raison et beaucoup d'injures ont fait les trois cents pages»³⁹². Con la sua opera Boullier non si è schierato soltanto contro Voltaire, ma contro tutti i filosofi: il suo scritto contiene poca verità, e dunque la sua mole è dovuta essenzialmente agli attacchi riservati a Voltaire. Boullier prende per oro colato tutto ciò che Pascal ha scritto, dimenticando che i frammenti che componevano le *Pensées* erano solo appunti scritti di getto che egli non ebbe modo di riordinare:

J'ay toujours cru que Pascal n'avait jetté ses idées sur le papier que pour les revoir, et en rejeter une partie. Le critique n'en veut rien croire; il soutient que Pascal aimoit toutes ses idées, et qu'il n'en auroit retranché aucune. Mais s'il savoit que les éditeurs eux-mêmes en supprimèrent la moitié, il seroit bien surpris. Il n'a qu'à voir

³⁹⁰ *Nouvelles ecclésiastiques*, 23 octobre 1754, p. 172.

³⁹¹ Cfr. E. BOULAN, *De Pascal à Victor Hugo*, Librairie J.-B. Wolters, Groningue 1946, p. 134.

³⁹² Best.D2519.

celles que le père des Molletes a recouvrées depuis quelques années écrites de la main de Pascal même, il sera bien plus surpris encore. Elles sont imprimées dans le Recueil de Littérature³⁹³.

Voltaire ne ha per tutti: per Pascal, che viene accusato di essere un malato che a causa del suo male ha perduto, come Sansone, la forza dei ragionamenti, e per Boullier, anche lui affetto probabilmente da qualche malattia che gli ha fatto scrivere quello che ha scritto:

Il [Pascal] croyoit dans sa dernière année voir toujours un abîme à côté de sa chaise. Faudroit il pour cela que nous en imaginassions autant ? Pour moy, je vois aussi un abîme, mais c'est dans les choses qu'il a cru expliquer. Vous trouverez dans les mélanges de Leibnits que la mélancolie égara enfin la raison de Pascal; il le dit même un peu durement. Il n'est pas étonnant après tout qu'un homme d'une imagination triste comme Pascal soit à force de mauvais régime, parvenu à déranger les organes de son cerveau. Cette maladie n'est ny plus surprenante ni plus humiliante que la fièvre et la migraine. Si le grand Pascal en a été attaqué c'est Samson qui perd sa force. Je ne sçais de quelle maladie étoit affligé le docteur qui argumente si amèrement contre moy. Mais il prend le Change en tout et principalement sur l'état de la question³⁹⁴.

Segue poi una precisazione di non poco conto circa il tema del peccato originale, che per ammissione dello stesso Voltaire rappresentava il fulcro attorno al quale ruotavano le sue *Remarques* del 1734: a questo dogma bisogna credere perché la rivelazione ce lo ordina, ed è pertanto assolutamente inutile ricercarne le prove nella presunta corruzione del mondo fisico, come fanno sia Pascal che Boullier. Scrive Voltaire in un noto passo:

Le fond de mes petites notes sur les pensées de Pascal c'est qu'il faut croire sans doute au péché originel puisque la foy l'ordonne et qu'il faut y croire d'autant plus que la raison est absolument impuissante à nous apprendre que la nature humaine est déchue. La révélation seule peut nous l'apprendre: Platon s'y étoit jadis cassé le nez. Comment pouvoit il savoir que les hommes avoient été autrefois plus baux, plus grand, plus fort, qu'ils avoient eu de belles ailes, et qu'ils avoient fait des enfants sans femmes? Tous ceux qui se sont servis de la physique pour prouver la décadence de ce petit globe de notre monde n'ont pas eu meilleur fortune que Platon. Voyez vous ces vilaines montagnes? disoient ils, ces mers qui entrent dans les terres? ces lacs sans issue? Ce sont de débris d'un globe maudit. Mais quand on y a regardé de plus près, on a vu que ces montagnes étoient nécessaires pour nous donner des rivières et des mines, et que ce sont les perfections d'un monde bénit. De même mon censeur assure que notre vie est fort raccourcie en comparaison de celle des corbaux et des cerfs; il a entendu dire à sa nourrice que les cerfs vivent trois cents ans, et les corbeaux neuf cents. La nourrice d'Hércide luy avoit fait aussi apparemment le même conte. Mais mon filo[so]phe n'a qu'à interroger quelque

³⁹³ *Ibidem.*

³⁹⁴ *Ibidem.*

chasseur, il saura que le[s] cerfs ne vont jamais à vingt ans; il a beau faire, l'homme est de tous les animaux celui à qui dieu a donné la plus longue vie, et quand mon critique me montrera un corbeau qui aura cent deux ans, comme monsieur de st Aulaire, et madame de Chanclos il me fera plaisir³⁹⁵.

Voltaire ha qui la possibilità di prendersi una rivincita contro Boullier, il quale, come abbiamo avuto modo di mostrare, spesso e volentieri aveva usato le affilate armi dell'ironia contro il suo avversario. A parte questo, Voltaire insiste sulla debolezza di tutte quelle argomentazioni che cercano di dimostrare l'attuale miseria umana partendo da considerazioni che potremmo definire 'empiriche': anche Platone aveva messo in atto questo metodo, anche lui senza successo. La lettera di Voltaire prosegue con un attacco frontale che potrebbe essere rivolto tanto a Pascal quanto a Boullier, ma che in realtà sembra indirizzato solo a quest'ultimo, come lascerebbe intendere la parte finale del passo: «C'est une étrange rage, que celle de quelques messieurs qui veulent absolument que nous soyons misérables. Je n'aime point un charlatan qui veut me faire accroire que je suis malade pour me vendre ses pilules. Garde ta drogue mon amy et laisse moy ma santé, mais pourquoi me dis tu des injures parce que je me porte bien, et que je ne veux point de ton orviétan?»³⁹⁶. In pratica Boullier e tutti quelli come lui amano dipingere cupamente la condizione umana per il solo gusto di offrire quello che secondo loro è l'unico rimedio salubre. Voltaire passa poi a contestare quanto scritto da Boullier contro di lui e contro Locke in riferimento alla questione dell'immortalità dell'anima: anche qui, con pungente ironia, Voltaire si fa beffe del suo avversario, e loda Locke, il filosofo modesto che non pretende di possedere la verità ma osa arrestarsi sulla soglia di una questione che sembra superare le capacità umane:

Mon docteur se tue à prouver que l'âme est spirituelle. Je veux croire que la sienne l'est, mais en vérité ses raisonnements le sont fort peu. Il veut donner des soufflets à Locke sur ma joue, parce que Locke a dit que dieu étoit assez puissant pour faire penser un élément de la matière. [...] Plus je relis Locke, et plus je voudrois que tous ces messieurs l'étudiassent. Il me semble qu'il a fait comme Auguste qui donna un édit, *de coercendo intra fines imperio*. Locke a resserré l'empire de la science pour l'affermir. Qu'esce que l'âme? je n'en sçais rien. Qu'esce que la matière? je n'en sais rien. Voilà Joseph Leibnits qui a découvert que la matière est un assemblage de monades. Soit. Je ne le comprends pas ny luy non plus. Eh bien mon âme sera une monade! Ne me voilà t'il pas bien instruit? Je vais vous prouver que vous êtes immortels, me dit mon docteur, mais vraiment il me fera plaisir. J'ay tout aussi grande envie que luy d'être immortel. Je n'ai fait la Henriade que pour cela. Mais mon homme se croit bien plus sûr de l'immortalité par ses arguments que moy par ma Henriade. *Vanitas vanitatum, et metaphisica vanitas*³⁹⁷.

³⁹⁵ *Ibidem*.

³⁹⁶ *Ibidem*.

³⁹⁷ *Ibidem*.

Voltaire ribadisce la sua predilezione per la filosofia di Locke e non si lascia sfuggire l'occasione per celiare su quella di Descartes, sulla fumosa quanto presuntuosa metafisica tanto rivendicata da Boullier, il quale si ostina a difendere, contro le caute innovazioni filosofiche dell'autore dell'*Essay concerning human understanding*, i capisaldi della filosofia cartesiana, da lui considerata l'estremo baluardo contro le insidie del pirronismo ma soprattutto del materialismo.

Il recupero della filosofia cartesiana da parte di Boullier, il quale la considerava più moderna e accurata di quelle germinate nel suo secolo, va infatti letto soprattutto alla luce della sua pervicace lotta nei confronti proprio del materialismo, a suo avviso sdoganato anche da una certa lettura — come quella voltairiana — di alcune dottrine lockeane e newtoniane che, reclamando un certo grado di inconoscibilità della materia, lasciavano ipotizzare un sospettoso e controproducente ritorno a quelle qualità occulte che si pensava la filosofia di Descartes avesse ormai abolito. I timori di Boullier nei confronti dell'avanzata del materialismo sotto l'egida della filosofia lockeana erano ben fondati: basterà ricordare in questa sede che quattro anni dopo la pubblicazione della *Défense de Pascal* veniva data alle stampe l'*Histoire naturelle de l'âme*, nella quale, come noto, La Mettrie rifiutava con forza la distinzione cartesiana tra le due *res* e recuperava teorie aristoteliche e lockeane in vista di una concezione puramente materialistica dell'anima e dell'essere umano. Boullier tardò ad entrare in contatto con quest'opera, ma ne fornì una parziale confutazione in uno scritto del 1759³⁹⁸. Qui, tra le altre cose, aveva sottolineato come un secolo illuminato come il XVIII non potesse tollerare che si mettesse in discussione, stravolgendo le precise coordinate assegnate alla filosofia da Descartes, l'inerzia della materia³⁹⁹. Questa affermazione di Boullier documenta ancora una volta come il cammino della modernità si andava dipanando nel XVIII secolo attraverso sentieri tutt'altro che coincidenti, in cui, come in questo caso, il recupero della filosofia cartesiana da parte dell'apologetica cristiana mirava a fronteggiare le nuove scoperte inaugurate dal modello scientifico-filosofico di matrice inglese.

E tuttavia questo quadro storiografico poteva dirsi ancor più complesso, dal momento che la stessa filosofia cartesiana, per opera soprattutto di La Mettrie, Diderot e d'Holbach, avrebbe subito un'ulteriore trasformazione in quanto, per dirla ancora un volta con le parole di Carlo Borghero, «forniva al naturalismo di questi autori un programma anti-finalistico e un'interpretazione dei compiti della conoscenza della natura capace di far esplodere i limiti dell'ortodossia newtoniana e di dissolverne l'uso apologetico»⁴⁰⁰. Con *L'homme machine* (1747) di La Mettrie la distinzione tra *res*

³⁹⁸ ID, *Lettre sur le principe du mouvement dans le corps, et sur l'immortalité de l'âme*, in *Pièces philosophiques et littéraires*, cit., pp. 107-115.

³⁹⁹ *Ivi*, p. 107.

⁴⁰⁰ C. BORGHERO, *Voltaire e Descartes*, in *Interpretazioni, categorie, finzioni*, cit., p. 199.

cogitans e *res extensa* veniva definitivamente scardinata, e il corpo umano assimilato proprio a quell'orologio che Boullier aveva paragonato sarcasticamente a Voltaire⁴⁰¹: in quest'opera, come noto, La Mettrie aveva criticato aspramente Descartes per aver inutilmente sproloquiato sulla distinzione tra le due *res*⁴⁰², ma aveva anche riconosciuto che la teoria dell'automatismo animale lo riscattava completamente dai suoi numerosi errori⁴⁰³. Da una scoperta del genere, La Mettrie traeva la conclusione più logica: anche l'uomo è una macchina, e l'anima, intesa come sostanza separata, non esiste⁴⁰⁴. Boullier aveva dimostrato in numerosi scritti che una concezione puramente materialistica dell'essere umano, lungi dal rappresentare un'acquisizione del pensiero moderno, segnava un regresso filosofico ad un'epoca pre-cartesiana in cui non era stata fatta ancora luce sui limiti e sulle proprietà delle sostanze. Dall'altro lato, attraverso il recupero della teologia pascaliana egli aveva additato i limiti insiti nella riduzione dell'uomo alla sola sfera naturale messa in atto da Voltaire e progressivamente fatta propria ed estremizzata dai filosofi materialisti, mostrando come la complessità dell'essere umano e il suo mistero necessitassero del mutuo soccorso della retta filosofia e della rivelazione per trovare risposte in grado di indirizzare l'altrimenti peregrina esistenza umana in questo mondo.

⁴⁰¹ Cfr. J. O. LA METTRIE, *L'homme machine*, cit., p. 190.

⁴⁰² In realtà, per La Mettrie, Descartes avrebbe agito così al solo fine di depistare i teologi. Su questo punto cfr. *ivi*, p. 191.

⁴⁰³ *Ibidem*.

⁴⁰⁴ *Ivi*, p. 197.

La ragione e le sue sfide: le problematiche del moderno nelle ultime reazioni all'Anti-Pascal (1751-1775)

4.1 *Alcune considerazioni su sviluppi e contaminazioni dell'apologetica cristiana di fronte all'avanzata dei philosophes*

La raison a tant de formes, est tant ployable, ondoyante.

Charron, *De la Sagesse*

But apologetic is a strained and artificial form of religious thinking; the rules, the field, and the weapons must all be chosen with an eye to the enemy.

R. R. Palmer, *Catholics and Unbelievers in Eighteenth Century France*

Les ténèbres se mêlent avec la lumière, et l'on voit rien.

Malebranche, *Conversations chrétiennes*

Verso la metà del XVIII secolo una serie di cambiamenti sociali, legati in parte alle conseguenze della guerra dei Sette anni (1756-1763) e a un'espansione demografica e commerciale, scossero in maniera significativa la Francia¹. In questo contesto di forti mutamenti, che investirono inevitabilmente anche il mondo delle lettere, la critica all'Anti-Pascal, che è il solo argomento ad interessarci in questa sede, venne a modificarsi fondendosi all'interno di un filone apologetico in parte differente da quello dei

¹ Cfr. AA.VV., *Littérature française*, 16 voll., Arthaud, Paris 1968-1978, vol. 10, *Le XVIII^e siècle (1750-1778)*, (II), par R. Mauzi et S. Menant, pp. 7-10.

due decenni precedenti, influenzato da cambiamenti culturali e filosofici cui ora bisognerà dedicare un rapido accenno prima di entrare nel dettaglio delle ultime critiche alle *Remarques* voltairiane. Come noto, è proprio a partire dalla prima metà degli anni Cinquanta del Settecento che verranno pubblicate, a distanza di pochi anni l'una dall'altra, opere cardine della cosiddetta *philosophie des Lumières* come, tanto per fare qualche esempio, le *Pensées sur l'interprétation de la nature* (1754) di Diderot, il *Discours sur l'origine de l'Inégalité* (1755) di Rousseau e il *De l'Esprit* (1758) di Helvétius. Come spiegare questa proliferazione di testi sovversivi o comunque quasi subito condannati dalla censura? Difficile a dirsi. Un dato statistico, tuttavia, si impone in tutta evidenza: intorno al 1750 cominciarono a manifestarsi in Francia chiari segni di una progressiva inclinazione alla laicizzazione, di cui però non è chiaro se la crescente propaganda filosofica fu una causa o una conseguenza². Albert Monod ha evidenziato lo scompiglio interno generatosi in Francia tra le fazioni dei giansenisti e dei gesuiti, che avrebbe favorito, proprio nei primi anni Cinquanta del Settecento, l'ardita avanzata del pensiero filosofico, incentivata da un generale stato di malessere dovuto alle guerre condotte da Luigi XV poi sfociato in una critica ferrata contro la Chiesa, sempre più considerata un «institut d'oppression morale et physique, ennemie des désirs et des droits naturels»³. I testi dell'epoca confermano e documentano questa tendenza: a metà degli anni Cinquanta Gabriel Gauchat denunciava il «déluge de malheureux Libelles qui inondent le Christianisme»⁴; vent'anni dopo, secondo le stime di Charles-Louis Richard, un altro acerrimo oppositore dei *philosophes* sul quale torneremo, questo processo aveva raggiunto cifre preoccupanti⁵. Fu forse però proprio Voltaire a cogliere meglio il forte vincolo — un vero e proprio circolo vizioso — che ha legato la produzione settecentesca di scritti anticristiani, secondo lui favorita dalla diffusione delle opere di Bayle, al copioso numero di opere composte in difesa del cristianesimo:

J'ai souvent recherché ce qui pouvait déterminer tant d'écrivains modernes à déployer cette haine contre le christianisme. Quelques-uns m'ont répondu que les écrits des nouveaux apologistes de nôtre religion les avaient indignés. Que si ces apologistes avaient écrit avec la modération que leur cause devait leur inspirer, on n'aurait pas pensé à s'élever contre eux; mais que leur bile donnait de la bile; que leur colère faisait naître la colère; que le mépris qu'ils affectaient pour les philosophes excitait le mépris: de sorte qu'enfin il est arrivé

² *Ivi*, p. 17.

³ A. MONOD, *De Pascal à Chateaubriand*, cit., pp. 362-364.

⁴ G. GAUCHAT, *Lettres critiques ou analyse et réfutation de divers écrits modernes contre la Religion*, 19 voll., Herissant, Paris 1755-1763 (ristampa in 3 voll., Slatkine, Genève 1973, vol. I, *Préface*). D'ora in avanti quando citeremo da quest'opera scriveremo prima il numero di pagina dell'edizione moderna seguito dal numero di pagina dell'edizione settecentesca messo tra parentesi: questo perché in ogni pagina dell'edizione moderna sono presenti quattro pagine di quella settecentesca

⁵ C.-L. RICHARD, *La défense de la religion, de la morale, de la vertu, de la politique et de la société*, chez Moutard, Paris 1775, *Préface*, p. iii.

entre les défenseurs et les ennemis du christianisme, ce qu'on avait vu entre toutes les communions; on a écrit de part et d'autre avec emportement; on a mêlé les outrages aux arguments⁶.

La maggiore svolta nel contesto culturale e filosofico francese fu però incarnata dall'impresa editoriale dell'*Encyclopédie*, il cui primo numero uscì come noto nel 1751. Come è stato giustamente scritto, «Elle [l'*Encyclopédie*] a servi de pierre de touche aux engagements philosophiques: le débat qu'elle a suscité a mis en évidence ce qui séparait l'aspiration aux lumières, et la volonté d'une remise en cause radicale»⁷. E ancora: «L'*Encyclopédie* a servi de révélateur aux antagonismes d'abord cachés: reflet de son siècle, elle lui a montré son vrai visage, et les malentendus que masquait une sérénité souriante»⁸. Malgrado il prezzo elevato e il numero ristretto di copie disponibili, l'*Encyclopédie* ebbe una larga diffusione, dovuta anche all'iniziativa di giornali, opuscoli e libelli che, seppur con l'intento di contestarla, contribuirono a propagarne il contenuto. Vero e proprio epicentro culturale, cui presero parte, tra gli altri, Voltaire, Rousseau, Buffon, Diderot e d'Alembert, e anzi simbolo di un'intera epoca — «supreme texte of the Enlightenment»⁹ secondo la nota definizione di Robert Darnton —, l'*Encyclopédie* divenne ben presto il bersaglio polemico preferito dei difensori del cristianesimo, i quali non tardarono a scorgere in essa un vettore privilegiato di diffusione dell'irreligione e dell'incredulità¹⁰: accusa in breve tempo catalizzata dallo scalpore suscitato dalla tesi di Jean-Martin de Prades, figura legata agli enciclopedisti¹¹.

Se già all'epoca delle *Lettres philosophiques* autori come Molinier, Le Coq de Villeray e Boullier avevano denunciato con toni allarmistici e sprezzanti l'irruzione di una nuova tendenza filosofica — perfettamente incarnata da Voltaire — che, sulla scia soprattutto di Locke e Newton, metteva in dubbio alcuni valori culturali e religiosi di riferimento fino a quel momento mai posti veramente in questione, fu soprattutto a partire dalla pubblicazione del primo volume dell'*Encyclopédie* che venne consapevolmente lanciata un'offensiva contro i nuovi *philosophes*¹². Questo termine merita una breve digressione, non fosse altro perché, come vedremo, Voltaire passò rapidamente ad esserne considerato il capofila. Come noto, l'espressione *philosophe/philosophes* aveva nel XVIII secolo una

⁶ VOLTAIRE, *OCV*, t. 63B, *Lettres à Son Altesse Monseigneur le Prince de ***. Sur Rabelais, et sur d'autres auteurs accusés d'avoir mal parlé de la religion chrétienne*, Bayle, p. 449.

⁷ AA.VV., *Littérature française*, cit., vol. 10, p. 159.

⁸ *Ibidem*.

⁹ R. DARNTON, *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*, Basic Books, New York 1984, p. 185.

¹⁰ Si vedano a tal riguardo le stime presenti in A. MONOD, *De Pascal à Chateaubriand*, cit., p. 4, secondo le quali è possibile constatare un picco di produzioni apologetiche (superato solo da quello raggiunto in concomitanza con la pubblicazione del *Dictionnaire philosophique* di Voltaire e dall'*Emile* di Rousseau) proprio nell'anno di pubblicazione dell'*Encyclopédie*.

¹¹ Jean-Martin de Prades (1720-1782) diede il suo contributo all'*Encyclopedie* con l'articolo «Certitude»: fu con ogni probabilità questo fatto a causare il riesame della sua tesi, tenuta alla Sorbona, intitolata *La Jérusalem céleste*, nella quale l'autore si richiamava al sensismo lockeano.

¹² P. DELPIANO, *Liberi di scrivere. La battaglia per la stampa nell'età dei Lumi*, Laterza, Roma-Bari 2015, pp. 63-64.

pluralità di accezioni di cui in parte oggi abbiamo smarrito la complessità, soprattutto in virtù della fortuna che questo termine acquisì a partire dalla pubblicazione dell'*Encyclopédie*, della quale passò ben presto ad indicare i collaboratori. Se però si prescinde da questa semplicistica riduzione, ci si rende conto che nel Settecento l'espressione *philosophe* era in possesso di una gamma semantica tanto sfumata da includere al suo interno anche coloro che oggi vengono sussunti sotto la categoria di *anti-philosophes*, e questo perché questi ultimi erano convinti che quanti reclamavano per se stessi il titolo di *filosofi* fossero in realtà dei «*prétendus philosophes*», ovverosia cattivi ragionatori¹³. Alcune opere della seconda metà del Settecento scritte da religiosi cattolici o in generale da avversari dei *philosophes*, attestano chiaramente questo particolare impiego del termine¹⁴, contro il quale, in un intricato gioco di botta e risposta, gli stessi *philosophes* non tarderanno ad ironizzare¹⁵.

In lingua francese comunque, in una specifica accezione tecnica, il termine *philosophe* stava ad indicare la figura del filosofo inteso nel ruolo di riformatore sociale in grado, con i propri scritti, di agire attivamente nel mondo, ed è con questo significato che può — e forse deve¹⁶ — essere applicato a Voltaire, la cui filosofia non ha mai preteso ergersi a forma originale o prettamente speculativa di pensiero¹⁷, ma fu da lui intesa come prodromo e brulicante anticamera dell'azione volta al progresso sociale¹⁸. A mano a mano che, sulla scia della pubblicazione dei volumi dell'*Encyclopédie*, si andava cristallizzando la figura del *philosophe* così come oggi viene comunemente intesa, essa, a partire soprattutto dal biennio 1757-1758, cominciò ad essere resa oggetto di una serie di attacchi che miravano a deturparne in tutti i modi l'immagine¹⁹. Sotto la penna violenta di alcuni libellisti i *philosophes* e gli enciclopedisti divennero i *Cacouacs*, appellativo in sardonico equilibrio tra l'ingiuria e la caricatura che li ritraeva come gli abitanti di una nazione di selvaggi. Gli attacchi satirici

¹³ Cfr. J. LU, "Qu'est ce qu'un philosophe?" *Éléments d'une enquête sur l'usage d'un mot au siècle des Lumières*, Les Presses de l'Université Laval, Saint-Nicholas, Québec 2005. E così, ad esempio, uno dei più famosi e ostinati avversari di Voltaire, Élie-Catherine Fréron (1718-1776), parlando della critica di Boullier a Voltaire ha colto perfettamente questa tendenza, comune oltretutto a molte altre opere cosiddette anti-filosofiche, affermando che «le but de cet ouvrage [Le *Lettres critiques sur les Lettres philosophiques*] est de prouver que M. de Voltaire est un mauvais Philosophe» (É.-C. FRÉRON, *Lettres sur quelques écrits de ce tems*, 13 voll., chez Duchesne, Nancy, 1749-1750, vol. 10, p. 180). Non approfondiremo questa — tra l'altro striminzita — critica all'anti-Pascal proposta da Fréron in quanto si tratta sostanzialmente di un sunto di alcune considerazioni di Boullier dirette contro Voltaire (cfr. *ivi*, pp. 180-187).

¹⁴ Cfr. ad esempio D. LE MASSON DES GRANGES, *Le philosophe moderne, ou l'incrédule condamné au tribunal de la raison*, chez Despillay, Paris 1759; J.-G. LE FRANC DE POMPIGNAN, *Instruction pastorale de Monseigneur l'Évêque du Puy sur la prétendue philosophie des incrédules modernes*, chez Clet/Deville/Chaubert, Puy/Lion/Paris 1763; S.-F. DU CREST, *La religion considérée comme l'unique base du bonheur et de la véritable philosophie*, Polytype, Paris 1787.

¹⁵ Cfr. ad esempio A. MORELLET, *Mémoire pour Abraham Chaumeix, contre les prétendus philosophes Diderot et d'Alembert*, [s.e.], Amsterdam 1759: si tratta di un'opera, di ampia diffusione, scritta in difesa dell'*Encyclopédie*, e che faceva ampio ricorso all'ironia per squalificare gli attacchi diretti contro di essa.

¹⁶ Cfr. D. BEESON and N. CRONK, *Voltaire: philosopher or philosophe?*, in *The Cambridge Companion to Voltaire*, cit., pp. 47-64. Su questo punto cfr. anche I.O. WADE, *The intellectual development of Voltaire*, cit., pp. 755-767; A. MESSAUDI, *Voltaire philosophe. Les enjeux d'une réévaluation*, in *Voltaire philosophe*, cit., pp. 273-284; B. SAINT GIRONS, *Voltaire et l'autocritique de la philosophie*, *ivi*, pp. 221-232.

¹⁷ Cfr. Best.D1341 (20 giugno 1737); cfr. anche S. CHARLES, S. PUJOL, *Introduction*, in *Voltaire philosophe*, cit., pp. 5-10.

¹⁸ Best.D14117 (15 aprile 1767): «Jean Jacques n'écrit que pour écrire et moy j'écris pour agir».

¹⁹ Cfr. C. CAVE, *Le rire des anti-philosophes*, in «Dix-huitième siècle», 32 (2000), pp. 227-239.

aumentarono presto di numero: nel 1760 veniva rappresentata la famosa commedia di Palissot *Les philosophes*, nella quale Diderot era fortemente caricaturizzato e Rousseau veniva addirittura fatto entrare in scena a quattro zampe. Iniziative come quella di Palissot si inscrivevano chiaramente nella cornice di un'offensiva volta a favorire la soppressione della pubblicazione dell'*Encyclopédie*, contro la quale però gli attacchi erano stati ben più precoci e strutturati. Pochi esempi, tutt'altro che esaustivi ma sicuramente significativi, ci aiuteranno a mettere meglio in luce il tenore delle accuse in voga a quell'epoca, in parte confluite nelle contestazioni all'Anti-Pascal di Voltaire.

Già nel 1753 il solito Boullier, voce troppo spesso ignorata dalla critica, paventava gli effetti potenzialmente nefasti del sapere racchiuso nell'*Encyclopédie*, la cui impresa editoriale da un lato era degna di lodi — avendo il merito di facilitare lo studio delle arti e delle scienze —, ma dall'altro presentava l'inconveniente «de flatter à la fois la paresse & la vanité de mille gens, qui aiment mieux prendre un léger teinture de tout, que de s'assujettir au travail nécessaire pour sçavoir quelque chose à fond»²⁰. La *Préface* di d'Alembert, inoltre, pur essendo «un morceau de génie, où brille un savoir exquis, revêtu de toutes les graces du stile»²¹, presentava nondimeno il difetto di cedere troppo a «la mode & les préventions régnantes»²², vale a dire, tra le altre cose, di prediligere le 'nuove' filosofie di Locke e Newton a detrimento di quella di Descartes. Dal *Discours préliminaire* di d'Alembert emergeva effettivamente l'idea che fosse l'Inghilterra la vera patria della filosofia moderna. Calcando in qualche modo il sentiero già tracciato da Voltaire nelle *Lettres philosophiques*, d'Alembert faceva iniziare il trionfale e luminoso cammino della filosofia con Bacon, considerato il primo ad aver strappato le bende dell'ignoranza dagli occhi dei suoi contemporanei favorendo l'avvento, «par degrés insensibles», della «lumièrè dont le monde devait être éclairé»²³. A Bacon succedette l'«illustre Descartes», il cui valore filosofico, tutt'altro che sottostimato da d'Alembert, veniva però ricondotto, come già da Voltaire, entro limiti abbastanza ristretti: tra i suoi meriti maggiori vi fu sicuramente quello di aver rimosso il pesante giogo della Scolastica e di aver 'inventato' una fisica che, pur con tutti i suoi limiti, era tuttavia la migliore che si potesse immaginare prima dell'avvento di Newton²⁴. Proprio quest'ultimo però, continuava d'Alembert, «donna à la philosophie une forme qu'elle semble devoir conserver»²⁵, liberando la fisica dalle «conjectures et les hypothèses vagues», antico retaggio cartesiano, sottomettendole all'esperienza e alla geometria. Il cammino della filosofia

²⁰ D.-R. BOULLIER, *Apologie de la Métaphysique, à l'occasion du Discours Préliminaire de l'Encyclopédie. Avec Les Sentimens de M*** Sur la Critique des Pensées de Pascal, par M. de Voltaire. Suivis de trois Lettres relatives à la Philosophie de ce Poète*, chez Jean Catuffe, Amsterdam 1753, p. 5.

²¹ *Ivi*, p. 6.

²² *Ibidem*.

²³ J.B.L.R. D'ALEMBERT, *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*, publié intégralement d'après l'édition de 1763, Colin & C^{ie}, Paris 1894, p. 92.

²⁴ *Ivi*, p. 98.

²⁵ *Ivi*, p. 100.

giungeva a Locke, il quale era venuto a portare a termine quello che lo stesso Newton non aveva osato o potuto conseguire²⁶ e considerato il creatore della metafisica — da lui ridotta «à ce qu'elle doit être en effet, la physique de l'âme» — così come Newton lo era stato della fisica,.

Questa ricostruzione di d'Alembert appariva al cartesiano Boullier esagerata e pretenziosa. Secondo lui era infatti solo a causa di un'immotivata fascinazione per le idee dei filosofi in quel momento alla moda che le teorie filosofiche e fisiche di Locke e Newton venivano preferite alla filosofia di Descartes, la quale per Boullier era invece ancora in grado di rendere conto in maniera migliore della realtà. Ad esempio, la teoria della gravitazione universale di Newton sollevava non poche perplessità a Boullier, per il quale la materia, come abbiamo visto, non poteva essere in possesso di qualità occulte e men che meno di attributi di pertinenza dell'*esprit*. Seguire questa teoria di Newton — o meglio, specificava Boullier, la teoria di Newton così come veniva restituita da d'Alembert —, significava «corrompre la Philosophie & en étouffer les plus pures lumières»²⁷. Insomma, per l'autore della *Défense de Pascal* quello che le nuove filosofie del suo secolo presentavano come progresso, rappresentava a ben vedere un arretramento culturale rispetto alle conquiste della filosofia cartesiana, la quale aveva, soprattutto con la distinzione tra *res cogitans* e *res extensa*, fatto brillare la filosofia in accordo con i veri lumi della ragione. Lo stesso poteva dirsi della filosofia di Locke: affermare, come aveva fatto d'Alembert, che questi aveva creato la metafisica come Newton aveva creato la fisica, significava esprimersi per iperboli, valer a dire con un linguaggio — e qui si lascia apprezzare il probabile quanto gustoso riferimento implicito a Voltaire — tipico di «certains Poètes que nous connoissons»²⁸. Il ruolo dell'autore dell'*Essay concerning human understanding* all'interno della storia del pensiero andava per Boullier ridimensionato, anche alla luce dei suoi debiti nei confronti di Malebranche, la cui *Recherche de la vérité*, a detta di Boullier, era stata un'opera fondamentale dalla quale il filosofo inglese «a sçu faire son profit»²⁹. La pretesa riduzione da parte di Locke della metafisica a «Physique expérimentale de l'âme» comportava per Boullier tutta una serie di nefaste conseguenze, prima fra tutte il disconoscimento del reale ed essenziale ruolo della metafisica stessa, intesa da Boullier come «Science des Idées» in grado di determinare le prove dell'esistenza di Dio, dell'immortalità dell'anima e della sua distinzione dal corpo, nonché del criterio morale in base al quale distinguere il giusto dall'ingiusto³⁰. Proprio il fatto che nel XVIII secolo questa disciplina fosse caduta in discredito, anche in virtù di una esplicita relegazione in secondo piano del cartesianesimo, ha portato secondo Boullier ad un progressivo

²⁶ *Ivi*, pp. 103-104.

²⁷ D.-R. BOULLIER, *Apologie de la Métaphysique*, cit., p. 9.

²⁸ *Ivi*, p. 10.

²⁹ *Ivi*, p. 11.

³⁰ *Ivi*, p. 15.

quanto inesorabile avanzamento del pirronismo e del materialismo, considerati due tra i principali nemici della religione cristiana.

Tra il 1758 e il 1759 vide la luce un'altra importante e nota opera che fin dal titolo — ma ancor di più nel contenuto — palesava una sfacciata ostilità nei confronti dell'*Encyclopédie* e dei suoi autori: i *Préjugés légitimes contre l'Encyclopédie*³¹. L'autore era Abraham Joseph de Chaumeix (1725-1773), uno degli oppositori dei *philosophes* più bersagliati dall'ironia dell'epistolario di Voltaire e da quest'ultimo inserito nella 'lista nera' di «ceux qui osent persécuter la raison»³². Ferreo giansenista e ammiratore di Descartes, Chaumeix, come è stato scritto, era convinto che «Les nouveaux philosophes iraient à l'encontre de la clarté cartésienne, oubliant que le siècle précédent vit le triomphe de la philosophie éclairée du flambeau de la raison, appuyée sur le fondement de la Révélation et le solide terreau des sciences mathématiques et physique»³³. Già dalla *Préface* della sua opera in otto volumi emergeva, con toni più mordaci rispetto a quelli di Boullier, una considerazione che in parte era stata fatta propria già da quest'ultimo, vale a dire che la conoscenza condensata nell'*Encyclopédie* non offrisse un vero sapere, ma solo la parvenza di esso: «Tous ceux qui craignent de paroître ignorans, sans vouloir cependant se donner la peine d'étudier, furent charmés qu'on leur promît un Livre qui renfermeroit tout, & dans lequel les matières seroient traitées d'une manière succinte, & par articles séparés. Ils conçurent aisément qu'ils n'auroient pas grande peine à jeter les yeux sur deux ou trois articles; & qu'avec cette provision, ils pourroient briller dans un cercle de femmes & de petits-maîtres»³⁴. Il tono supponente degli autori dell'*Encyclopédie* ha potuto trarre in inganno e anzi ottundere le capacità critiche dei lettori, i quali si sono spinti secondo Chaumeix fino a vedere in loro «des hommes extraordinaires, qui malgré l'étenduë & les difficultés de leur entreprise, l'avoient exécutée dans un tel degré de perfection, qu'il n'y avoit aucun reproche à leur faire»³⁵. Chaumeix dichiarava dunque di essersi deciso a comporre la sua opera per prevenire il traviamiento dei lettori meno attrezzati di fronte alle pericolose seduzioni degli enciclopedisti, i quali con i loro scritti, oltretutto, offrivano un vasto armamentario filosofico utile alla propagazione del nemico giurato degli apologeti cristiani settecenteschi, vale a dire, ancora una volta, il pirronismo³⁶.

La critica che Chaumeix rivolgeva all'*Encyclopédie* era stata programmaticamente incentrata, onde evitare di appesantire e frammentare troppo la sua opera, sulle materie più importanti e maggiormente prese di mira dagli enciclopedisti, vale a dire la metafisica, la morale e la religione,

³¹ A.J. DE CHAUMEIX, *Préjugés légitimes contre l'Encyclopédie, et essai de réfutation de ce Dictionnaire*, 8 voll., chez Herissant, Bruxelles 1758-1759.

³² Best.D9250 (22 settembre 1760).

³³ AA.VV., *Dictionnaire des anti-Lumières et des antiphilosophes*, cit., voce *Chaumeix*, p. 346.

³⁴ A.J. DE CHAUMEIX, *Préjugés légitimes contre l'Encyclopédie*, cit., vol. I, *Préface*, pp. xiii-xiv.

³⁵ *Ivi*, p. xvi.

³⁶ *Ivi*, pp. xix-xx.

delle quali però venivano discussi soprattutto l'aspetto e i risvolti pratici concernenti la vita quotidiana del credente, secondo una tendenza tipica del secolo e che qualche anno prima era stata fatta propria, come vedremo meglio in seguito, anche da Gabriel Gauchat nelle *Lettres critiques*: «Il n'en est pas de même des matières de Métaphysique, de Morale & de Religion. Quoique tout le monde ne se propose pas d'être Métaphysicien, *Moraliste* Théologien; tout homme est obligé néanmoins de connoître dans ces sciences les principes qui régulent la manière de se conduire dans cette vie»³⁷. Per quanto concerneva le materie prese in esame dalla sua opera, Chaumeix poteva dichiarare che avrebbe esposto «les preuves que la raison nous fournit des vérités que les Encyclopédistes combatent»³⁸. La sfida ai *philosophes* era stata definitivamente lanciata, oltretutto con toni spavaldi³⁹ degni dell'*Histoire de ma vie* di Giacomo Casanova, ma che, filosoficamente parlando, preconizzavano, in virtù del calcolato e sprezzante rifiuto dell'anonimato, «un nouveau type de lutte contre la philosophie moderne»⁴⁰.

Proprio l'aggettivo *moderne* merita una breve riflessione: esso verrà impiegato spesso, ma in senso dispregiativo, per squalificare la pretesa dei *philosophes* di separarsi dalla tradizione filosofica e dalla religione cristiana⁴¹. Nella retorica di un Gauchat o di un Richard l'espressione *philosophie moderne* stava ad indicare un tipo di pensiero che, in nome del progresso scientifico e del processo di affrancamento della ragione dal cristianesimo, negava valore alla filosofia del passato, spesso sfociando in un rigetto del cartesianesimo a favore dell'empirismo inglese. Insomma, la filosofia e il filosofo moderni erano considerati dal fronte anti-filosofico la quint'essenza dell'empietà⁴². Questo tipo di narrazione godrà di grande fortuna e valicherà i confini temporali del XVIII secolo, andando ad impregnare, come noto, quella dell'apologetica e della letteratura anti-filosofica dei due secoli successivi⁴³. L'opera in versi forse più famosa del poeta e letterato Joseph de Berchoux, *Voltaire ou le triomphe de la philosophie moderne*⁴⁴, pubblicata nel 1814, è in questo senso emblematica. La sua lettura lascia emergere due punti fondamentali: 1) il nome di Voltaire era associato, all'alba del XIX secolo e secondo una tendenza confermatasi nel tempo, al successo stesso della filosofia moderna, della quale Voltaire, non a caso, veniva considerato il capofila⁴⁵; 2) la filosofia moderna era concepita

³⁷ *Ivi*, p. xxiv (Questo e tutti i corsivi successivi, laddove non diversamente specificato, devono intendersi come dell'autore).

³⁸ *Ivi*, p. xxvi.

³⁹ *Ivi*, p. xxviii: «Ils [gli enciclopedisti] ont défié les Lecteurs sensés de leur faire là-dessus aucun reproche raisonnable, de le faire publiquement, & de se nommer. J'accepte le défi, je le fais publiquement, comme ils le demandent, & je me nomme. Je puis même encore, pour les satisfaire entièrement, leur dire que mon adresse est chez mon Imprimeur».

⁴⁰ AA.VV., *Dictionnaire des anti-Lumières et des antiphilosophes*, cit., voce *Chaumeix*, p. 345.

⁴¹ *Ivi*, voce *Antimodernité*, pp. 85-94.

⁴² Cfr. ad esempio S.-F. DU CREST, *La religion considérée...*, cit., p. 333.

⁴³ Cfr. C. BORGHERO, *Il processo ai Lumi dal 1789 al 1848*, in *Interpretazioni, categorie, finzioni*, cit., pp. 207-275.

⁴⁴ J. DE BERCHOUX, *Voltaire ou le triomphe de la philosophie moderne, poème en huit chants avec un épilogue*, La quotidienne, Paris, Lyon 1814.

⁴⁵ *Ivi*, *Préface*, p. xi.

dall'apologetica non solo in polemica con la tradizione ma, più nello specifico, in chiave apertamente antireligiosa e anticristiana — anche perché spesso predicante il deismo, vale a dire, secondo l'ironica e frizzante definizione dello stesso de Berchoux, «la religion de ceux qui qui n'en ont point»⁴⁶. Anche Joseph de Maistre, accanito accusatore della Rivoluzione francese e delle derive materialistiche di alcune frange delle *Lumières*, impiegherà spesso il termine «moderne» come sinonimo del diletterismo della filosofia del XVIII secolo. De Maistre non esiterà ad affibbiare la paternità del *philosophisme* moderno a Francis Bacon⁴⁷, istituendo un impietoso confronto tra la vera filosofia, che è «la science qui nous apprend la raison des choses», dalla pretesa filosofia del Settecento — «parfaitement nulle» e «purement négative» —, dal momento che quest'ultima, invece di istruire l'uomo, finisce per confonderlo, ponendo in secondo piano le opere dei veri filosofi del XVII secolo, soprattutto Descartes e Malebranche, per prestare ascolto ai balbettii filosofici di Locke⁴⁸. Ereditando l'impostazione polemica tipica dell'apologetica settecentesca, che faceva delle opere di Locke un potenziale bacino cui attingere deleterie risorse filosofiche in grado di nuocere al cristianesimo, anche de Maistre arriverà a considerare l'autore dell'*Essay concerning human understanding* tra i maggiori responsabili del degrado della filosofia del XVIII secolo. Autore superficiale⁴⁹, degno tutt'al più di essere letto in campagna nelle uggiose giornate di pioggia⁵⁰, Locke ha avuto il gran torto di riproporre nelle sue opere le insulsaggini della Scolastica⁵¹, attirando su di sé l'attenzione della «génération futile» dei filosofi del XVIII secolo, rimasti, afferma de Maistre con un gioco di parole, *locked*, cioè imprigionati, «dans l'erreur par l'autorité d'un vain nom»⁵². Non è un caso che de Maistre considererà l'*Essay* di Locke la «préface de toute la philosophie du XVIII^e siècle»⁵³.

Ma torniamo alla nostra narrazione. Metabolizzata la capillarizzazione del processo di progressivo affrancamento e diffusione dell'uso critico della ragione rivendicato da molti *philosophes*, l'apologetica reagì in molti casi assecondando le tendenze dei suoi avversari, marcando, come è stato notato, «Un autre ambiguïté de la pensée des Lumières», per la quale «la plupart des apologies de la religion vantent son utilité pour trouver le bonheur “dans ce monde et dans l'autre”; l'utilitarisme masque la référence à l'absolu et transforme la foi en une thérapeutique de la via morale ou sociale»⁵⁴. A partire soprattutto dalla metà circa del XVIII secolo, i *philosophes* sono ormai additati dai difensori del cristianesimo come *il nemico*⁵⁵. Accusati di fare sfoggio di un pensiero che

⁴⁶ *Ivi*, *Préface*, pp. vii-xiii.

⁴⁷ J.M. DE MAISTRE, *Examen de la philosophie de Bacon*, 2 voll., Poussielgue-Rusand, Paris 1836, vol. 2, p. 231.

⁴⁸ *Ivi*, vol. 2, pp. 261-262.

⁴⁹ *Id*, *Soirées de Saint-Pétersbourg*, cit., vol. 1, p. 428.

⁵⁰ *Ivi*, p. 447.

⁵¹ *Ivi*, pp. 506-507.

⁵² *Ivi*, pp. 512-513.

⁵³ *Ivi*, p. 526.

⁵⁴ AA.VV., *Littérature française*, vol. 10 (II), cit., p. 50.

⁵⁵ Per un'utile panoramica su questo tema cfr. D. MASSEAU, *Les ennemis des philosophes*, pp. 42-65.

a malapena riescono a dominare — si pensi all'ironia con la quale vennero inizialmente accolte le opere voltairiane di divulgazione scientifica⁵⁶ —, gli esponenti del partito filosofico sono guardati con sospetto dai loro oppositori soprattutto a causa dei loro reiterati attacchi nei confronti della rivelazione cristiana, a loro volta inseriti in un contesto di generale critica dell'ordine costituito, percepito come sempre più minacciato da un atteggiamento contestativo tipico di un «esprit moderne» che sembrava aver smarrito il senso del sacro. Un'altra accusa che ricorre spesso nei confronti dei *philosophes* è quella di essere i propagatori di un veleno in grado di contagiare e guastare le menti dei lettori. Gabriel Gauchat, ad esempio, parlerà nelle sue *Lettres critiques* — sulle quali torneremo — di «ces plumes noires & hardies, qui tâchent de répandre leur venin, leur ténèbres sur la Religion»⁵⁷; il già citato Chaumeix, invece, di «venin renfermé dans ce *Dictionnaire* [l'*Encyclopédie*]»⁵⁸, mentre nel suo *Dictionnaire anti-philosophique*, scritto in risposta al *Dictionnaire philosophique* di Voltaire, Louis-Mayeul Chaudon noterà: «Les Apôtres de l'impiété prennent toutes sortes de formes pour répandre leur poison»⁵⁹. Gli esempi potrebbero moltiplicarsi a piacimento. Un altro aspetto che emerge con chiarezza dalla lettura delle opere dei cosiddetti *anti-philosophes* è la nostalgia per un tipo di fruizione del testo — fatta di una lettura attenta e ragionata su poche opere di riferimento —, ormai in regressione, progressivamente soppiantata da una produzione di libelli che, soppresso ogni interesse per le disquisizioni metafisiche⁶⁰, modificano consapevolmente⁶¹ l'approccio stesso alle produzioni scritte, incentivando di fatto una lettura rapida, disinvolta e potenzialmente anarchica.

E tuttavia, come abbiamo accennato, non ci si può accontentare di descrivere il dibattito filosofico settecentesco francese nei termini di una opposizione, che pure fu evidente e profonda, tra *philosophes* e *anti-philosophes*, tra *lumières* e *anti-lumières*. Senza scomodare le complesse riflessioni di Hegel sulla compenetrazione tra ragione e fede all'interno della filosofia dell'Illuminismo contenute nella sesta parte della *Fenomenologia dello Spirito*, risulta oggi chiaro da un'analisi più puntuale delle opere apologetiche della seconda metà del Settecento, che il processo di emancipazione e libero uso della ragione propugnato dai *philosophes* ebbe tra le sue conseguenze

⁵⁶ Ironia, tra l'altro, paventata dallo stesso Voltaire, come dimostra una sua lettera: cfr. Best.D1341 (20 giugno 1737): «Ce livre [gli *Éléments de la philosophie de Newton*] est attendu ici avec plus de curiosité qu'il n'en mérite, parce que le public s'empresse de chercher à se moquer de l'auteur de la Henriade devenu physicien».

⁵⁷ G. GAUCHAT, *Lettres critiques*, cit., vol. I, *Préface*.

⁵⁸ A.J. DE CHAUMEIX, *Préjugés légitimes contre l'Encyclopédie*, cit., vol. I, *Préface*, p. xviii.

⁵⁹ L.-M. CHAUDON, *Dictionnaire anti-philosophique*, chez la veuve Girard & François Seguin, Avignon 1769, *Préface*, p. vii.

⁶⁰ Particolarmente indicativa a tal riguardo sembra essere una constatazione di Jean-Jacques Rousseau contenuta nelle sue *Confessions*, nelle quali specificava come già nella seconda metà degli anni Quaranta del Settecento i libri di metafisica erano «très peu à la mode» e non rappresentavano più, agli occhi dei librai di Parigi, un'occasione di guadagno (Cfr. J.-J. ROUSSEAU, *Les Confessions*, in *Oeuvres complètes*, 5 voll., Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris 1959-1995, vol. 1, VII, p. 347).

⁶¹ Cfr. lettera a d'Alembert del 26 giugno 1766 (Best.D13374): «Vous devriez, en vérité, punir tous ces marauds-là [gli oppositori dei *philosophes*] par quelque'un de ces livres moitié sérieux moitié plaisants, que vous savez si bien faire».

quella di costringere i difensori del cristianesimo a riarticolare la loro proposta apologetica tenendo conto, e anzi sfruttando, alcune argomentazioni dei loro avversari. Da questo punto di vista, per dirla con le parole di Robert Palmer, il già ricordato episodio che vide coinvolto Jean-Martin de Prades «[...] seems to show [...] that in 1751 the line that separated the orthodox from the philosophical was indistinct»⁶².

Un grave dilemma si presentava ai difensori della religione cristiana, combattuti tra l'esigenza di presidiare la ieraticità della tradizione teologica e quella di raggiungere un uditorio sempre più vasto e sedotto dalle fascinazioni della montante propaganda filosofica. Essi optarono per una strategia di difesa/attacco che trovò una delle sue massime espressioni nella pratica del sermone, molto in voga nel secolo precedente ma rispolverata per l'occasione. A riguardo è stato giustamente scritto:

Pour tenter de reprendre la situation en main, des prédicateurs perpétuent l'éloquence de la chaire, dans la tradition du XVII^e siècle. Parmi les discours prononcés, celui sur l'incrédulité s'en prend tout particulièrement aux Philosophes rendus responsables de la dégradation de l'esprit public et du dérèglement des mœurs. Dans la deuxième partie du XVIII^e siècle, les prédicateurs se heurtent à un dilemme: soit ils inscrivent leur parole dans la grande tradition rhétorique de la chaire, en s'appuyant sur un argumentaire théologique, mais ils risquent alors de ne plus être compris par un auditoire qui a quelque peu délaissé la théologie, soit ils se livrent à un discours plus simple, mais il n'est pas sûr alors qu'ils puissent atteindre le public attiré par les sirènes du discours philosophique⁶³.

Di fronte agli incalzanti progressi della propaganda filosofica alcuni oratori cristiani reagirono affidando la propria controffensiva religiosa ai sermoni pronunciati dal pulpito, in un estremo tentativo di rinfocolare la fede dei fedeli. Accanto ai tentativi di demonizzazione delle opere dei *philosophes*, percepite come sempre più seducenti e pericolose, è possibile documentare, soprattutto nella seconda metà del XVIII secolo, un differente approccio polemico, tale per cui la battaglia contro le insidie del crescente «esprit philosophique» era combattuta adottando proprio le strategie dell'avversario⁶⁴. Più in generale, la proliferazione di scritti filosofici nati all'ombra dell'*Encyclopédie* e da essa favorita, comportò la lenta ma progressiva penetrazione all'interno dell'apologetica di un rinnovato bagaglio di idee e di un nuovo linguaggio che vennero assimilati e al tempo stesso trasmutati in base alle esigenze polemiche dei cosiddetti *anti-philosophes*. Ciò si

⁶² R.R. PALMER, *Catholics and Unbelievers in Eighteenth Century France*, cit., p. 124.

⁶³ AA.VV., *Dictionnaire des anti-Lumières et des antiphilosophes*, cit., voce *Sermons*, p. 1424. Cfr. anche M.-H. FROESCHLÉ-CHOPARD, voce *Religione*, in V. Ferrone e D. Roche (a cura di), *L'Illuminismo. Dizionario storico*, cit., p. 241: «[...] malgrado le prediche che trasmettono a tutti il timore de Dio giudice, appare chiaro che senza confessarlo esplicitamente a se stesso il cristiano è ormai persuaso della bontà divina. Gli stessi autori delle prediche non sfuggono a questo sentimento, concentrando la descrizione degli orrori della morte solo su quella del peccatore. È il risultato della pastorale post-tridentina: si muore come si è vissuto».

⁶⁴ D. MASSEAU, *Les ennemis des philosophes*, pp. 181-188.

tradusse sostanzialmente in due tendenze: innanzitutto, anche grazie al recupero delle opere di Malebranche, si tentò di far emergere sempre di più l'unione tra fede e ragione, cercando di mostrare, come vedremo meglio in seguito, la loro complementarità; in secondo luogo si assistette ad un altrettanto evidente rovesciamento valoriale dell'antinomia *lumières/ténèbres*, con questi due termini che vennero ad identificare rispettivamente — in netta e anzi aperta opposizione con l'uso fattone dai *philosophes* — i lumi divini confermati dalla ragione e il caos di errori e incertezze derivante dal cattivo uso della ragione intesa come facoltà autonoma e laicizzatasi⁶⁵. Ovviamente non si deve pensare che questi approcci fossero una prerogativa dell'argomentazione apologetica e antifilosofica posteriore al 1750: è mostrando l'accordo tra ragione e fede che Boullier, ad esempio, aveva potuto combattere a partire dal 1735 il criptomaterialismo dell'interpretazione voltairiana delle teorie di Locke sull'anima. E tuttavia nelle opere antifilosofiche o apologetiche della seconda metà del Settecento si assistette ad un utilizzo molto più massiccio di un linguaggio chiaramente debitore di quello dei *philosophes*, del quale nondimeno veniva mostrata la strutturale vacuità proprio in virtù del suo disancoramento dalla rivelazione, considerata dal fronte cristiano come il puntello fondamentale sul quale la ragione dovesse far leva per risultare davvero efficace senza ritorcersi contro se stessa. La pretesa dei *philosophes* di affrancarsi dal cristianesimo sacrificando, tra le altre cose, il concetto di peccato originale, veniva denunciata non solo come temeraria ma addirittura come controproducente, dal momento che la razionalità da loro tanto lodata⁶⁶, se svincolata dalla rivelazione e dal concetto di peccato, si dimostrava del tutto insufficiente ad illuminare il destino e l'esistenza dell'uomo: a tal riguardo Charles-Louis Richard, ad esempio, distinguerà esplicitamente due 'tipologie' di ragione, una docile alla fede e un'altra falsa nella sua protervia antireligiosa⁶⁷. Convinzione costante del pensiero apologetico e anti-filosofico della seconda metà del XVIII secolo fu il fatto che il progresso (in tutte le sue forme) non potesse essere conseguito, come preteso dai *philosophes*, recando danno alla religione mediante il dispiegamento di una ragione autonoma e laicizzatasi — pena un ritorno alla barbarie —, ma solo per il tramite della religione stessa, sempre più concepita come il salutare bacino presso cui attingere nozioni morali e consolazioni terrene⁶⁸. La strategia mimetica volta a riproporre in chiave polemica lo stile gradevole e la forma letteraria dei *philosophes*, veniva a configurarsi come la prima arma a disposizione dei difensori del cristianesimo,

⁶⁵ Cfr. AA.VV., *Dictionnaire des anti-Lumières et des antiphilosophes*, cit., voce *Raison des philosophes/Raison des antiphilosophes*, pp. 1283-1287.

⁶⁶ Non va ovviamente dimenticato il fatto che, come noto, nella rappresentazione dell'albero della conoscenza dell'*Encyclopédie* i *philosophes* avessero messo la ragione di fianco alla memoria e all'immaginazione, proponendo un'articolazione non gerarchica ma organica e complementare di queste facoltà umane.

⁶⁷ C.-L. RICHARD, *L'Anti-Bon sens, ou L'Auteur de l'ouvrage intitulé Le Bon Sens, convaincu d'outrager le bon sens et la saine raison à toutes les pages*, Painsmay, Liege 1779, p. 300.

⁶⁸ Cfr. ad esempio E.G. GIBERT, *Observations sur les écrits de M. de Voltaire, principalement sur la religion, en forme de notes*, 2 voll., chez T. Pilsbury, Londres 1788, vol. I, pp. 18-19.

il cui principale scopo rimaneva quello di *terrasser* — un termine che ricorre spesso nelle loro opere — i loro avversari sul loro stesso terreno e sfruttando le loro stesse armi. Tale presa di posizione ci sembra ben condensata in questa frase di Dom Chaudon, il quale nel 1774 poteva scrivere: «Ainsi, pour être utile aux gens du monde, que l'incrédulité a séduits, il faut prendre leur langage, plaisanter avec eux, & ne réfuter leurs raisons qu'après avoir montré le faux de leurs railleries»⁶⁹.

Ci sembrano necessarie ora alcune riflessioni sul risultato della commistione tra apologetica e filosofia. Alcune considerazioni di Didier Masseau hanno giustamente rilevato quella che, usando le sue parole, può essere definita la «crise de l'apologétique à la fin de l'Ancien Régime», intendendo con questa espressione il complesso di interrogazioni e valutazioni che si imponevano alla stessa apologetica di fine Settecento, costretta a fare i conti con la validità della sua funzione alla luce del progressivo processo di secolarizzazione della società⁷⁰. L'ansia di non perdere contatto con il proprio uditorio, sempre più sedotto o quantomeno abituato alla dialettica delle opere filosofiche, si è andata traducendo, sempre secondo le valutazioni di Masseau, in una perdita di profondità del discorso apologetico e in uno svilimento del suo contenuto, con il risultato, del tutto paradossale, che la critica alla filosofia moderna veniva perseguita dagli apologeti, come abbiamo più volte ribadito, facendo uso delle acquisizioni di quella stessa filosofia moderna che intendevano contestare. Bisogna per questo rassegnarsi a parlare di naufragio dell'apologetica settecentesca⁷¹? E, più nello specifico, il recupero in chiave anti-voltairiana delle *Pensées* di Pascal era possibile pagando quale prezzo? Che l'apologetica settecentesca, soprattutto a partire dal 1750, abbia effettivamente perso in brillantezza espositiva cedendo ad una commistione dei contenuti con la filosofia, è fuori discussione. Tuttavia, è lecito domandarsi se ciò non fosse in qualche modo inevitabile. È d'altra parte lo stesso Didier Masseau ad affermare: «La nature de l'auditoire explique la perplexité des apologistes. Elle s'est profondément modifiée surtout à Paris parmi les élites intellectuelles et mondaines. Nombreux sont les esprits qui ont lu les philosophes du siècle, ont admiré Voltaire, sans partager nécessairement ses idées anti-religieuses, et qui sans être anti-chrétiens, n'ont plus cette foi ardente, qui se manifestait dans toutes les pratiques religieuses du XVII^e siècle et de la première moitié du XVIII^e siècle»⁷². Di fronte a tale intiepidimento della fede, come poteva l'apologetica settecentesca non sacrificare la cristologia pascaliana a favore di un ripiegamento, per di più avallato in certi casi dal taglio editoriale dei primi editori delle *Pensées*, sulle solide basi della metafisica cartesiana? E di fronte agli

⁶⁹ L.-M. CHAUDON, *L'homme du monde éclairé*, chez Moutard, Paris 1774, *Avertissement*, p. vii.

⁷⁰ Cfr. D. MASSEAU, *Quelques réflexions sur la crise de l'apologétique à la fin de l'Ancien Régime*, in *Apologétique 1650-1802. La nature et la grâce*, cit., pp. 375-390.

⁷¹ Cfr. AA.VV., *Apologétique 1680-1740: sauvetage ou naufrage de la théologie?: actes du colloque tenu à Genève en juin 1990 sous les auspices de l'Institut d'histoire de la Réformation*, édité par Maria-Cristina Pitassi, Labor et Fides, Genève 1991.

⁷² D. MASSEAU, *Quelques réflexions sur la crise de l'apologétique à la fin de l'Ancien Régime*, in *Apologétique 1650-1802. La nature et la grâce*, cit., p. 382.

insondabili decreti e la velata presenza del *Deus absconditus*, già stigmatizzati da Voltaire nel 1734, come potevano gli apologeti non insistere, sulla scia di Malebranche e tenendo ancora una volta conto degli interventi editoriali di Port-Royal, sulle capacità della retta ragione di attingere il divino?

Il punto è che, prescindendo dalle prove testimoniali del cristianesimo — utili a stimolare una fede puramente umana —, le angosce di Pascal, quelle che avevano dettato le sue ultime parole sul letto di morte, non potevano, non possono e non potranno essere la base della fede della comunità cristiana: la breve vita travagliata di Pascal sta lì a ricordarcelo⁷³. Ecco che allora, in un'epoca di avanzamento dell'incredulità, l'apologetica settecentesca ha saputo raccogliere, ci sembra, la sfida lanciata dalla ragione filosofica offrendo risposte a tutti coloro che, pur professandosi cristiani, non erano disposti o in grado di appartenere alla cerchia di coloro che, per dirla con Pascal, «gémissent sincèrement» a causa delle carenze della ragione umana⁷⁴.

Ma c'è forse anche dell'altro. L'accordo tra ragione e religione, già in qualche modo fatto valere nelle critiche di Molinier, Le Coq e Boullier, andava urgentemente riaffermato — anche a costo di superare i limiti che l'uso della ragione aveva nell'economia dell'apologetica pascaliana — alla luce di quanto affermato nel *Discours préliminaire* dell'*Encyclopédie*, dove veniva sottolineata la stretta unione tra teologia e filosofia (empirista) e velatamente insinuata la sottomissione della prima alla seconda⁷⁵. In questo senso il recupero del razionalismo di Descartes e Malebranche andava in una duplice direzione: da una parte, mediante la separazione tra *res cogitans* e *res extensa*, esso permetteva, superando le incertezze pascaliane e in opposizione ad una certa lettura di Locke, di dimostrare razionalmente l'immortalità dell'anima umana, assicurando in questo modo all'uomo una posizione all'interno della natura in linea con il cristianesimo; dall'altra, offriva gli strumenti per ben condurre la ragione fin sulle soglie della rivelazione confutando i ragionamenti di Voltaire e dei *philosophes*, i quali consideravano il cristianesimo contrario alla ragione. Didier Masseau ha messo in luce questo punto con parole che, per chiarezza espositiva, meritano di essere riportate interamente:

Quant au cartésianisme et à sa variante le malebranchisme, ils jouent un rôle immense dans la pensée apologétique, en fournissant en éventail d'arguments destinés à récuser la nouvelle philosophie, celle de Locke et des penseurs expérimentaux, accusés de répandre le "matérialisme" et l'athéisme. On peut interpréter le cartésianisme du XVIII^e siècle comme un phénomène de résistance qui prend toute son ampleur au moment

⁷³ Seppur forzando la lettura di molti passi delle *Pensées* al fine di far convergere il pensiero di Pascal verso il proprio, il filosofo russo Lev Šestov ha a nostro avviso ben messo in rilievo l'eccezionalità del pensiero pascaliano e la frattura che lo separa dal comune sentire degli uomini (cfr. L. CHESTOV, *La nuit de Gethsémani*, op. cit.).

⁷⁴ B. PASCAL, *Pensées*, Desprez 1678, p. 4.

⁷⁵ Commentando l'ultima parte del passo in questione, Robert Darnton ha scritto: «The premises sounded pious, but the conclusion smacked of heresy because it seemed to subordinate theology to reason, which they described in a Lockean manner, as if one could arrive at knowledge of God by building sensations into ever more complex and abstract ideas» (R. DARNTON, *The Great Cat Massacre*, cit., p. 194).

de l'effervescence encyclopédique dans les années 1760, mais aussi comme une résurgence de la réflexion métaphysique⁷⁶.

Lo spirito profondo del cristianesimo, il fondamentale cristocentrismo pascaliano, si andava in questo modo affievolendo: non è un caso che gli apologeti di cui ci occuperemo in questo capitolo faranno slittare il discorso da Gesù Cristo a Dio, dalla libera e dolorosa incertezza della fede pascaliana — che pure era stata ambigualmente mitigata in alcuni passaggi da Port-Royal — alla docile sottomissione alla morale evangelica emanata da un Dio saggio, giusto e moderatore dell'ordine naturale, in una anticipazione di un dilemma che, *mutatis mutandis*, verrà immortalato da Dostoevskij ne *La leggenda del grande Inquisitore*. Braccata da ogni lato, pungolata dalle acquisizioni della critica biblica già consolidate con autori del calibro di Spinoza, Louis Cappel e Richard Simon⁷⁷ — alcune riflessioni dei quali, sia detto *en passant*, avrebbero messo in seria difficoltà le ricostruzioni cronologiche sulle quali Pascal fondava determinate prove del cristianesimo —, l'apologetica ha reagito come ha potuto: muovendo guerra, sul suo stesso terreno, alla filosofia moderna, consapevole del mutamento ormai in atto nella sensibilità dei credenti. Ciò poteva portare, come è stato notato, al sacrificio del Dio pascaliano — il Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe — a favore di quello del razionalismo cartesiano, che per Pascal contribuiva tutt'al più a dare una schicchera al mondo senza entrare, per mezzo di Cristo, in comunione diretta con l'uomo. Per usare le parole di Antony McKenna, il quale ha perfettamente colto questa *impasse* dell'apologetica settecentesca, ci si potrebbe domandare: «comment convaincre le lecteur que le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob n'est autre que le Dieu des philosophes, et que le Dieu incarné du témoignage historique, le Dieu caché, est aussi celui de l'évidence rationnelle?»⁷⁸. Il dilemma non poteva essere posto in modo più stringente, e sembra lasciare poco spazio ad una soluzione che vada nella direzione di una conciliazione. Ma forse qualcosa può ancora essere detto. Ci limiteremo a tre considerazioni, o per meglio dire problematizzazioni, molto brevi.

Innanzitutto, come è stato ben chiarito da Laurence Devillairs in un suo interessante articolo⁷⁹, l'interpretazione pascaliana secondo la quale il Dio di Descartes non è quello dei credenti ma solo dei filosofi ha troppo spesso pregiudicato una migliore comprensione degli attributi del Dio cartesiano, il quale, da una lettura approfondita di testi meno frequentati dell'autore delle *Meditations*, risulterebbe essere il Dio della rivelazione che la ragione è in grado di attingere. Per usare le parole dell'autrice, «il [il Dio di Descartes] est le Dieu de la révélation auquel la raison, dans son exercice

⁷⁶ D. MASSEAU, *Les ennemis des philosophes*, cit., p. 215.

⁷⁷ Cfr. A. MCKENNA, *Pascal et son libertin*, cit., pp. 112-117.

⁷⁸ *Ivi*, p. 117.

⁷⁹ L. DEVILLAIRS, *La voie d'une apologétique rationaliste. De Descartes à Fénelon*, in *Apologétique 1650-1802. La nature et la grâce*, cit., pp. 85-105.

droit, conduit nécessairement. C'est donc la connaissance philosophique qui constitue par elle-même un instrument apologétique»; e ancora: «Que le cartésianisme soit un rationalisme ne le condamne pas à réduire Dieu, lorsqu'il est son objet, à un Dieu des philosophes, abstrait et "chimiquement pure", bref à un Dieu qui relève plus du concept que du Dieu personnel et vivant de la révélation»⁸⁰.

In secondo luogo, sembrerebbe possibile affermare che qualche elemento per provare a mitigare l'interrogativo di McKenna possa rinvenirsi nel cuore stesso del cristianesimo, più nello specifico in un noto passo del primo capitolo dell'*Epistola ai Romani*, dove si può leggere: «Infatti l'ira di Dio si rivela dal cielo contro ogni empietà e ogni ingiustizia di uomini che soffocano la verità nell'ingiustizia, poiché ciò che di Dio si può conoscere è loro manifesto; Dio stesso lo ha manifestato a loro. Infatti le sue perfezioni invisibili, ossia la sua eterna potenza e divinità, vengono contemplate e comprese dalla creazione del mondo attraverso le opere da lui compiute»⁸¹. Lo stesso S. Paolo non squalificava la conoscenza razionale di Dio, da lui considerata, anzi, come un elemento da far valere contro gli «empi». Ora, Pascal conosceva bene questo passo dell'*Epistola ai Romani*, ma insisteva sulla necessità di conoscere e amare *preliminarmente* Dio per riconoscerne l'esistenza nella natura⁸²: detto in altri termini, le cosiddette prove naturali o razionali di Dio potevano per Pascal confermare nella fede il credente, laddove invece il passaggio dall'indifferenza alla credenza poteva avvenire per mezzo delle prove storiche, quest'ultime sprovviste però, per definizione, di certezza metafisica. La strategia dell'apologetica settecentesca, se da una parte sembrava sacrificare la prospettiva pascaliana del Dio biblico attingibile per mezzo di Cristo, dall'altra si iscriveva in questa linea argomentativa avallata dalle lettere paoline, non più fatta valere, però, per veder sorgere l'alba del cristianesimo, ma per impedirne ad ogni costo il tramonto.

Infine, ancora una volta non va sottovalutato l'apporto del pensiero di Malebranche alle necessità dell'apologetica razionalizzante settecentesca. A tal riguardo si impongono un paio di considerazioni. Innanzitutto, è noto che l'oratoriano aveva assimilato l'«Être sage et immuable» al Dio *apparentemente* ondivago dell'Antico Testamento, e che aveva potuto affermare, riallacciandosi proprio al pensiero di S. Paolo, che quello stesso Dio «se fait admirer aux sages ou aux vrais philosophes dans les productions ordinaires»⁸³. In secondo luogo, anche per Malebranche può essere fatto valere il ragionamento che Laurence Devillairs ha applicato a Descartes: il Dio di Malebranche, seppur fortemente razionalizzato, non era un semplice ordinatore delle leggi di natura, ma si interessava e mescolava agli affari degli uomini⁸⁴, e anche per l'oratoriano Gesù Cristo era l'unico

⁸⁰ Per queste due citazioni cfr. rispettivamente *ivi*, p. 88 e p. 103.

⁸¹ *Ep. Rm*, 1, 18-20.

⁸² H. GOUIER, *Blaise Pascal: commentaires*, cit., pp. 137-138.

⁸³ N. MALEBRANCHE, *Traité de la nature et de la grâce*, in *Oeuvres*, cit., vol. 2, pp. 30-31.

⁸⁴ ID, *Conversations chrétiennes*, *ivi*, vol. 1, p. 1146: «[...] nous saurions que Dieu ne se contente pas de régler les mouvements des cieux; mais qu'il se mêle aussi de nos affaires».

legame tra Dio, che è infinito, e l'uomo, che è finito⁸⁵. Il *trait d'union* tra l'apologetica pascaliana e quella settecentesca, seppur non senza qualche attrito, poteva considerarsi sancito.

Non rimane ora che chiederci, prima di passare all'analisi dei testi, se e in che misura venne a modificarsi l'impianto polemico sotteso alle critiche dell'Anti-Pascal a partire dal 1750. Partiamo da una prima generale constatazione: è proprio a partire dagli anni Cinquanta del Settecento, come è stato evidenziato da più parti⁸⁶, che agli occhi del pubblico francese la statura filosofica di Voltaire cominciò ad essere riconosciuta secondo sfaccettature più complesse rispetto al passato. Ma c'è di più. Dal 1759, anno in cui sceglie Ferney come avamposto filosofico, Voltaire viene sempre più considerato, per dirla con le parole di un suo famoso detrattore, Claude-Marie Guyon, l'oracolo della «nouvelle philosophie», capofila di un «peuple de *Nouveaux Philosophes*» che l'autore de *L'oracle des nouveaux philosophes* (lo stesso Guyon) si dichiarava sorpreso di vedere «tenir un langage que je n'avois presque jamais entendu; soutenir tous des opinions inouïes & différentes; attaquer les notions les plus générales & les plus sacrées; se contredire mutuellement, & ne se taire que quand l'*Oracle* ouvrait la bouche pour prononcer»⁸⁷. Guyon — ma non era certamente l'unico⁸⁸ — reputava insomma Voltaire il *maître à penser* di una nuova e sovversiva setta filosofica, quella appunto dei *philosophes*, che, sulle orme del maestro, negava il valore della rivelazione facendo della sola ragione la sede della legge morale, contestava l'immortalità dell'anima e, in poche parole, predicava un deismo che in alcuni casi strizzava l'occhio al materialismo⁸⁹.

Ora, se è innegabile che, nell'arco temporale che sarà preso in oggetto in questo capitolo, Voltaire non era (e non poteva più essere) considerato semplicemente, come all'epoca della pubblicazione delle *Lettres philosophiques*, un apolide della filosofia, è altresì fuor di dubbio che, almeno nel gergo polemico dei suoi avversari, egli continuerà ad essere additato come il poeta che aveva osato contrapporsi a Pascal⁹⁰. E così per esempio lo stesso Guyon, nella sua opera già citata, faceva pronunciare un umiliante *mea culpa* a Voltaire, reo di essersi confrontato con Pascal, un genio

⁸⁵ *Ivi*, p. 1168: «[...] du fini à l'infini la distance étant infinie, nous ne pouvons point avoir d'accès auprès de Dieu et de société avec lui que par Jésus-Christ».

⁸⁶ G. LANSON, *Voltaire*, cit., p. 84; ID, *Histoire de la littérature française*, cit., 698; R.R. PALMER, *Catholics and Unbelievers in Eighteenth Century France*, cit., p. 128; AA.VV., *Littérature française*, vol. 10 (II), cit., p. 7.

⁸⁷ C.M. GUYON, *L'oracle des nouveaux philosophes. Pour servir de suite et d'éclaircissement aux oeuvres de M. de Voltaire*, [s.e.], Berne 1759, p. 4.

⁸⁸ Cfr. ad esempio D.C.R.A. [?], *L'Anti-san-souci, ou la folie des nouveaux philosophes naturalistes, deïstes & autres impiés depeinte au naturel*, chez Pierre Limier, Bouillon 1760.

⁸⁹ C.M. GUYON, *L'oracle des nouveaux philosophes*, cit., *Avertissement*, pp. vi-ix.

⁹⁰ A titolo esemplificativo cfr. G.-A.-R. BASTON, *Voltaireimeros, ou première journée de M. de V*** dans l'autre monde*, 2 voll., [s.e.], Bruxelles 1779, vol. 1, p. 151; C.T. SERPE, *Analyses et critiques des ouvrages de M. de Voltaire, avec plusieurs anecdotes intéressantes et peu connues qui le concernent, depuis 1762 jusqu'à sa mort*, [s.e.], Kehl 1789, p. 6. Ciò può dipendere anche dal fatto che, come vedremo, nella quasi totalità dei casi anche le critiche all'Anti-Pascal successive al 1750 si concentreranno sulle *Remarques* del 1734. Insomma, pur avendo di fronte il Patriarca di Ferney, si continuerà ad attaccare il Voltaire quarantenne che muoveva i primi passi nel mondo della filosofia.

superiore alle sue forze, e di aver vituperato la sua opera⁹¹. Si tratta di un caso tutt'altro che isolato. Prescindendo dalle opere che prenderemo in esame nei prossimi paragrafi, e alle quali rinviamo il lettore, questo tipo di accusa non è difficile da rinvenire anche in altri autori che si sono soffermati brevemente sulla diatriba tra Voltaire e Pascal⁹².

Al di là delle polemiche di facciata, appariva chiaro a tutti che, prescindendo dall'effettiva efficacia delle singole *Remarques* di Voltaire, la venticinquesima *Lettre philosophique* aveva aperto una pericolosa breccia in cui, di fatto, si inseriranno uno dopo l'altro autori come La Mettrie, Diderot, d'Alembert, Hëlvetius, d'Holbach e Condorcet. Limitarsi a ribadire la sproporzione tra Pascal e i suoi detrattori, come aveva fatto ad esempio Formey nel 1749⁹³, non era più possibile: occorre scendere di nuovo in lizza per dimostrarlo.

4.2 *Ammaestrare e ammansire: funzione regolamentatrice della religione e oscurità della ragione nell'analisi dell'anti-Pascal di Louis Charpentier*

Il 1751, come detto, rappresenta uno spartiacque decisivo nel XVIII secolo e un anno fondamentale nella storia dell'editoria francese. Ad interessarci ora sarà però un'opera minore e difficilmente in grado di trattenere l'attenzione degli studiosi — come di fatto è avvenuto — se non contenesse almeno, alla fine del primo volume, una confutazione, certo parziale e forse «estremamente mediocre»⁹⁴, dell'anti-Pascal di Voltaire. Stiamo parlando delle *Lettres critiques sur divers écrits de nos jours, contraires à la Religion & aux Moeurs*⁹⁵. Sul loro autore, Louis Charpentier, ancora oggi non si sa praticamente nulla⁹⁶, ma gli studiosi sono concordi nell'accordargli scarso rilievo⁹⁷. Dall'analisi delle sue opere emerge l'immagine non di un teologo ma di un letterato solerte accusatore

⁹¹ C.M. GUYON, *L'oracle des nouveaux philosophes*, cit., pp. 153-154.

⁹² Cfr. Monsieur DES SABLONS (L.-M. CHAUDON e altri autori), *Les grands hommes vengés*, 2 voll., chez la veuve Besongne & fils, Amsterdam 1769, pp. 245. Se non analizziamo più nel dettaglio quest'opera è perché essa non solo dipende interamente dalla *Défense de Pascal* di Boullier, ma ne è sostanzialmente la parafrasi, limitata oltretutto ad una manciata di *Remarques*.

⁹³ J.-H.-S. FORMEY, *Pensées raisonnables opposées aux Pensées philosophiques, avec un essai de critique sur le livre des Mœurs*, chez Chrét. Fréd. Voss., Berlin 1749, p. 51.

⁹⁴ A. TICHOUX, *Les apologistes chrétiens et la critique biblique de Voltaire*, cit., p. 175.

⁹⁵ L'opera è in due volumi: il secondo volume, che Alain Tichoux non era riuscito a reperire e che pertanto pensava non fosse mai stato stampato (cfr. *ivi*, p. 170, nota 3), in realtà esiste ed è stato da noi consultato.

⁹⁶ Di lui ci è noto con certezza solo il luogo di nascita: Brie-Comte-Robert (cfr. E.M.P. COURTIN, *Encyclopédie moderne, ou Dictionnaire des hommes et des choses, des sciences, des lettres et des arts*, 24 voll., chez Th. Lejeune, La Haye 1824 (2^a ed.), chez Th. Lejeune, Bruxelles, vol. 5, p. 423). Anche Arnoux Straudo dimostra di non conoscere alcun ragguaglio biografico significativo su Charpentier, del quale si limita ad affermare laconicamente «milieu du dix-huitième siècle» (cfr. A. STRAUUDO, *La fortune de Pascal en France au XVIII^e siècle*, cit., p. 459).

⁹⁷ *Ivi*, pp. 228-230; R. MORIN, *Les pensées philosophiques de Diderot devant leurs principaux contradicteurs au XVIII^e siècle*, Les belles lettres, Paris 1975, p. 31, nota 32.

delle aberrazioni di un certo tipo di filosofia impegnato soprattutto nella difesa dei valori morali⁹⁸, a suo avviso minacciati in un secolo nel quale la licenza dei costumi si rispecchia nelle opere che vengono date alle stampe⁹⁹.

Le *Lettres critiques* segnano il debutto letterario di Charpentier. Fin dal titolo si intuisce quale sia il loro intento: contestare il contenuto di alcune opere *à la mode* giudicate contrarie alla religione e ai costumi. È l'autore stesso a mettere in luce le linee guida della sua opera:

C'est un Système de morale assaisonné de la critique des principes à la mode de nos jours. Mais comme les auteurs qui les ont établis ne semblent être touchés que des preuves tirées de la nature & de la raison, je me ne suis servi que de raisonnemens puisés dans ces deux sources; non seulement pour donner plus de proie à ma Critique, mais encore pour la rendre plus à la portée de tout le monde; & je crois pouvoir me flatter d'avoir réussi à cet égard. J'ai quelquefois été contraint d'avoir recours à des moyens que la Religion n'emploie pas; mais si du bonheur de la société & du genre humain, naissent des raisons solides pour appuyer ses pratiques, il me semble que les preuves que les Théologiens en rapportent, acquièrent une nouvelle force. Ce n'est donc point en Théologien que je raisonne, mais en homme, mais en Citoyen qui met toute sa philosophie à procurer le bonheur public¹⁰⁰.

Già da queste righe è possibile farsi un'idea chiara del cambiamento in atto all'interno del rapporto tra filosofia ed anti-filosofia. Se solo dieci anni prima Boullier poteva lamentarsi del presunto depauperamento culturale e filosofico provocato dall'iniziativa dei nuovi filosofi emergenti, dalla metà del secolo in poi nuove esigenze comunicative imposero un diverso approccio alla sfida lanciata dai «philosophes modernes», vale a dire soprattutto da deisti e materialisti. Autori come Charpentier compresero che un linguaggio teologico o troppo specialistico avrebbe riscosso poco successo tra i lettori, e avrebbe anzi votato ad un duplice insuccesso — divulgativo e polemico — le opere scritte in difesa della religione cristiana. L'attenzione dei difensori della tradizione e del cristianesimo sembra ora rivolta, molto più che nei decenni precedenti, alle esigenze della vita sociale e pratica dei cittadini/lettori, con un occhio di riguardo alle pratiche religiose, sempre più considerate come il collante necessario della società la cui solidità è ora minacciata dall'infestazione di opere potenzialmente sovversive. E poco importa che questi zelanti autori avvertano l'insufficienza delle proprie forze nei confronti di un sapere, quello filosofico, sempre più parcellizzato in ambiti specifici: la pericolosità di certi scritti sembra ora imporre esigenze comunicative meno specialistiche, come lo

⁹⁸ Cfr. ad esempio L. CHARPENTIER, *La décence en elle-même, dans les nations, dans les personnes, et dans les dignités prouvée par les faits*, chez des Ventes de Ladoué, Paris 1767, pp. 98-99.

⁹⁹ Cfr. ID, *Causes de la décadence du goût sur le théâtre*, chez Pierre Cellier et Dufour, Amsterdam 1768.

¹⁰⁰ ID, *Lettres critiques sur divers écrits de nos jours, contraires à la Religion & aux Moeurs*, 2 voll., [s.e.] Londres 1751, pp. VIII-IX.

stesso Charpentier, molto candidamente, è disposto a riconoscere: «Critique, Physicien, Moraliste, tu me verras prendre toutes sortes de formes pour égayer ma matière. Je n'ai pas dessein de l'épuiser; cela demanderoit des méditations dont je ne suis pas capable, & des connoissances que je n'ai point»¹⁰¹. La percezione del pericolo proveniente dalle nuove opere filosofiche che vengono date alle stampe sembra cambiata: ciò che solo dieci o venti anni prima sarebbe stato giudicato come un vergognoso abbassamento al livello dell'avversario, ora appare come un'esigenza necessaria a fronteggiare un nemico altrimenti destinato a guadagnarsi le simpatie e l'appoggio dei lettori.

Nelle sue *Lettres critiques* Charpentier si occupa di diversi aspetti della società francese, fustigandone i vizi e le mollezze che hanno contribuito secondo lui a renderla maggiormente vulnerabile ai seducenti richiami della filosofia moderna. Le tare dell'educazione impartita ai giovani, ad esempio, si riverbererebbero sulle capacità di giudizio dei futuri cittadini, i quali, se non istruiti a dovere, non saranno in possesso degli strumenti culturali adeguati ad impiegare profittevolmente le proprie capacità di giudizio critico. Le riflessioni di Charpentier, incentrate sull'importanza di una consona disciplina da impartire fin da subito ai ragazzi e forse ispirate a considerazioni analoghe di Boullier¹⁰², appaiono molto moderne, e, almeno in parte, sembrano anticipare quelle ben più note di Rousseau:

On n'en [del giovane] veut faire un Sçavant. Qu'il étudie en se jouant, dit-on au Maître, mais jamais d'étude sérieuse. Cela donne à l'esprit une teinte de mélancolie insupportable dans un honnête-homme. Ainsi on ne lui donne un Maître que pour apprendre à jouer. Que s'enfuit-il? Que ce jeune homme qui n'a jamis rien appris que par forme d'amusement, se fait une habitude du jeu que rien ne peut détruire, un goût aussi frivole que ses études, un esprit incapable de solidité; qu'il traite toute ses affaires de badinage, & que nonchalant pour tout, excepté pour ses plaisirs, il dépense sans réflexion, & se ruine pour n'avoir jamais sçu penser mûrement¹⁰³.

Abituati al lusso e al superfluo i giovani perdono di vista la virtù abbandonandosi all'arroganza e all'orgoglio. Le deficienze dell'educazione li espongono ai pericoli di un secolo in cui non solo si assiste ad un processo sempre più marcato di laicizzazione e razionalizzazione del pensiero, ma in cui perfino la ragione è piegata e declinata a piacimento a seconda delle esigenze — facendo pensare più ad un suo svilirsi che ad un suo schiudersi: «Un François, qui a de l'esprit & de la Religion, passe pour un être de raison, une hypothèse inconcevable. Il est vrai qu'on prétend avoir substitué la raison à sa place; du moins par-tout ce beau nom se fait entendre, tout retentit de son pouvoir & de ses éloges; mais au milieu de tant de principes faux, de raisonnemens démentis, d'entreprises

¹⁰¹ *Ivi*, pp. 3-4.

¹⁰² D.-R. BOULLIER, *Lettres sur les vrais principes de la religion*, cit., vol. 2, pp. 293-294.

¹⁰³ L. CHARPENTIER, *Lettres critiques*, cit., pp. 6-7.

frauduleuses, d'injustices & de dissolutions, qui ne pensera au contraire que jamais la raison n'a eu si peu d'empire qu'à présent»¹⁰⁴. A trarne profitto sono autori senza scrupoli che, invece di temere le repressioni dei magistrati, sfruttano le restrizioni della censura per ingolosire i lettori più curiosi e meno avveduti, convertendo l'illecito in seducente e contribuendo a diffondere il «poison» contenuto nei loro scritti¹⁰⁵.

L'empietà e la corruzione dei costumi trovano nei romanzi moderni, nota Charpentier, una via di trasmissione privilegiata¹⁰⁶, ma appare chiaro dal prosieguito della lettura che la causa maggiore della diffusione dell'incredulità è da attribuire ancora una volta «aux entretiens & aux ouvrages des Philosophes»¹⁰⁷. È in questo contesto polemico che si situa l'analisi dell'anti-Pascal proposta da Charpentier nella *Lettre XII*, che chiude il primo volume dell'opera. Non ci si aspetti una disamina puntuale e profonda delle *Remarques* di Voltaire: Charpentier ne offre solo una selezione apparentemente casuale, ma che in realtà, a nostro avviso, deve essere letta alla luce della polemica nei confronti del traviamiento e della rilassatezza dei costumi contro cui si scagliavano tutte le *Lettres critiques*. Charpentier analizza sette *Remarques*¹⁰⁸ soffermandosi alla fine, seppur incidentalmente, anche sulla lettera su Locke: una riprova, questa, del fatto che, ad oltre quindici anni di distanza dalla pubblicazione delle *Lettres philosophiques*, la tredicesima e la venticinquesima lettera erano ancora al centro delle preoccupazioni dei difensori della religione.

Charpentier inizia la sua analisi constatando il fatto che con le sue *Remarques* Voltaire ha posto l'uomo in una luce troppo favorevole, tracciandone un ritratto giudicato esageratamente 'morbido'. L'immagine dell'uomo avanzata da Charpentier è specularmente opposta a quella voltairiana. Pur non impiegando un vocabolario tecnico, egli dipinge l'essere umano con tinte riconducibili al pessimismo antropologico giansenista, vale a dire come una creatura anomala, che se lasciata senza freni e coercizioni tende, del tutto «naturalmente»¹⁰⁹, ad abbandonarsi ai propri vizi: «Il me paroît en général que l'Auteur des *Réflexions critiques de pensées de P.* met l'homme dans un état trop brillant. Il n'est pas possible que, rempli des idées avantageuses que'il lui donne de lui-même, il ne s'abandonne à l'orgueil & à l'oisiveté. Trop naturellement porté au vice, il faut le retenir dans son devoir par un vive peinture de ses foiblesses & des crimes où il se plongeroit, s'il n'étoit continuellement sur ses gardes»¹¹⁰. Tanta è la depravazione strutturale dell'uomo, nota Charpentier,

¹⁰⁴ *Ivi*, pp. 14-15.

¹⁰⁵ *Ivi*, pp. 52-53.

¹⁰⁶ *Ivi*, pp. 66-82.

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 124.

¹⁰⁸ Le prime cinque, la XLIII e LI.

¹⁰⁹ Il termine *naturalmente* («naturellement») è impiegato da Charpentier non senza ambiguità (probabilmente involontarie). La depravazione dell'uomo è infatti considerata naturale nel senso che egli vi tende istintivamente, ma al tempo stesso questo comportamento è quanto di meno naturale vi sia, ed è questo stesso fatto a rendere l'uomo una creatura del tutto *sui generis* nell'ordine della natura.

¹¹⁰ L. CHARPENTIER, *Lettres critiques*, cit., pp. 147-148.

che sarebbe più conveniente descriverlo in termini ancora più negativi piuttosto che ricoprirlo di elogi che andrebbero a solleticarne oltremisura l'orgoglio. Ci troviamo di fronte ad un pessimismo antropologico ben diverso da quello di un Pascal o di un La Rochefoucauld, perché non sorretto, da quanto riusciamo ad intuire, da un preciso sfondo teologico di riferimento, ma che piuttosto sembra strettamente connesso alla necessità di favorire la moralizzazione e l'addomesticamento sociale dell'individuo, messo in pericolo dalle derive di una filosofia sempre più ostile al cristianesimo e all'ordine morale. L'uomo va ammaestrato e ammansito, va posto cioè da una parte di fronte al ritratto delle nefandezze di cui è capace e delle pene cui può andare incontro, e dall'altro agli esempi di virtù che possano spingerlo all'emulazione¹¹¹. L'uomo, afferma Charpentier, è capace tanto del bene quanto del male, e dunque ha bisogno di una via mediana tra la disperazione e l'orgoglio verso cui essere indirizzato, in una sorta di rimodulazione di un'idea di matrice pascaliana che Charpentier restituisce con queste parole: «Il ne faut pas le désespérer; mais il est encore plus dangereux de trop le tranquilliser sur son état»¹¹².

Dopo questa breve introduzione, Charpentier passa all'analisi delle sette *Remarques* voltairiane (tutte tratte dalle *Lettres philosophiques*), senza soffermarsi sulle «petites injures» che Voltaire ha riversato su Pascal nel vano tentativo di dare consistenza alla sua critica. Come abbiamo già accennato, egli sceglie di concentrare la sua analisi su quelle *Remarques* che prendevano di mira le *pensées* dedicate all'analisi antropologica dell'uomo, a riprova del fatto che il suo principale interesse concerneva il disciplinamento delle sregolate e irrazionali pulsioni dell'uomo. Una conferma di questo fatto ci può venire dall'analisi del *modus operandi* di Charpentier. Egli cita, come aveva fatto Le Coq, la *pensée* pascaliana facendola seguire dalla *Critique* di Voltaire e dalla sua *Réponse*, ma, a differenza del suo predecessore, Charpentier non si perita di ricopiare fedelmente i testi citati, riportandone solo gli estratti che intende confutare¹¹³. Egli, inoltre, modifica parzialmente i brani che riporta, soprattutto quelli di Voltaire, che vengono spesso abbreviati. Ora, queste modifiche non alterano il senso generale delle citazioni, ma in almeno un caso, quello della *Remarque* LI, il testo sembra, seppur in maniera lieve, venir adattato da Charpentier alle proprie esigenze. E così il passo di Voltaire che recitava «Cela est encore plus utile que plaisant à considerer; car cela prouve que nulle *Société d'hommes* ne peut subsister un seul jour sans Loix», diviene «Cela est plus utile que plaisant à considerer, puisqu'il prouve que *l'homme* ne peut subsister sans Loix»¹¹⁴. Se la modifica di Charpentier ha una sua intenzionalità, essa deve probabilmente essere intesa nel senso di un

¹¹¹ *Ivi*, p. 148.

¹¹² *Ibidem*.

¹¹³ Ciò rende ovviamente molto complicato determinare quale edizione Charpentier usi per la sua confutazione. Ci sembra possibile escludere un'edizione del 1734, dal momento che la numerazione delle *Remarques* seguita da Charpentier non coincide.

¹¹⁴ L. CHARPENTIER, *Lettres critiques*, cit., p. 165 (corsivo mio).

ribadimento della strutturale anomalia dell'uomo in generale, certamente tangibile sul piano sociale ma innanzitutto concernente la sua eccezionalità all'interno di un più vasto ordine naturale.

Quella che Charpentier oppone a Voltaire è però una critica che manca di mordente, e la debolezza delle sue risposte alle *Remarques* si fa notare fin dalle prime battute. La lettura che egli dà della prima *Remarque* lascia perplesso il lettore, dal momento che egli sembra porre sullo stesso piano il passo di Pascal — relativo all'unicità della religione cristiana nel rendere ragione delle contraddizioni dell'uomo — e il riferimento di Voltaire al mito greco. Charpentier riconosce che sia i miti greci che le religioni antiche hanno ottemperato al loro scopo offrendo una spiegazione plausibile delle contraddizioni rinvenibili nell'uomo, e che questo fatto non impedisce che la religione cristiana possa aver fatto lo stesso:

Les exemples que l'on cite de la fable de Prométhée, & de Pandore, les Androgines de Platon, des Dogmes des anciens Egyptiens & de Zoroastre, qui ont rendu raison de ces étonnantes contrariétés, n'empêchent point du tout que celle qu'en fournit aussi la Religion Chrétienne, ne lui serve de preuve, & de preuve nécessaire. Comment pourroit-elle être la véritable, sans rendre raison de ce contraste de grandeur & de misère? C'est lui précisément qui en est le fondement, puisqu'il naît du péché originel dont le Christ est venu nous racheter. Sera-t-elle donc dispensée de l'expliquer, parce que les Payens l'ont fait à leur manière? S'ils ont cru que ce fût un devoir pour eux, n'est ce pas une preuve que la Religion de J. C. est dans la même obligation à cette égard? Quoi! Parce qu'on aura expliqué certains points dans un système, la raison que j'en donnerai dans un meilleur, quelle-que juste qu'elle soit, ne pourra, je ne dis pas lui servir de preuve, mais lui être d'aucune utilité?¹¹⁵.

La religione cristiana, se abbiamo ben inteso il ragionamento di Charpentier, assolverebbe il proprio scopo, comune a tutte le religioni, meglio delle altre portate ad esempio da Voltaire. Egli però, così facendo, si muove in bilico su di un terreno ricco di insidie esprimendo concetti che, per quanto non apertamente blasfemi, potevano nondimeno attirare sull'autore un'accusa di empietà. Per quanto Charpentier si sforzi di cogliere e riutilizzare le sfumature del vocabolario pascaliano, non si fa fatica a notare quanto la profondità delle *Pensées* gli rimanesse estranea — anche perché sostanzialmente inessenziale agli scopi che Charpentier si era prefissato. In questo caso non sarebbe corretto nemmeno parlare di travisamento dei concetti espressi da Pascal, tanto evidente è il fatto che il pensiero di quest'ultimo è sacrificato e assorbito dalle esigenze moralizzatrici dell'autore delle *Lettres critiques*. Ecco dunque che la religione cristiana viene da Charpentier convertita in dottrina razionalizzante in grado da una parte di rendere l'uomo edotto circa la complessità del suo essere, e dall'altra di smorzarne e piegarne le recalcitranti resistenze alla virtù insegnandogli la dote della pazienza e della

¹¹⁵ *Ivi*, pp. 150-151.

sottomissione: «Elle instruit les hommes de ce qui les rend d'un instant à l'autre si différens d'eux-mêmes, elle leur développe l'origine de ces contrariétés. Elle leur fait comparer le bonheur de leur premier état avec les foiblesses & les misères du second: & le moyen qu'elle leur donne de rentrer dans le premier, en se faisant un mérite même de leur infirmités, ne peut que les porter à la patience & à la vertu»¹¹⁶. La religione deve dunque dissipare le tenebre. Il paragone che Charpentier istituisce tra essa e la scienza, la quale deve parimenti rendere ragione delle sue scoperte, la dice lunga su quanto, alla metà del XVIII secolo, si fosse radicato in profondità il razionalismo anche tra i pensatori cristiani, come nota esplicitamente Charpentier concludendo l'analisi della prima *Remarque*: «Il faut au moins qu'elle rende compte de quelques-uns de ses Dogmes. Une Religion, qui n'auroit pour principes que des Mystères, ne seroit pas mieux reçue qu'un Physicien, qui pour toute réponse aux questions qu'on lui feroit sur les opérations successives de la nature, diroit: Dieu l'a voulu»¹¹⁷.

La risposta alla *Remarque II* conferma quanto andiamo dicendo. La religione cristiana è inserita da Charpentier all'interno di una cornice razionale che esclude, almeno apparentemente, il piano sovranaturale della rivelazione. In questo quadro di riferimento, religione e filosofia si amalgamano in un percorso storico che dai greci arriva fino a Mosè, il quale non a caso diviene per Charpentier «uno dei primi filosofi»:

Ne sont-ce pas eux [i greci] qui ont fait ces fables de Prométhée & de Pandore; qui ont imaginé cet Enfer où les bons sont heureux dans l'Elysée, & les méchants tourmentés dans le Tartare? Les Prêtres Egyptiens, à qui nous devons, sinon les premières connoissances de l'Astronomie, du moins l'ordre & l'arrangement systématique des découvertes de leurs Pâtres, & des additions considérables à ces découvertes, n'étoient-ils pas des Philosophes dépositaires de la Religion, & chargés de l'apprendre aux peuples?

Qu'étoient les Mages de l'ancienne Babilone, sinon des personnages que leurs hautes connoissances & leur sagesse avoient fait choisir pour diriger les peuples dans les hommages qu'ils rendoient à la Divinité? Moyse n'étoit-il pas un des premiers Philosophes, puisque la plûpart de ceux de l'Antiquité ont cru devoir s'instruire dans ses Livres?¹¹⁸.

Quanto alla complessa questione della verità della religione cristiana, essa non sembra rappresentare un grosso scoglio per Charpentier: se Pascal si era sforzato di dimostrare la veridicità dei miracoli e la convergenza della profezie e della storia del popolo ebraico su Gesù, Charpentier da parte sua riduce la questione ad un ragionamento sillogistico che se non fosse in qualche modo rappresentativo della svolta razionalizzante intrapresa dal pensiero cristiano di metà Settecento — e come tale degno di essere documentato —, avrebbe di che sconcertare i lettori:

¹¹⁶ *Ivi*, p. 152.

¹¹⁷ *Ivi*, pp. 152-153.

¹¹⁸ *Ivi*, pp. 154-155.

La Reine de Navarre, le Temple de la Gloire, Semiramis, Oreste, sont des Pièces froides, sans intérêt, sans intrigue, sans actions; mais le Poëme de la Ligue est plein de feu, bien conduit, bien écrit, embelli de portraits de main de maître, de descriptions vives, qui transportent le Lecteur au lieu de l'action, lui mettent les armes à la main, le jettent dans la mêlée. Le Poëme de la Ligue est donc meilleur de ces Opéra & que ces Tragédies. C'est donc en comparant les choses qu'on connoît leur valeur. Quand on a démontré que toutes les Religions des Payens & celle de Mahomet, sont fausses, n'a-t-on pas prouvé la vérité de celle de Jesus-Christ?¹¹⁹.

La risposta alla *Remarque* III può creare dei problemi agli interpreti, i quali, dal momento che Charpentier si dimentica di citare, come aveva fatto fino a quel momento, la risposta di Voltaire, sono portati a porsi la questione di quale edizione delle *Lettres philosophiques* egli stia utilizzando. Scartata l'edizione del 1734 (la numerazione delle *Remarques* seguita da Charpentier non coincide) rimarrebbero come probabili quella già citata del 1742 e quella inserita nella *Nouvelle édition* in otto volumi delle *Oeuvres de Voltaire* del 1748¹²⁰. In base alle accuse mosse in questa terza *Remarque* da Charpentier a Voltaire di volgere in ridicolo il ragionamento di Pascal, ci sembra più probabile che l'edizione da lui consultata sia quella del 1748, la quale mantiene l'*incipit* graffiante del 1734 facendolo seguire da una considerazione inedita e maggiormente in linea con la risposta stizzita di Charpentier. Il prosieguo della sua considerazione, che sembra ispirato al passo rimaneggiato da Voltaire a partire dal 1748, potrebbe confermarlo:

“Je conçois fort bien, dit-il, sans mystère ce que c'est l'homme”.

Il accumule du moins les sophismes pour le démontrer; cependant l'homme qui n'est point une énigme pour lui, devient tout à coup inconcevable aux lumières de la raison. C'est à la foi qu'il dit qu'il faut avoir recours pour le comprendre. Mais si tous ces effets surprenans que P[ascal] appelle des contradictions, sont *les ingrédients nécessaires qui entrent dans le composé de l'homme*, comme le dit encore son Critique: s'il est, comme le reste de la nature, *ce qu'il doit être*, qu'est-il besoin de recourir à la foi pour le concevoir?¹²¹.

Charpentier riesce in questa occasione ad illuminare bene le difficoltà che emergono dalla *Remarque* di Voltaire. Per capire meglio questo punto bisogna considerare in maniera sinottica il testo dell'edizione del 1734 e quello dell'edizione del 1748. Nel primo caso, come abbiamo già avuto modo di vedere, Voltaire aveva ricondotto la complessità dell'essere umano all'intricata interconnessione dei suoi organi: l'uomo è al suo posto all'interno della natura, superiore ad alcuni esseri e inferiore

¹¹⁹ *Ivi*, pp. 155-156.

¹²⁰ VOLTAIRE, *Oeuvres de M. de Voltaire. Nouvelle édition...*, 8 voll., chez George Conrad Walter, Dresde 1748, t. II, *Mélanges de littérature et de philosophie*.

¹²¹ L. CHARPENTIER, *Lettres critiques*, cit., pp. 157-158.

ad altri, e per questo motivo Voltaire aveva potuto affermare: «L’homme n’est point une énigme comme vous vous le figurez, pour avoir le plaisir de la deviner»¹²². A partire dal 1748, in questa stessa *Remarque*, pur rivendicando a pieno titolo la naturalità dell’uomo Voltaire aveva posto l’accento sul mistero che circonda la sua nascita, il modo in cui pensa ed assolve alle sue funzioni biologiche, arrivando a modificare il passo che abbiamo citato poco sopra interpolato subito dopo la rivendicazione della sintonia tra uomo e natura. Il passo in questione era stato così modificato: «L’homme à cette égard n’est point une énigme, comme vous vous figurez, pour avoir le plaisir de la deviner»¹²³. Voltaire, dunque, sembrava riconoscere il mistero che circonda l’essere umano, confermando l’impotenza della ragione a illuminare ogni aspetto della sua esistenza. E tuttavia ci sembra che Charpentier travisi il ragionamento di Voltaire quando afferma che questi è costretto suo malgrado a fare ricorso alla rivelazione (al racconto della Caduta) per spiegare il mistero dell’uomo. Per Voltaire l’uomo rimane un essere inscritto nelle leggi di natura: egli, almeno a partire dal 1748, dimostrava però di riconoscerne le enigmaticità molto più di quanto non fosse disposto ad ammettere all’epoca delle *Lettres philosophiques*.

Nell’analisi della *Remarque IV* si assiste ad una evidente banalizzazione del pensiero di Pascal e ad un probabile travisamento di quello di Voltaire. Le contraddizioni che Pascal rinveniva nell’essere umano, e che secondo lui erano l’indizio di uno squilibrio ontologico riconducibile al peccato di Adamo, vengono trasformate da Charpentier in semplici incoerenze perfettamente dimostrate dal modo in cui Voltaire contraddirebbe se stesso nella sua *Remarque*. Per dimostrarlo Charpentier mette a confronto la *Remarque IV* con un passo di in un altro scritto di Voltaire (intitolato *Du suicide, ou l’omicide de soi-même*), presente tra l’altro proprio nell’edizione del 1748 da lui probabilmente utilizzata per l’analisi dell’anti-Pascal:

L’Auteur, pour nous éviter la peine d’une discussion, a détruit lui-même son raisonnement dans le passage suivant: “Telle étoit la Religion des Payens. Et malgré les peines qu’ils alloient chercher dans l’autre monde, c’étoit un honneur de quitter celui-ci & de se tuer, tant les moeurs des hommes sont contradictoires”. Nos moeurs peuvent-elles être contradictoires sans que nous le soyions nous-mêmes? Est-il d’un Philosophe de changer ainsi de principe, & de prendre tantôt le pour, tantôt le contre? Quoi de plus concluant pour Pascal que ces contradictions où son adversaire tombe si fréquemment!¹²⁴

Altrettanto superficiale ci sembra la lettura che Charpentier fa della *Remarque V*, indirizzata contro il *pari* pascaliano. Oltre infatti a non soffermarsi sulle obiezioni più incalzanti di Voltaire, Charpentier

¹²² VOLTAIRE, *OCV*, t. 6B, *Lettres philosophiques, Sur les Pensées de Pascal, Remarque III*, p. 258

¹²³ VOLTAIRE, *Oeuvres de M. de Voltaire* (Dresde 1748), cit., t. II, p. 128 (corsivo mio).

¹²⁴ L. CHARPENTIER, *Lettres critiques*, cit., pp. 159-160. Per il passo di Voltaire cfr. invece VOLTAIRE, *Oeuvres de M. de Voltaire* (Dresde 1748), cit., t. II, p. 10.

finisce con il trasformare il Dio sull'esistenza del quale Pascal affermava si dovesse scommettere — il Dio dei cristiani — in un non meglio specificato *Etre suprême* certamente lontano dalla sensibilità pascaliana¹²⁵.

Terminata l'analisi delle prime cinque *pensées* criticate da Voltaire Charpentier passa direttamente alla *Remarque XLIII*. Il motivo di questo salto appare chiaro: come abbiamo già detto, ad interessare Charpentier è l'aspetto educativo della religione, e pertanto la sua analisi dell'anti-Pascal è strettamente connessa con questa interpretazione. La *Remarque XLIII* si prestava in maniera particolare agli scopi di Charpentier, dal momento che criticava questa famosa *pensée* di Pascal: «Le port regle ceux qui sont dans un vaisseau. Mais où trouverons-nous ce point dans la morale?»¹²⁶. Se Voltaire aveva disinnescato lo scetticismo di Pascal, di chiara matrice montaigniana, circa la possibilità di trovare un ordine morale naturale perorando in maniera sottile, ma non per questo fraintendibile, la causa del deismo — con il richiamo implicito, e tuttavia colto da Charpentier, ad una legge di natura uguale in tutti i popoli—, Charpentier aveva a sua volta scartato la possibilità che si potesse seguire una morale valida prescindendo dalla religione cristiana:

Qu'est-il besoin d'avoir recours à la Loi Naturelle, qui n'est pas toujours une règle sûre dans tous les hommes, pour trouver ce port dans la morale? Cette maxime qu'on propose n'est-elle pas souvent entièrement détruite dans nos coeurs? Je ne dis pas seulement parmi ces Nations barbares qui s'abreuvent de sang humain; mais même parmi nous, où nous voyons tous les jours que les passions étouffent dans dans les voleurs jusqu'aux premiers principes du droit naturel, parce qu'ils ont perdu la Religion de vûe. Ce port est donc dans une Religion qui ne nous enseigne que l'équité, la droiture, l'amour de ses semblables, & l'exercice de toutes les vertus sociales¹²⁷.

La riconduzione della religione a perno fondamentale in grado di puntellare l'altrimenti ondivaga regolamentazione legale umana, torna a farsi evidente nell'analisi dell'ultima *Remarque* presa in esame da Charpentier, la numero LI. Voltaire aveva ribadito l'antica argomentazione, già presente in Platone, secondo cui ogni gruppo umano, fosse anche composto di soli briganti, non riuscirebbe a sussistere senza leggi. Questo ragionamento non piace a Charpentier, per il quale non è indifferente quale tipo di leggi si seguano. Senza il ricorso alla religione, nulla impedisce che le regole riconosciute da una determinata comunità o semplice unione di individui non siano nocive per il resto del genere umano. Solo la religione cristiana, dunque, assicura la convenienza delle leggi umane: purtroppo essa, afferma polemicamente Charpentier, non è altro per Voltaire «qu'une gêne

¹²⁵ L. CHARPENTIER, *Lettres critiques*, cit., pp. 161-163.

¹²⁶ B. PASCAL, *Pensées*, Desprez 1678, p. 286 (S576; B383).

¹²⁷ L. CHARPENTIER, *Lettres critiques*, cit., pp. 163-164.

incommodé, qui ôte cette heureuse liberté de penser, sans laquelle le plus grand génie se refroidit, & rampe dans les idées du vulgaire; aussi a-t-il bien sçus s'en affranchir»¹²⁸.

Termina così la breve e scarna analisi dell'anti-Pascal proposta da Charpentier. La lettera XII, come abbiamo già accennato, prosegue però con la disamina di un paio di passaggi della *lettre sur Locke* sui quali vale la pena soffermarci. Il primo punto che a Charpentier preme confutare è ovviamente quello relativo alla presunta materialità dell'anima. Secondo la ricostruzione di Charpentier, ancora una volta filosoficamente poco accurata, Voltaire avrebbe aggiunto nuove considerazioni a quelle già presenti in Locke, il quale, in base a questa lettura, diverrebbe un sostenitore della mortalità dell'anima¹²⁹. Charpentier dichiara che non si dilungherà in una confutazione puntuale della questione, ma che si limiterà a un «raisonnement assez simple» basato ancora una volta sulle conseguenze che una tale posizione filosofica comporterebbe sulla vita sociale degli uomini. In realtà il ragionamento di Charpentier dimostra solo la sua ossessione per il mantenimento dell'ordine sociale, secondo lui minacciato, come vedremo tra poco, dalla pericolosità delle nuove opere filosofiche: «Si l'âme consiste dans nos organes, elle meurt avec eux, ou Dieu la conserve d'une manière qui nous est pas plus connue que sa spiritualité. Toutes les découvertes de Locke se réduisent donc à donner un système dont l'esprit le moins Philosophe devoit rougir, qui apprend à l'homme à mépriser toutes les loix de la société, qui y introduit les plus grand crimes, & qui fait du monde entier un répaire de brigands & de meurtriers. La belle Philosophie!»¹³⁰. Da quanto emerge da questo passo la materialità dell'anima è un'idea poco filosofica perché mette a repentaglio la stabilità delle leggi, che non saranno rispettate da chi crede che la propria anima, non sopravvivendo alla morte, non andrà incontro a castighi ultraterreni. Ora, prescindendo dal fatto che la debolezza di questa argomentazione era già stata messa in luce quasi settant'anni prima da Bayle nelle *Pensées Diverses sur la Comète*, rimane il fatto che Charpentier non spiega affatto per quale motivo, da un punto di vista filosofico, il sistema dell'immaterialità dell'anima sia più valido di quello della sua materialità. Spiritualità e materialità dell'anima sono, per sua stessa ammissione, concetti complicati da afferrare: molto convenientemente egli si limita a indicare quello più favorevole al mantenimento dell'ordine sociale, che è, come si sarà capito, l'unica vera questione ad interessarlo.

L'ennesima conferma ci viene dalla critica ai filosofi con la quale egli conclude la lettera XII e il primo volume delle *Lettres critiques*. Voltaire, sempre nella *lettre sur Locke*, aveva affermato che i filosofi non costituiranno mai una setta, e che il loro sapere non metterà mai in pericolo la religione. Per Charpentier l'esperienza stessa smentisce le parole di Voltaire. Non è forse vero che i più famosi

¹²⁸ *Ivi*, p. 166.

¹²⁹ *Ivi*, p. 167.

¹³⁰ *Ivi*, pp. 167-168.

filosofi greci hanno avuto i loro sostenitori tanto quanto Calvino, Lutero e Maometto¹³¹? Scritti potenzialmente pericolosi, come ad esempio quelli relativi alla filosofia di Epicuro, hanno, afferma Charpentier, una vasta diffusione anche tra i non addetti ai lavori: «Épicure ne compte-t-il pas même aujourd'hui des millions de disciples? Tous ces ouvrages où l'on débite la morale la plus licentieuse, ne sont-ils lûs que de Métaphysiciens? Il n'y a point d'enthousiasme, je l'avoue; mais en récompense il y a des opinions qui dissipent nos scrupules, & qui, en soumettant tout à la raison & au bon sens, nous accoutument insensiblement à rejeter leurs lumières même, pour ne plus écouter que la voix des passions»¹³². Quest'ultima considerazione di Charpentier, apparentemente paradossale, merita di essere analizzata meglio in quanto ci sembra denunciare e smascherare quella natura ancipite e crepuscolare della ragione che sarà fatta oggetto di analisi più scrupolose da parte di altri autori che incontreremo nel prosieguo del nostro studio. Charpentier intuisce acutamente che se la ragione viene lasciata a se stessa, vale a dire separata da un *qualcos'altro* che lui identificava con la religione, essa non tarderà a rivoltarsi contro se stessa ritorcendosi contro i suoi stessi principi. Senza proiettarci troppo in là nel tempo scomodando la *Dialektik der Aufklärung* di Horkheimer e Adorno, si pensi all'intera opera del marchese de Sade, i cui sfiibranti romanzi ostenteranno, in un probabile capovolgimento di alcuni stilemi dell'apologetica cristiana¹³³, l'abuso della ragione lasciata a briglia sciolta. Come dimostrato in maniera esemplare da opere come *Les Infortunes de la Vertu*, *La Philosophie dans le boudoir*, *Justine ou les Malheurs de la Vertu*, *La Nouvelle Justine ou les Malheurs de la Vertu* e *l'Histoire de Juliette ou les prospérités du vice*, la ragione umana può essere impiegata per affermare e confutare tutto e il contrario di tutto, riuscendo all'occorrenza, se spinta fino al suo parossismo, ad innalzare un solido edificio di sistematica e consequenziale anarchia sociale, etica e filosofica.

Per Charpentier, dunque, la filosofia è una disciplina potenzialmente pericolosa: forse è per questo che l'ideale di filosofo che egli ci restituisce appare essere quello vecchio stampo *à la* Descartes, almeno da quanto sembra possibile dedurre dal passo che stiamo per citare:

Que les Philosophes s'occupent, comme ils doivent, des propriétés des corps, de la lumière, des météores, des végétaux; qu'ils arrangent le monde à leur fantaisie, qu'ils fassent même de bon traités de morale, la société ne souffrira point de leurs méditations. Mais ils prescrivent les sortes d'hommages qu'on doit rendre à la Divinité; s'ils renversent les Autels, prêchent l'inceste, le concubinage, la haine des proches, l'inutilité des Loix positives, & l'injustice des supplices réservés aux méchants, & cela sous prétexte que les sentimens

¹³¹ *Ivi*, p. 168.

¹³² *Ivi*, p. 169.

¹³³ Cfr. J. DEPRUN, *Sade et l'abbé Bergier*, «Raison présente», n. 67 (1983), Nouvelles Éditions Rationalistes, pp. 5-11.

philosophiques ne peuvent nuire à la Religion, la société ne devra-t-elle pas le regarder comme des monstres conjurés contre elle?¹³⁴

L'esagerazione di Charpentier, che aveva il probabile scopo di rappresentare lo scenario più funesto possibile — e tuttavia poco verosimile — cui la licenza dei filosofi avrebbe potuto condurre i cittadini, preconizza con una accuratezza sorprendente ciò che proprio la mente di de Sade partorirà di lì a quarant'anni, anticipando oltretutto un certo tipo di argomentazione polemica rinvenibile anche nell'apologetica cristiana del XIX secolo. E non è tutto. Sempre poco convinto dall'affermazione di Voltaire secondo cui i filosofi possano formare delle sette che mettano in pericolo la religione, Charpentier cita l'esempio di La Mettrie, il quale nell'*Histoire naturelle de l'âme* «soutient, comme V...[oltaire] que les Philosophes ne font point Secte; & il suit les principes de ce Philosophe»¹³⁵. Proprio La Mettrie, futuro *maître à penser*, insieme al barone d'Holbach, dello stesso de Sade, accoglie gli insegnamenti di Voltaire e si fa suo discepolo: ma non sono forse i discepoli, aggiunge Charpentier, a formare le sette?

Pur se parziale e fin troppo costretta entro un contesto molto distante sia dall'universo delle *Pensées* di Pascal che dalla loro critica per mano di Voltaire, l'analisi dell'anti-Pascal di Charpentier mantiene nondimeno intatto il suo valore di testimonianza di un nuovo modo di declinare le problematiche sollevate dall'opposizione di Voltaire a Pascal. Ancora nel 1751 l'anti-Pascal, seppur in una versione qualitativamente e quantitativamente sacrificata, trovava spazio in un'opera in cui il pessimismo antropologico professatovi poteva trovare nelle *Pensées* una raffigurazione esemplare cui richiamarsi, e nelle *Remarques* di Voltaire, e anzi nelle *Lettres philosophiques* in generale, un fondamentale archetipo da cui avrebbero tratto ispirazione tutta una costellazione di opere sempre più disinvolute nei confronti della religione cristiana e del suo ruolo di argine contro le crescenti libertà del pensiero filosofico. Certo, Charpentier non riesce mai a calarsi nelle profondità del pensiero pascaliano, di cui in realtà non sembra nemmeno interessato a sfruttare le potenzialità contro le argomentazioni polemiche di Voltaire; e tuttavia egli riesce a mettere bene in luce, mediante l'analisi di una versione delle *Lettres philosophiques* cui un Voltaire più maturo aveva rimesso mano, le difficoltà insite nell'ottimistica adesione dei «philosophes modernes» nei poteri della ragione, preconizzandone quelle aberrazioni che saranno rivendicate da un pensiero, quello di de Sade, talmente estremo che a lungo la critica stenterà a riconoscergli una valenza filosofica¹³⁶.

¹³⁴ L. CHARPENTIER, *Lettres critiques*, cit., pp. 170-171.

¹³⁵ *Ivi*, p. 173.

¹³⁶ Valenza filosofica che sembra sancita definitivamente dall'ingresso, nel 1990, delle opere del divin marchese all'interno della *Bibliothèque de la Pléiade*: a tal riguardo cfr. J. DEPRUN, *Sade philosophe*, in D.A.F. DE SADE, *Oeuvres*, 3 voll., Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris 1990, vol. 1, pp. lix-lxix.

4.3 Una rapsodica apologia di Pascal: le note anti-voltairiane di Chauffepié nel *Nouveau Dictionnaire historique et critique*

Quella che Jacques-Georges de Chauffepié inserirà nel 1753 all'interno del terzo volume del suo imponente *Nouveau Dictionnaire Historique et Critique*¹³⁷ è forse, a causa delle sue peculiari caratteristiche, la critica più debole e meno interessante rivolta contro le *Remarques* anti-pascaliane di Voltaire.

Nato nel 1702 a Leuwarden, in Olanda, e anche lui — come Boullier — figlio di genitori francesi emigrati a seguito della revoca dell'editto di Nantes, Chauffepié fu ministro e pastore protestante, funzioni che esercitò in varie città olandesi come Flessinga, Delft e, a partire dal 1743, Amsterdam, dove morì il 3 luglio 1786¹³⁸. Oltre che traduttore dall'inglese di opere religiose, egli fu autore delle *Lettres sur divers sujets importants de religion* (1736) e dei *Sermons destinés à prouver la vérité de la religion chrétienne par l'état du peuple juif* (1756). L'opera alla quale il suo nome è ancora oggi maggiormente legato fu però il già citato *Nouveau Dictionnaire Historique et Critique*, nel quale, come è stato notato, egli non solo faceva mostra di uno scetticismo non inferiore a quello di Bayle, ma, nonostante la sua aderenza al calvinismo, sapeva esporre con rispetto i principi generali del cristianesimo¹³⁹.

Nella *Préface* Chauffepié ripercorreva la genesi del *Nouveau Dictionnaire Historique et Critique* riportandone alla luce le fasi salienti, alle quali ora converrà accennare brevemente al fine di capire meglio all'interno di quale contesto filologico, filosofico e teologico vada inserita la sua critica alle *Remarques* voltairiane. Secondo la ricostruzione di Chauffepié, poco dopo la morte di Pierre Bayle l'editore del *Dictionnaire historique et critique*, sfruttando la favorevole accoglienza riservata a quest'opera, propose di comporne un *Supplement* che contenesse nuovi articoli. Il progetto però, una volta intavolato, venne abbandonato. Nel 1733 alcuni letterati londinesi decisero di scrivere e dare alle stampe una traduzione in lingua inglese dell'opera maggiore di Bayle; a quest'idea se ne sostituì ben presto un'altra, quella di riesumare il vecchio progetto, mai del tutto tramontato, di comporre un *Supplement* a quell'opera scrivendo «des Additions considérables à plusieurs Articles de leur Auteur [Bayle], & de donner des Articles nouveaux, placés en leur rang parmi ceux de Mr. BAYLE»¹⁴⁰. Sei

¹³⁷ J.-G. de CHAUFFEPIÉ, *Nouveau Dictionnaire Historique et Critique pour servir de Supplément ou de Continuation au Dictionnaire Historique et Critique de M. Pierre Bayle*, 4 voll., chez Z. Chatelain, H. Uytwerf, F. Changuion etc, Amsterdam et La Haye 1750-1756.

¹³⁸ Cfr. E.M.P. COURTIN, *Encyclopédie moderne, ou Dictionnaire des hommes et des choses, des sciences, des lettres et des arts*, cit., vol. 5, p. 463; F.-X. FELLER, *Biographie universelle des hommes qui se sont fait un nom*, revue et continuée jusqu'en 1866, 8 voll., J.B. Pélagaud, Lyon/Paris 1867, vol. 2, p. 527.

¹³⁹ M.P.J. PICOT, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le dix-huitième siècle*, 3^eed., Librairie d'Adrien Le Clere, Paris 1855, p. 499.

¹⁴⁰ J.-G. de CHAUFFEPIÉ, *Nouveau Dictionnaire Historique et Critique*, cit. vol. 1, *Préface*, p. i.

anni dopo, vale a dire nel 1739, fu offerto a Chauffepié di tradurre dall'inglese al francese i nuovi articoli e i relativi supplementi facendone un'opera a sé stante, con la libertà, qualora l'autore l'avesse giudicato opportuno, di aggiungerne di nuovi. L'operazione di traduzione di Chauffepié, che nel frattempo si andava modificando per venire incontro alle esigenze dell'editore, venne portata a termine nel 1743, ma ulteriori problematiche fecero sì che la stesura dell'opera venisse sospesa per tre-quattro anni¹⁴¹. Superati i problemi, fu proposto a Chauffepié di portare a termine la traduzione, che dopo qualche tentennamento venne ripresa nel 1748. Chauffepié passa poi a rendere conto dei criteri della sua traduzione, sui quali però non ci soffermeremo. Più interessanti ci sembrano gli interventi operati sul testo tradotto. Essi furono di due tipi: 1) considerazioni chiarificatrici o parse interessanti a Chauffepié e aggiunte agli articoli degli autori inglesi, e 2) composizione di articoli nuovi. A sua volta le appendici del gruppo 1 — fra cui vanno fatte rientrare le considerazioni contro le *Remarques* voltairiane — si dividono in a) aggiunte di fatti dimenticati o trascurati dagli autori inglesi; b) chiarimenti su fatti riportati dagli autori; c) critiche agli autori; d) riflessioni su quanto riportato dagli autori. Già da quanto abbiamo detto finora appare chiaro che il lettore non dovrà aspettarsi una critica solida e capillare da parte di Chauffepié, il quale oltretutto, all'interno della sua opera, non aveva nessun motivo per accordare un'importanza speciale a Pascal e alle *Remarques* di Voltaire. Certo è che, sempre nella *Préface*, erano contenute almeno due indicazioni che in qualche modo lasciavano presagire la possibilità di una presa di posizione nei confronti delle *Remarques* voltairiane. Innanzitutto Chauffepié ammetteva di essersi lasciato a volte trasportare da una certa acredine quando si era trattato di vendicare la memoria di alcuni autori ingiustamente o malignamente attaccati da altri: una presa di posizione che, lo si ricorderà, era stata fatta propria anche dai primi oppositori dell'anti-Pascal: «Le seul cas où il m'est peut-être échappé quelques traits un peu vifs, c'est lorsque j'ai trouvé qu'on maltraitoit mal à propos d'autres Savans, par ignorance ou par malignité, ou par quelque autre motif aussi méprisable; quelque soin que j'aye pris de m'observer, je ne discoviens pas qu'un ne me soit arrivé, mais bien rarement, de venger par quelque trait ironique ceux qu'on traitoit durement, sans légitime raison»¹⁴². In secondo luogo, è Chauffepié stesso ad ammettere che la sua opera non avrebbe offerto alcun punto d'appoggio all'ateismo e al deismo, e che anzi si sarebbe posta pugnacemente al servizio della causa del cristianesimo, come dimostra questo passo: «A l'égard de la Religion, je n'ai pas eu dessein de favoriser le Pyrrhonisme & le Déïsme; ceux qui cherchent des Armes pour les défendre, n'en trouveront point dans mon Ouvrage; Je suis Chrétien, & j'en fais gloire; quand l'occasion s'est présentée, j'ai pris la défense du Christianisme hardiment, non en Controversiste, mais en Critique, en examinant, comme sur toute

¹⁴¹ *Ivi*, p. vii.

¹⁴² *Ivi*, p. xii.

autres matières, les raisonnemens de certains Auteurs»¹⁴³. L'occasione di difendere la religione cristiana dalle argomentazioni di altri autori che l'avevano attaccata si presenterà soprattutto con la voce «Pascal» del *Nouveau Dictionnaire*, nella quale gli autori inglesi dell'opera avevano accostato alcune *pensées* alle relative *Remarques* voltairiane senza però darsi la pena di confutare quest'ultime. E tuttavia, dicevamo, Chauffepié non può essere considerato un 'esperto del settore' nell'ambito delle dispute filosofiche, ed è lui stesso a riconoscerlo. Sempre nella *Préface* egli aveva infatti da una parte ammesso che, a differenza di Bayle, non si sarebbe abbandonato a dispute personali nei confronti di altri autori¹⁴⁴ — e questa presa di posizione già eliminava la possibilità che Chauffepié potesse individuare in Voltaire, come avevano fatto invece Molinier, Le Coq e Boullier prima di lui, un avversario privilegiato da confutare; dall'altra è Chauffepié stesso a confessare di non aver avuto né il modo né il tempo di dedicarsi in maniera esclusiva al suo *Nouveau Dictionnaire*, al quale aveva messo mano nel bel mezzo di altre occupazioni che gli avevano impedito di dedicare alla propria opera tutte le attenzioni che avrebbe voluto e dovuto accordarle¹⁴⁵.

Come dicevamo in apertura di paragrafo, la critica di Chauffepié a Pascal, tra l'altro molto breve, è inserita all'interno della voce «Pascal» del *Nouveau Dictionnaire*¹⁴⁶, un'opera che ricalca, anche nella forma, il *Dictionnaire* di Bayle. Tenendo a mente questa caratteristica, si capiranno le difficoltà cui va incontro soprattutto il lettore odierno — poco aduso ad una lettura costantemente interrotta da note e aggiunte in margine o in calce —, che si vede costretto a orizzontarsi nel complicato dedalo costituito dal testo degli autori inglesi dell'opera, dalle loro note e dalle aggiunte di Chauffepié. Gli interventi di quest'ultimo miravano a difendere la memoria di Pascal e la giustezza dei suoi ragionamenti dalle accuse rivoltegli da Voltaire: questa operazione — e qui risiede forse il maggior punto debole della critica di Chauffepié — si svolge però sempre all'interno delle note degli autori del *Nouveau Dictionnaire*, le quali delimitano il contenuto e il raggio d'azione della critica stessa impedendone ogni possibile sviluppo. Sono infatti gli autori del *Nouveau Dictionnaire* a fornire i passi tratti dalle *Pensées* e dalle *Remarques* di Voltaire, vale a dire tutti i materiali di cui a Chauffepié non restava in fin dei conti che prendere atto.

È proprio in virtù di questa stretta dipendenza che le riflessioni di Chauffepié su alcune delle *Remarques* voltairiane del 1734, le uniche ad essere prese in considerazione, iniziano con uno dei frammenti più famosi delle *Pensées*, quello sul *pari*. Erano stati infatti gli autori del *Nouveau Dictionnaire* a ricordare come «A l'occasion du beau jour où il [Pascal] a mis la pensée d'Arnohe sur l'intérêt qu'il y a à croire l'existence de Dieu, on rapportera ce que Mr. de Voltaire a écrit là-

¹⁴³ *Ibidem*.

¹⁴⁴ *Ibidem*.

¹⁴⁵ *Ivi*, p. xiii.

¹⁴⁶ *Ivi*, vol. 3, lettera P, pp. 57-60.

dessus»¹⁴⁷. A Chauffepié non rimaneva altro da fare se non seguire la direzione presa dagli autori del *Nouveau Dictionnaire* sfruttando il fatto che quelli si erano limitati a contestualizzare, all'interno di una lunga nota in calce, il frammento in questione di Pascal contrapponendogli la lunga citazione della relativa *Remarque* voltairiana, decidendo però di non confutarla. Chauffepié ne concludeva che se quegli autori non si erano dati la pena di opporsi alle considerazioni di Voltaire, era in fondo perché concordavano con lui, e dunque aveva deciso di intervenire per ristabilire le giuste distanza tra i due autori. Ciò che salta subito agli occhi è che l'apporto di Chauffepié al dibattito non si lascia apprezzare per degli spunti particolarmente interessanti o innovativi: la sua critica sembra volta a giudicare le argomentazioni di Voltaire di fronte a quello che lui stesso, nelle *Préface* del primo volume, aveva chiamato il «tribunal de la Raison»¹⁴⁸, e questo fatto, unito al tenore delle sue considerazioni, insinua nel lettore il sospetto che Chauffepié non abbia una conoscenza approfondita né delle *Pensées* di Pascal né delle *Lettres philosophiques* di Voltaire. Il passo che citeremo ora sembra confermarlo:

J'avouë que ce n'est pas l'intérêt, qui doit nous déterminer à adopter un proposition, ou à la rejeter, & nos desirs ne doivent pas être la règle de la vérité. Mais osera-t-on nier, qu'entre deux partis, supposés également probables, (c'est le cas sur lequel raisonne Mr. Pascal) la prudence & la sagesse veulent que l'on se détermine par l'intérêt, & que l'on préfère celui où l'on court le moins de risque? Dèsque les preuves sont égales des deux côtés il n'y a que deux partis à prendre, ou de suspendre son jugement, ou de se déterminer pour celui, qui s'accorde le mieux avec notre intérêt. Dans des choses de pure spéculation, & par rapport à des choses, qui n'ont aucune liaison avec la conduite de la vie, la raison dicte qu'on doit suspendre son jugement, dèsque l'on n'a pas de raison qui détermine d'un côté plutôt que de l'autre. Mais quand il est question de propositions qui influent nécessairement sur la conduite, la prudence oblige à prendre le parti le moins dangereux. Or c'est ici le cas¹⁴⁹.

In nessun punto del brano citato la riflessione di Chauffepié rivela un'attenzione specifica al frammento pascaliano del *pari*. Egli circonda il suo contributo a considerazioni attinte dal più anodino buonsenso, limitandosi a ribadire che di fronte a due possibilità egualmente probabili, e nell'impossibilità di sospendere il giudizio, il criterio più sicuro in grado di orientare la nostra scelta è quello dell'interesse. Nessun riferimento di Chauffepié alle parti più interessanti del discorso finale del *pari*, per esempio all'*escamotage* della Scrittura — che offre la possibilità allo scommettitore di 'barare' facendo pendere la bilancia a favore della scelta a favore dell'esistenza di Dio —, o all'invito di Pascal a convincersi dell'esistenza di Dio diminuendo le passioni e cominciando a condurre la propria vita alla maniera dei cristiani, e che pure potevano essere rivolte contro Voltaire.

¹⁴⁷ *Ivi*, p. 57.

¹⁴⁸ *Ivi*, vol. 1, *Préface*, p. xii.

¹⁴⁹ *Ivi*, vol. 3, p. 57.

Il prosiegua del passo di Chauffepié è talmente in linea con il pensiero di Pascal (limitandosi a ripetere quanto sostanzialmente già affermato nelle *Pensées*), da mancare del mordente necessario ad intaccare la *Remarque* di Voltaire:

Supposons que vous trouvez que les argumens en faveur de l'existence de Dieu, & ceux qu'on oppose à cette vérité, vous paroissent égaux, quel parti prendrez-vous? Suspendrez-vous votre jugement? Mais la chose est impossible, car ou vous agirez, comme si vous croyiez qu'il y a un Dieu, ou vous suivrez un plan de vie qui suppose, qu'il n'y en a point. Je ne vois pas de milieu, à moins que de démeurer dans une inaction totale; mais quel des deux partis que vous preniez, vous vous déterminez. On ne dit pas, qu'il faut croire à l'existence de Dieu, parce qu'il est de nôtre intérêt de la croire; mais on suotient, qu'en comparant le Systême de la Religion & l'Athéisme, on trouve que le premier expose moins que le dernier, & par conséquent qu'à moins que d'avoir une Démonstration parfaite, que Dieu n'est point, on ne risque rien en se conduisant comme s'il existoit, au lieu qu'on risque tout, en agissant sur la supposition qu'il n'est point¹⁵⁰.

Il lettore ricava ben pochi spunti di riflessione dalla parafrasi di Chauffepié, che oltre a non approfondire il testo pascaliano non scalfisce minimamente la *Remarque* voltairiana. Chauffepié sembra accontentarsi di offrire una contestualizzazione del dibattito e una enucleazione di concetti che forse riteneva i suoi lettori non avessero presenti alla mente, ma il contributo da lui apportato, soprattutto se messo in relazione con quello dei suoi predecessori, appare ben scarno. È assai probabile che fosse lo stesso contesto del *Nouveau Dictionnaire* a suggerirgli — o imporgli — questo procedimento argomentativo che ricorda quello di Bayle, il quale, come noto, era solito tessere un fitto monologo in cui le sue riflessioni personali erano interrotte da citazioni di altri autori che scandivano il tipico andamento dialettico delle voci del *Dictionnaire historique et critique*. Questa caratteristica è presente anche nell'opera di Chauffepié, che infatti, subito dopo il passo da noi citato, riporta a sua volta una riflessione tratta da un'altra opera, il *Traité de la Vérité de la Religion chrétienne* (1684) del pastore protestante Jacques Abbadie, il quale si era richiamato in quest'opera al ragionamento contenuto nel frammento del *pari* citando esplicitamente Pascal¹⁵¹. E tuttavia, affermando che «Voltaire n'auroit pas mal fait, avant que de critiquer Pascal là-dessus, de lire & de peser ce que le célèbre Mr. Abbadie a dit sur le véritable usage de cette pensée»¹⁵², Chauffepié dimostra tutt'al più la propria erudizione e il desiderio di inserirsi nel solco già tracciato dal metodo di Bayle piuttosto che la volontà di opporsi in maniera convincente a Voltaire.

¹⁵⁰ *Ibidem.*

¹⁵¹ *Ibidem.*

¹⁵² *Ibidem.*

Il procedimento argomentativo a 'intarsio' di Chauffepié prosegue attingendo da nuove fonti, una su tutte la *Défense de Pascal* di Boullier, con il quale Chauffepié condivideva, come abbiamo già accennato, la stessa confessione religiosa. Proprio di Boullier egli afferma che ha «répondu d'une manière aussi sage que solide»¹⁵³ alla questione — fondamentale tanto per i calvinisti che per i giansenisti — dell'esiguo numero degli eletti: un argomento che, come abbiamo visto nella formulazione di Pascal, aveva suscitato l'accesa indignazione di Voltaire. È citando un'ampia porzione dell'articolo V della *Défense de Pascal* che Chauffepié sceglie di opporsi a quest'ultimo, evidenziando una volta di più la sua scarsa iniziativa e tutt'al più la volontà di offrire al lettore un ventaglio di riferimenti utili a confutare le *Remarques* voltairiane. Anche per questo motivo la sua critica all'anti-Pascal risulta però del tutto parziale. Chauffepié lavora esclusivamente sul materiale che gli autori inglesi dal lui tradotti gli fornivano di volta in volta, tanto che appare legittimo ipotizzare che egli non avesse sottomano né un'edizione delle *Pensées* né una delle *Lettres philosophiques*. Questa sensazione è confermata dal tono delle confutazioni stesse di Chauffepié, il quale per esempio di fronte al passo introduttivo posto in apertura delle cinquantasette *Remarques* del 1734 — in cui Voltaire spiegava il motivo e i limiti della sua opposizione a Pascal —, non ha alcun argomento da opporre che non fosse già stato impiegato da altri prima di lui:

Je ne puis assez m'étonner, que des Anglois qui ont eu parmi eux tant d'illustres Apologistes de la Religion Chrétienne, ayent pu se résoudre à rapporter cette tirade, sans y faire la moindre petite réflexion. Est-ce donc une démonstration Mathématique? Ou l'autorité de Mr. de Voltaire est-elle d'un si grand poids chez ces Messieurs, qu'il n'a qu'à parler, pour que l'on se taise humblement. Suppléons à leur silence. Mr. de Voltaire qui ne veut combattre *que quelques-unes des idées* de Mr. Pascal, décide néanmoins de sa pleine puissance, que ce grand génie *aurait fait un Livre plein de paralogismes & de faussetés*; mais une décision aussi brusque de la part du Poëte devenu Raisonneur, contre un homme tel que Pascal, n'en imposera qu'aux gens qui ne connoissent ni l'un ni l'autre¹⁵⁴.

Nessun passaggio del brano appena riportato è in grado di persuadere il lettore che Chauffepié avesse un'idea precisa del dibattito inaugurato nel 1734 da Voltaire contro Pascal. Da tutta la riflessione emana un'aria di vaghezza e conformismo nei confronti delle precedenti critiche all'anti-Pascal difficile da ignorare, e che anzi rende abbastanza noiosa la lettura dei brani di Chauffepié. Anche la caratterizzazione di Voltaire come «Poëte devenu Raisonneur, contre un homme tel que Pascal» non solo non aggiunge nulla alle critiche di Molinier, Le Coq e Boullier apparse diversi anni prima, ma non si sforza neppure di impiegare un vocabolario differente, confermando il generale appiattimento

¹⁵³ *Ibidem*.

¹⁵⁴ *Ivi*, p. 58.

del lavoro di Chauffepié su quello dei suoi predecessori. Il prosieguo del passo non fa che ribadire questa impressione:

Comment Mr. de Voltaire peut-il savoir la forme, la liaison, que Mr. Pascal auroit données à son Ouvrage? connoît-il toutes les idées que ce savant homme auroit ajoûtées, pour élever un édifice solide & magnifique? Le portrait qu'il a fait des hommes choques Mr. de Voltaire mais il devoit se souvenir, qui c'est celui que St. Paul lui-même en a tracé, & David avant lui: prétend-il en savoir plus que St. Paul & David, & connoître mieux les Hommes qu'eux? Il est encore très-mécontent de tous ces Livres qu'on a fait pour prouver la Religion Chrétienne; selon lui, il sont plus propres à scandaliser qu'à édifier: je pense bien que certaines-gens, qui n'aiment point qu'on leur montre que la Religion est fondée sur des preuves solides, peuvent en être scandalisés; des hommes tels qu'Abbadie, Ditton, Clark, Sherlock, & autres, sont très-peu propres à edifier Mr. de V. & ses Consors, mais en récompense ils en édifient autres. Ces grands-hommes ne prétendent pas en savoir davantage que Jésus-Christ & ses Apôtres, cela n'appartient qu'a d'aussi grands-hommes que le Critique; mais ils prétendent développer, faire valoire, & mettre dans toute leur jour les preuves de la Doctrine de l'Evangile, faire voir la foiblesse & le ridicule des raisonnemens de ceux qui prétendent se donner du relief en attaquant à tors & a travers le Christianisme¹⁵⁵.

Il lettore della *Défense de Pascal* non faticherà a riconoscere nel brano citato tutta una serie di argomentazioni e perfino di stilemi che caratterizzavano la critica di Boullier, uno su tutti il riferimento a San Paolo, le cui lettere secondo Boullier avevano offerto a Pascal il contesto teologico per la caratterizzazione della corruzione umana dopo il peccato¹⁵⁶. Anche in questo caso Chauffepié si era limitato a parafrasare quanto contenuto nell'opera di Boullier, di cui peraltro, subito dopo il passo da noi riportato, egli citerà per intero un altro ampio passaggio contenente la giustificazione del valore delle opere apologetiche¹⁵⁷. Il ruolo marginale e, potremmo dire, meramente compilativo ritagliatosi da Chauffepié, emerge con l'analisi della *Remarque VI*, quella che criticava l'immagine del naufrago «endormi dans une isle déserte & éfroïable», simbolo dello spaesamento dell'uomo di fronte al mistero dell'universo. Ancora una volta Chauffepié, nonostante la riflessione di Voltaire si prestasse facilmente ad essere smentita, si limita a citare la lunga risposta già data da Boullier senza apportare alcun contributo personale.

A riprova del fatto che Chauffepié fosse più interessato a riproporre al lettore il tipico andamento dialettico del *Dictionnaire* di Bayle piuttosto che una confutazione ragionata e consapevolmente intentata delle *Remarques* di Voltaire, sta la *Remarque* che viene citata subito dopo, la XLIX. In essa Voltaire aveva rivendicato l'importanza del gusto estetico come norma per giudicare un'opera d'arte,

¹⁵⁵ *Ibidem*.

¹⁵⁶ D.-R. BOULLIER, *Lettres sur les vrais principes de la religion*, cit., vol. 2, p. 201.

¹⁵⁷ J.-G. de CHAUFFEPIÉ, *Nouveau Dictionnaire Historique et Critique*, cit., vol. 3, lettera P, p. 58.

a discapito delle regole che invece si rivelano, in casi di questo tipo, del tutto inefficaci. Chauffepié riporta nuovamente la risposta data a questa *Remarque* da Boullier, con il quale però questa volta è lui stesso a trovarsi in disaccordo. Egli infatti afferma: «Il me semble que l'Apologiste de Mr. Pascal a confondu ici les Ouvrages de raisonnement, avec ceux qui consistent en l'imitation des objets touchans dans la Nature: Mr de V. a fort bien distingué les Ouvrages de goût»¹⁵⁸. A conferma della propria affermazione Chauffepié cita un passo tratto dalle *Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture* (1719) del diplomatico e storico francese Jean-Baptiste Dubos, il quale aveva parlato di un «sixième sens», comunemente chiamato «sentiment», che ci permetterebbe di cogliere la bellezza di una determinata opera. A ben vedere comunque nemmeno il riconoscimento da parte di Chauffepié del valore delle riflessioni di Voltaire in materie che potremmo definire artistiche — e della loro superiorità su quelle proposte da Pascal — rappresenta un fattore di originalità rispetto alla *Défense de Pascal*, nella quale Boullier stesso, nell'ultimo articolo, aveva riconosciuto le carenze di Pascal in ambito poetico spingendosi fino a riconoscere la maggiore fondatezza, in quello specifico e isolato caso, delle considerazioni di Voltaire. La stretta dipendenza di Chauffepié dalla *Défense de Pascal* sembra spingersi dunque fino alla paradossale confutazione dello stesso Boullier con le armi che proprio quest'ultimo, certo in maniera del tutto inconsapevole, gli aveva fornito, confermando una volta di più nel lettore l'impressione che l'opposizione di Chauffepié a Voltaire non fosse dettata da nessuna reale esigenza apologetica.

La critica alle *Remarques* voltairiane condotta da Chauffepié lascia pochi spunti di riflessione al lettore, tenuto soprattutto conto del fatto che le argomentazioni appartenenti esclusivamente al traduttore del *Nouveau Dictionnaire* sono scarse e limitate in buona sostanza a brevi riflessioni poste a raccordo tra una citazione e l'altra¹⁵⁹. Atipica la critica di Chauffepié lo è anche in virtù di un altro fattore: essi si muove quasi esclusivamente all'interno dell'orizzonte di riferimento fornito dalla confessione religiosa dell'autore. È infatti all'interno di opere di calvinisti come lui (Boullier, Abbadie e Formey) che Chauffepié attinge i materiali da lui reputati più idonei a scalfire le poche *Remarques* di Voltaire prese in esame. L'immagine che ne emerge è quella di un *collage* superficiale e sbrigativo, che se rivela la destrezza di Chauffepié a muoversi all'interno di opere di altri autori, nondimeno non lascia presumere una conoscenza diretta delle fonti principali del dibattito, con i testi delle *Pensées* e delle *Lettres philosophiques* che vengono colpevolmente lasciati sullo sfondo. Il ricorso alla citazione, implicita ed esplicita, e il ricalco di precisi stilemi appartenenti ad opere composte all'incirca un decennio prima (è il caso della *Défense de Pascal*), fanno sì che la critica di

¹⁵⁸ *Ivi*, p. 59.

¹⁵⁹ Questa tendenza, caratteristica dell'intero *Nouveau Dictionnaire*, emergeva già dalla recensione a quest'opera proposta in *Mémoires pour l'histoire des sciences et des beaux arts*, maggio 1751, vol. I, pp. 1071-1090; luglio 1754, vol. II, pp. 2008-2016.

Chauffepié rimanga come sospesa nel tempo, conferendole un'aria ingenuamente anacronistica. Seppur mossa dai medesimi propositi di quanti lo avevano preceduto nella difesa di Pascal, l'indignazione di Chauffepié manca di quella genuinità che aveva caratterizzato il feroce attacco, ad esempio, di un Molinier, la cui critica, seppur poco profonda e a tratti persino sconclusionata, aveva nondimeno il merito di assurgere a testimonianza rivelatrice di una fondamentale tappa del percorso filosofico di Voltaire, quella scandita dalla pubblicazione delle *Lettres philosophiques*. La critica di Chauffepié, così carente di spunti originali, non ha lasciato molta traccia di sé. Lo stesso Chauffepié è ancora oggi quasi del tutto sconosciuto all'infuori di una ristretta cerchia di studiosi. Egli, tuttavia, non è riuscito a sfuggire alla malignità di Voltaire, il quale, in almeno due occasioni testimoniategli dalla sua corrispondenza¹⁶⁰, si è lamentato dell'inutilità di un'opera come il *Nouveau Dictionnaire* realizzato «par un nommé Chauffepié», trattato alla stregua del Carneade manzoniano.

4.4 *La ragione sfida la ragione: il capovolgimento valoriale della dialettica lumières/ténèbres in Gauchat*

Qu'il est aisé de répandre des ténèbres,
quand on veut fuir la lumière!

Gauchat, *Lettres critiques*

Le opere di Gabriel Gauchat (1709-1777)¹⁶¹, il cui nome gode di una certa notorietà tra gli studiosi dell'apologetica cattolica settecentesca, rappresentano un fulgido esempio non solo della natura proteiforme della ragione, ma anche delle sue innate capacità di resilienza di fronte alle sfide della modernità. Consapevole che non si potesse dichiarare guerra ai *philosophes* senza un arsenale perfettamente adeguato alle armi del nemico, Gauchat tentò in ogni modo di mostrare, e anzi dimostrare *more geometrico*¹⁶², l'accordo tra il cristianesimo e la ragione e quindi l'infondatezza del pregiudizio, diffuso dai filosofi moderni, secondo cui la religione cristiana sarebbe il frutto di credenze irrazionali e fideistiche. Ciò che in questa sede importa sottolineare è il fatto che con Gauchat l'apologetica settecentesca, oltre a far leva su categorie di pensiero razionalizzanti ereditate come vedremo soprattutto da Malebranche, si rivelò profondamente impregnata del pensiero di quei *philosophes* che pure rappresentavano il suo bersaglio polemico privilegiato. Gauchat insomma

¹⁶⁰ Best.6893 (giugno 1756); Best.D16267 (31 marzo 1770).

¹⁶¹ Nato a Louhans, nel dipartimento di Saona e Loira in Borgogna, fu ordinato prete nel 1734. Nel 1757 divenne abate commendatario di Saint-Jean-Baptiste de Falaise e, a partire dal 1764, canonico di Langres. Cfr. soprattutto AA.VV., *Dictionnaire des anti-Lumières et des antiphilosophes*, cit., voce *Gauchat*, pp. 621-624.

¹⁶² G. GAUCHAT, *Accord du christianisme et de la raison*, 4 voll., chez C. Herissant, Paris 1768, vol. I, *Préface*, p. vii.

assecondò e sfruttò le tendenze del suo secolo, consapevole del fatto che l'opposizione al «chaos d'erreurs»¹⁶³ della filosofia moderna, per risultare efficace, dovesse necessariamente trovare espressione in un linguaggio in qualche modo condivisibile anche dal partito avversario.

Questo concetto fondamentale è espresso in maniera molto netta nelle *Lettres critiques ou analyse et réfutation de divers écrits modernes contre la Religion*, l'opera forse più nota di Gabriel Gauchat, nella quale egli prese posizione contro l'Anti-Pascal di Voltaire. Apprestandosi a contestare le *Remarques* di Voltaire, egli infatti aveva scritto: «Etablissez qu'il n'est nul rapport entre la foi & la raison, & bientôt les Philosophes apologistes, dison mieux, adoreurs de la raison, mépriseront la foi. Il faut donc les combattre par leur propres armes, & détruire leurs erreurs par cette raison même qu'ils citent éternellement»¹⁶⁴. I nuovi filosofi possono dunque essere efficacemente smentiti solo saccheggiando e sfruttando le loro stesse armi, vale a dire ritorcendogli contro quella ragione che idolatrano. Questa impostazione di Gauchat non ha mancato di sollevare alcune perplessità fra i critici moderni. In particolare, Arnoux Straudo, sempre molto severo nei confronti di quegli autori che, legati in qualche modo a Pascal, derogassero poi alle peculiari caratteristiche della sua apologetica, ha scorto in questa operazione un indebito depotenziamento della stessa apologetica, la quale, una volta calcato il terreno argomentativo dei suoi oppositori, avrebbe visto appassire tutte le sue peculiarità, come ad esempio l'insistenza sulla cristologia, sulla redenzione e sul concetto di peccato¹⁶⁵. Le considerazioni di Straudo hanno certamente un loro fondamento, e rilevano perfettamente una tendenza innegabile dell'apologetica settecentesca: e nondimeno ci sembra che egli, seguendo una linea ermeneutica già riscontrabile nelle sue critiche a Molinier, Le Coq e Boullier, giudichi le loro opere affidandosi troppo ai canoni dell'apologetica pascaliana, la quale, in virtù di alcune sue caratteristiche specifiche e irripetibili, strettamente legate alla personalità del loro autore, non può, a nostro avviso, essere presa come metro di paragone per comprendere e giudicare opere composte un secolo più tardi. Ora, se è innegabile che il legame tra le *Pensées* e l'apologetica settecentesca si è andato progressivamente allentando — soprattutto in virtù della massiccia penetrazione in essa del razionalismo di Malebranche —, è anche vero che alcune eco dalle *Pensées* continueranno a riverberarsi negli scritti di Gauchat: fra di esse vi è proprio il particolare ruolo che la ragione può acquistare nell'economia del discorso apologetico, nel quale è la ragione stessa a giustificare la propria incapacità di cogliere ciò che supera la razionalità. Così infatti si era espresso Gauchat nelle *Préface* al suo *Accord du christianisme et de la raison*: «Il est dans le Christianisme des dogmes analogues à la raison: il en est d'incompréhensibles à la raison, mais dont

¹⁶³ ID, *Le philosophe du Valais*, 2 voll., chez Le Jay, Amsterdam 1772, p. 254.

¹⁶⁴ G. GAUCHAT, *Lettres critiques*, cit., p. 23 (58).

¹⁶⁵ A. STRAUDO, *L'abbé Gauchat: un apologiste des Lumières*, «Dix-huitième siècle», 34 (2002), pp. 277-288.

l'incompréhensibilité même a sa convenance, sa racine, ses preuves, ses motifs, dans la plus saine raison»¹⁶⁶.

Collegamenti con le *Pensées* pascaliane sono presenti anche nelle già citate *Lettres critiques*, delle quali non a caso, in tempi più recenti, è stata rilevata la «tonalité augustinienne et pascalienne»¹⁶⁷. Con esse Gauchat mirava a confutare le principali opere degli autori più noti dell'epoca, come ad esempio Helvétius, Rousseau, Bayle, Montesquieu e, ovviamente, Voltaire, il quale non tardò a scagliarsi contro di lui nel suo epistolario. A partire all'incirca dal 1750, all'apologetica cominciò a farsi sentire con forza la necessità di opporsi, in forme letterarie variegata e fino a quel momento inutilizzate, al diluvio di scritti e libelli diretti contro la religione cristiana. Per usare le parole di William Everdell, «The change from the treatise to the pensée to the dialogue to the novel attests to a change in the urgency of the apologetic enterprise, to a new idea of the path to conviction, and a new view of the apologetic audience. Most important, as we shall see, its new forms became the vehicles of new ways of thinking about religion»¹⁶⁸. Fin dalla *Préface* alle sue *Lettres critiques* Gauchat aveva messo in luce proprio questo punto: nessun secolo come il XVIII ha visto l'incredulità fare più progressi, e questo soprattutto a causa di tutta quella pleiade di «productions de malice & d'erreur» cui i lettori, incuriositi, non sanno resistere. Gauchat sente che il cristianesimo è minacciato da un morbo pericoloso che lentamente si stava insinuando nell'epidermide del tessuto sociale rischiando di sovvertire le verità fondamentali della religione, facendo leva su due fattori: da una parte l'astuzia camaleontica degli autori di questi libelli, i quali «réunissent contre la vérité l'étalage de l'érudition, le sel de l'ironie, l'amertume de la critique, l'équivoque du sophisme, la noirceur de la calomnie, le spécieux d'une morale sèche & sans principes»¹⁶⁹; dall'altra la «légèreté & la curiosité» dei lettori, i quali si lasciano trascinare dall'iniziativa speciosa di autori senza scrupoli il cui unico intento è quello di sovvertire la religione cristiana e più in generale l'ordine sociale da essa garantito¹⁷⁰. L'obiettivo prefissatosi da Gauchat con le *Lettres critiques*, perfettamente in linea con quello delle sue opere successive, sarà dunque quello di contrapporre le prove del cristianesimo ai «sophismes de l'empîété moderne», mostrando non solo gli errori in cui cadrebbero i suoi oppositori ma anche l'ammirabile accordo tra fede e ragione¹⁷¹.

Le *Lettres critiques*, per ammissione del loro stesso autore, si sarebbero concentrate su ciò che negli scritti criticati vi era di contrario alla fede, senza cedere alla tentazione di sferrare un attacco

¹⁶⁶ G. GAUCHAT, *Accord du christianisme et de la raison*, cit., *Préface*, pp. IX-X.

¹⁶⁷ AA.VV., *Dictionnaire des anti-Lumières et des antiphilosophes*, cit., voce *Gauchat*, p. 621.

¹⁶⁸ W.R. EVERDELL, *Christian apologetics in France, 1730-1790. The Roots of Romantic Religion*, The Edwin Mellen Press, Lewiston/Queenston 1987, p. 72.

¹⁶⁹ G. GAUCHAT, *Lettres critiques*, cit., *Préface*, p. 7.

¹⁷⁰ *Ibidem*.

¹⁷¹ *Ibidem*.

personale agli autori o agli aspetti letterari della loro opera: a differenza di altri che lo hanno preceduto, Gauchat si focalizza sull'unico argomento che gli interessa, lasciando da parte ogni tipo di bega inessenziale. Questa è una prima grande differenza con le opere dirette contro l'anti-Pascal che abbiamo analizzato fino ad ora: nelle *Lettres critiques* Gauchat non apostrofa quasi mai direttamente Voltaire — di cui vengono elogiate le innegabili doti poetiche e contestate le licenze antireligiose¹⁷², preferendo riferirsi in linea più generale ai filosofi moderni della sua epoca. Egli sembra voler mettere in pratica un'azione di ortopedizzazione culturale che non può non partire da un'operazione di ricalibrazione lessicale per la quale alcuni termini chiave come ad esempio *raison* e *philosophie*, il cui significato era percepito come imbastardito dall'uso fattone dai *philosophes*, devono essere riconvertiti alla loro originaria valenza. Scrive a riguardo Gauchat: «Expliquons ici un terme essentiel. Rien autrefois si respectable que le nom de Philosophe. Il exprimoit l'amateur de la vérité & de la sagesse. Rien aujourd'hui de si équivoque, & presque de si décrié. Aux yeux d'un certain monde, un Philosophe est celui qui sous le faux titre d'esprit fort, juge de tout suivant ses seules lumières, s'éleve au dessus de toute autorité en matière de foi, & ne regarde le vérité les plus consacrées que comme des préjugés anciens. Attaquer ces prétendus Sçavans, ce n'est point critiquer les véritables»¹⁷³. Quella di Gauchat è una lotta a favore delle vere *lumières*, non più quelle della ragione svincolatasi dalle categorie teologiche, bensì quelle divine, le uniche in grado di dissipare le tenebre della menzogna.

La confutazione degli errori contenuti negli «écrits modernes des incrédules» proposta da Gauchat inizia — come era facile immaginare — con le *Lettres philosophiques* di Voltaire. Dal momento che anche Gauchat estende la sua critica anche ad alcune *Remarques* del 1742, bisognerà in primo luogo tentare di capire quale edizione egli avesse verosimilmente sottomano. In base alle nostre ricerche potrebbe trattarsi o dell'edizione del 1742 in 5 volumi delle *Oeuvres mêlées* pubblicata ad Amsterdam¹⁷⁴, o di quella del 1746 in 6 volumi pubblicata a Trévoux¹⁷⁵. Il ragionamento è semplice: dal momento che Gauchat cita anche le *Remarques* del 1742, l'edizione da lui usata non poteva essere anteriore a quella data, e visto che a partire dal 1748 la *Remarque IV* conteneva un testo modificato di cui Gauchat non fa menzione, l'edizione da lui impiegata non poteva essere successiva al 1746 —

¹⁷² *Ivi*, p. 194. Commentando l'*Henriade* Gauchat aveva affermato: «Je n'en attaque point, comme vous le voyez, les beautés poétiques ni litteraires; je souscris, sur ce point, à tous les éloges qu'en fait M. Marmontel. Que ce Poème comparable à l'Enéide & à l'Iliade, immortalise la patrie & le siècle de l'Auteur, à la bonne heure: mais il n'immortalisera jamais sa religion, ni même la justesse de son raisonnement; je viens d'en produire les preuves. Séduit & comme enchanté par les charmes de la Poésie, par la vivacité des images & la hardiesse des idées, qu'en lisant cet ouvrage on en remarque moins les écarts, rien de si simple. C'est ainsi que les Lecteurs cèdent, sans presque s'en apercevoir, aux pièges des habiles Ecrivains».

¹⁷³ *Ivi*, *Préface*, p. 8.

¹⁷⁴ *Oeuvres mêlées de M. de Voltaire. Nouvelle édition*, 5 voll., chez Bousquet, Genève 1742.

¹⁷⁵ *Oeuvres diverses de M. de Voltaire. Nouvelle édition*..., 6 voll., chez Jean Nourse, Londres [Trévoux] 1746.

visto e considerato che tra il 1746 e il 1748 non risultano ulteriori edizioni¹⁷⁶. Ora, il testo delle edizioni del 1742 e del 1746 sono molto simili, anzi quasi identici, ma quello del 1746 sembra contenere delle inesattezze¹⁷⁷ che ci spingono a preferire quello del 1742.

Gauchat dichiara che esaminerà nel dettaglio le due lettere più pericolose dell'intera raccolta, vale a dire quella su Locke¹⁷⁸ e quella contenente le *Remarques sur les Pensées de Pascal*, visto che «Les autres sont moins essentielles, & ne contiennent que quelques traits rapides contre la Religion»¹⁷⁹. Gauchat in effetti si accontenta di sfiorare le tematiche relative alla religione dei Quaccheri e delle varie sette inglesi, rispolverando antiche accuse nei confronti della «Secte insensée» fondata da George Fox, che Voltaire avrebbe elogiato solo per fare «une satire couverte de la Religion, sous le portrait du Quakérisme», ovvero, a ben vedere, «pour insulter le Chrétien»¹⁸⁰. Anche le considerazioni sulla religione degli inglesi non si discostano dai *cliché* che avevano caratterizzato le precedenti critiche alle *Lettres philosophiques*, con Voltaire che viene accusato di trattare con superficialità questioni religiose molto delicate come quella della divinità di Gesù, negata dagli ariani.

Diverso ovviamente il caso della lettera su Locke, la quale affrontava questioni relative all'anima umana la cui importanza, secondo Gauchat, merita di non essere svilita dall'approssimazione con cui Voltaire le avrebbe trattate. Sarà utile ripercorrere rapidamente le argomentazioni proposte in essa da Gauchat, al fine di comprendere meglio il tono e il contesto della critica alle *Remarques* di Voltaire. Anche Gauchat, come Boullier prima di lui, ha qualcosa da ridire sull'entusiasmo con il quale Voltaire ha accolto le riflessioni di Locke in merito all'anima umana, da lui elogiate come se potessero affievolire «Les vives & pures lumières de la Religion»¹⁸¹, la quale invece ha già fornito a riguardo tutte le certezze di cui il cristiano ha bisogno. È questa una tendenza tipica dell'argomentare di Gauchat, il quale non ama dilungarsi troppo in complicate disquisizioni filosofiche ma va dritto al nocciolo della questione. Nel caso specifico, egli taglia di netto la questione della nostra conoscenza dell'anima come Alessandro Magno col nodo di Gordio: sviscerare l'anatomia dell'anima umana ci aiuta in qualche modo a rispondere alle domande fondamentali sull'uomo? Se la risposta è negativa, per Gauchat neppure vale la pena parlarne:

¹⁷⁶ Cfr. VOLTAIRE, *OCV*, t. 6B, *Lettres philosophiques*, p. xxviii. Per la modifica alla *Remarque IV* cfr. *ivi*, p. 260.

¹⁷⁷ Cfr. *Oeuvres diverses de M. de Voltaire*, (ed. Jean Nourse), cit., p. 221, in cui al posto dell'indicazione *Ce 10 Mai 1738* (che è la scritta che separa le *Remarques* vecchie da quelle nuove) compare la scritta *Ce 10 Mai 1743* che è del tutto inverosimile, dal momento che per quella data le *Remarques* aggiunte da Voltaire erano già state date alle stampe da un anno.

¹⁷⁸ Non siamo riusciti a capire perché Gauchat si riferisca a questa lettera come alla numero 17 visto che, a nostra conoscenza, essa non ha mai avuto questa numerazione all'interno dell'opera di Voltaire.

¹⁷⁹ G. GAUCHAT, *Lettres critiques*, cit., p. 9 (2).

¹⁸⁰ *Ivi*, p. 9 (3-4).

¹⁸¹ *Ivi*, p. 11 (12).

Développer les opérations de l'âme, comme un habile Anatomiste dissequer les ressorts du corps humain, ce n'est point la connaître. On marche, on parle, on voit, sans être instruit du mécanisme des sens. On raisonne, on agit, on délibère, sans discuter la méthode de nos facultés. Mais quand cette *anatomie* de la raison humaine seroit utile pour en connaître & en guider les opérations intellectuelles, est-ce là connaître l'âme? Pourquoi opposer Locke aux Théologiens? Connaître notre principe, nos devoirs, notre immortalité, notre sort futur; voilà les lumières de la Religion sur l'âme: elles sont seules essentielles¹⁸².

Non sono i lumi della ragione bensì quelli della religione a rendere l'uomo edotto circa le questioni fondamentali che riguardano la sua esistenza, e Gauchat fa appello al buon cristiano — nelle sue *Lettres critiques* il confine tra opera apologetica, opera antifilosofica e sermone è decisamente sfumato — affinché si accontenti di quanto la rivelazione gli ha comunicato, lasciando «aux Philosophes les recherches curieuses sur l'origine & les fibres de nos idées»¹⁸³. Ecco secondo Gauchat a cosa si riducono le speculazioni della filosofia moderna: a vana *curiositas*, a disquisizione cavillosa e inessenziale rispetto alla quale, avrebbe detto Pascal, tutta la filosofia non vale un'ora di pena. E dunque non deve stupire che la questione della continuità del pensiero nella *res cogitans*, che pure aveva provocato le mordaci ironie di Voltaire e che appare di particolare rilievo, soprattutto per un malebranchista come Gauchat, al fine di salvaguardare lo statuto di sostanza della *res cogitans*¹⁸⁴, sia affrontata solo di sfuggita dall'autore delle *Lettres critiques*, il quale si limita a notare che la questione è tanto oscura quanto poco interessante¹⁸⁵. Lo stesso può dirsi di quella riguardante le idee innate, che difatti non trattiene a lungo Gauchat, il quale si affretta in due righe a rivendicarne la validità a dispetto delle smentite di Locke.

Una maggiore attenzione viene rivolta invece alla nota diatriba riguardante la materia pensante. Gauchat riconosce che «Le doute prétendu modeste de Locke est le plus dangereux principe»¹⁸⁶, dal momento che, come era facile prevedere, la supposizione lockeana era ben presto divenuta un'incrollabile certezza per i libertini e gli *esprits forts*, i quali, una volta impossessatisi di questo principio, hanno potuto derivarne la materialità e la mortalità dell'anima umana. Il tema dell'immortalità dell'anima è però per Gauchat, ancora una volta, solo parzialmente appannaggio della filosofia, perché le questioni fondamentali relative alla sua natura sono in realtà di competenza della teologia. Questa questione, afferma Gauchat, merita di essere analizzata più nel dettaglio, visto che le sue conseguenze si riverberano sulla sfera morale di ogni individuo.

¹⁸² *Ibidem*.

¹⁸³ *Ibidem*.

¹⁸⁴ G. RODIS-LEWIS, *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, Puf, Paris 1950.

¹⁸⁵ G. GAUCHAT, *Lettres critiques*, cit., p. 12 (13).

¹⁸⁶ *Ibidem* (14).

Gauchat inizia la sua riflessione ammettendo di guardare con sospetto e timore alla *libertas philosophandi* dei filosofi moderni, le cui opere minacciano di instillare il dubbio e la tendenza al libero esame dei testi — un’attitudine già sdoganata dal protestantesimo — su questioni che, in quanto già stabilite dalla rivelazione, dovrebbero rimanere esenti da qualsiasi messa in discussione e sulle quali non dovrebbe essere sollevato il minimo dubbio. E tuttavia la nuova filosofia si diletta a mettere alla prova le proprie potenzialità, perdendosi però in vane elucubrazioni: «Nous ignorons bien des choses sur le genre des esprits, [...] mais nous pouvons connoître leurs devoirs & leurs fins; & dans le fond, c’est tout ce qui nous intéresse. Les autres objets de connoissances Métaphysiques ne nous sont point si nécessaires. Qu’on sçache les replis & les opérations les plus intimes de l’âme, en sera-t’on plus heureux, plus vertueux? Dieu, en nous les cachant, ne nous a privés d’aucun avantage: mais il n’a pû nous cacher notre immortalité, parce qu’elle décide & de nos oeuvres & de notre fin»¹⁸⁷. Interessante notare come Gauchat sembri qui anticipare, seppur in una forma diversa, alcune riflessioni di Voltaire contenute ne *Le philosophe ignorant*, opera della maturità nella quale, come abbiamo visto, egli insisteva sulla strutturale debolezza dell’intelletto umano che, orfano — a differenza di quanto ritenuto da Gauchat — dell’illuminazione della rivelazione, doveva per forza limitare le proprie pretese conoscitive¹⁸⁸. Gauchat e Voltaire sembrano partire a ben vedere dalla stessa constatazione, vale a dire dalla necessità di fare piazza pulita delle questioni irrisolvibili dal pensiero filosofico, purgando la filosofia dalle sue inutili attitudini speculative e concentrandosi su ciò che concerneva più direttamente l’uomo. Ma se Voltaire faceva questo predicando la buona novella della filosofia «modesta» di Locke, Gauchat sembrava richiamarsi ancora una volta a Malebranche, il quale, ad esempio nella *Préface* della *Recherche de la vérité*, aveva denunciato l’amore dell’uomo per quelle scienze che non fossero strettamente collegate ad una proficua conoscenza dell’uomo¹⁸⁹.

Non è un caso dunque che secondo Gauchat ai cristiani «dociles à la foi» basterebbe la rivelazione per avere la «démonstration mathématique, fondée sur la vérité du premier Être»¹⁹⁰ dell’immortalità dell’anima. Purtroppo gli increduli non si lasciano convincere tanto facilmente: contro di loro si rendono necessarie dimostrazioni di altro genere, che Gauchat si dichiara pronto a fornire. Egli parte

¹⁸⁷ *Ibidem* (16).

¹⁸⁸ Questo *leitmotiv* accompagnerà Voltaire fino alla fine dei suoi giorni, quando ribadirà, in opposizione a Pascal, la necessità di contenere le operazioni del nostro intelletto entro una prospettiva etico-pratico Cfr. VOLTAIRE, *OCV*, t. 80A, *Éloge et Pensées de Pascal*, p. 130: «S’il est impossible de la mettre en pratique, il est donc inutile d’en parler».

¹⁸⁹ Cfr. N. MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité*, in *Oeuvres*, cit., *Préface*, pp. 14-15: «Les hommes peuvent regarder l’astronomie, la chimie, et presque toutes les autres sciences, comme des divertissemens d’un honnête homme; mais ils ne doivent pas se laisser surprendre par leur éclat, ni les préférer à la science de l’homme. [...] Il faut que l’esprit juge de toutes les choses selon ses lumières intérieures, sans écouter le témoignage faux & confus de ses sens, et de son imagination; et s’il examine à la lumière pure de la vérité qui l’éclaire, toutes les sciences humaines, on ne craint point d’assurer qu’il le méprisera presque toutes; et qu’il aura plus d’estime pour celle qui nous apprend ce que nous sommes, que pour toutes les autres ensemble».

¹⁹⁰ G. GAUCHAT, *Lettres critiques*, cit., p. 13 (17).

dall'assunto, di matrice cartesiana, che le idee di anima e di corpo non solo sono distinte ma si escludono a vicenda, dal momento che gli attributi delle due sostanze sono opposti. Le azioni dell'anima, aggiunge non senza qualche oscurità di linguaggio Gauchat, partecipano della semplicità di Dio, il che equivarrebbe a dire che se si unisse insieme un numero indefinito di corpi se ne otterrebbe un altro più grande, mentre se fosse possibile fare lo stesso con milioni di pensieri si otterrebbe comunque un'unità semplice: «Or les idées du corps & de l'âme, non seulement sont distinctes, mais elles s'excluent mutuellement. Le corps est étendu: il a un surface, une profondeur. L'âme n'a point de parties: elle est une. Penser, réfléchir, aimer, affirmer, nier, ce sont des opérations qui participent à la simplicité de Dieu même. Réunissez des corps, vous en faites un tout plus grand: réunissez des millions de pensées, tout y est simple»¹⁹¹. Corpo e anima insomma non hanno alcun attributo comune, e il modo in cui Gauchat lo ricorda al lettore fa sovvenire alla mente da una parte Pascal, il quale nelle *Pensées* aveva contrapposto il valore del pensiero umano a tutto il peso dell'universo, e dall'altra Malebranche, del quale Gauchat sembra ereditare il vocabolario:

Le corps n'a du rapport qu'avec les corps. La moindre particule d'air, ou d'eau, entre dans l'harmonie de l'univers extérieur: mais tous les astres ensemble n'ont rien de commun avec la plus simple des vérités; c'est un monde à part. L'âme n'a aucun rapport direct avec l'univers sensible. Elle y tient par les organes du corps; mais les sensations même dont ils sont l'occasion dans elle, sont spirituelles. Elle n'entre dans le plan du monde visible, que pour le connoître, l'admirer & en jouir: rapport infiniment plus noble, que celui des corps. Par sa nature elle n'est liée qu'au monde intellectuel, c'est-à-dire, aux sciences & aux vérités. La différence infinie de ces destinations annonce la différence des nature¹⁹².

Dimostrata l'immaterialità dell'anima — e qui non può non essere fatta notare la distanza con Pascal, che come noto riteneva che la ragione non potesse dimostrarne l'esistenza né tantomeno l'immortalità — bisogna per Gauchat necessariamente supporla immortale, dal momento che la dissoluzione è una prerogativa della materia e non dello spirito. Per quanto queste considerazioni sull'immortalità dell'anima appaiano a Gauchat «décisives & concluantes pour ceux qui cherchent sincèrement le vrai»¹⁹³, esse rischiano, per sua stessa ammissione, di non essere alla portata degli uomini comuni, ed è per questo che l'autore abbandona il gergo teologico per utilizzarne uno più accessibile e divulgativo. Il vocabolario di Gauchat si adegua a questo cambiamento: egli parla di Dio come della «sagesse même» la cui santa legge «suppose la connoissance & la liberté»¹⁹⁴; impiega espressioni di

¹⁹¹ *Ibidem* (19-20).

¹⁹² *Ivi*, p. 14 (21-22); B. PASCAL, *Pensées*, Desprez 1678, p. 177 (S231; B347); N. MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité*, in *Oeuvres*, cit., *Préface*.

¹⁹³ G. GAUCHAT, *Lettres critiques*, cit., p. 14 (24).

¹⁹⁴ *Ivi*, p. 15 (28).

immediata efficacia — influenzate ancora una volta da Malebranche ma anche pericolosamente affini a quelle dei deisti — quali «Dieu vengeur» e «Dieu rémunérateur», nonché la bella immagine, che sarà ripresa e sviluppata due secoli dopo anche da Vladimir Jankélévitch¹⁹⁵, della coscienza come tribunale presso cui vengono giudicate le intenzioni dell'uomo¹⁹⁶. Gauchat sottolinea la continuità tra Dio e uomo, ma lo fa prescindendo dalla figura di Cristo, che per Pascal rappresentava come noto l'unica possibile mediazione a seguito della frattura operata dal peccato. È ancora una volta a Malebranche che Gauchat attinge, come dimostra il seguente passo nel quale le passioni vengono accusate di essere la principale fonte di errore che impedisce all'*esprit* di conoscere la verità:

Comme il est un vrai géométrique, indépendant de nos erreurs & de nos idées; il est un vrai moral, indépendant de nos goûts, de nos penchans; il a un rapport essentiel avec la sainteté de Dieu même. Un esprit juste connoît évidemment le vrai *géométrique*: un coeur pur sent d'une manière intime le vrai *moral*. Si ces deux objets ne nous paroissent pas d'une évidence égale, cette obscurité vient des ténèbres de nos passions, qui nous empêchent de voir & de goûter la source ineffable de la vertu: mais dans Dieu, elle est aussi réelle que sa vérité¹⁹⁷.

Il brano successivo manifesta ancora più chiaramente — se ce ne fosse bisogno — il debito di Gauchat nei confronti dell'autore della *Recherche de la vérité*:

En effet Dieu qui est la sagesse même, conduit ses êtres par des voies proportionnées à leur nature. Un mouvement imprimé fixe le cours du soleil & des astres: un instinct uniforme & nécessaire dirige les animaux: une Loi sainte, qui suppose la connoissance & la liberté, qui exige le sacrifice des biens su corps à la volonté de Dieu, ne peut être imposée qu'à une âme immortelle. Seule elle peut s'élever à ces nobles idées de l'ordre & de la vertu: seule elle peut percer les nuages des sens qui l'environnent, qui la séduisent, pour chercher dans le sein de Dieu même son principe & sa fin¹⁹⁸.

Per Gauchat, come per Malebranche, l'uomo può scorgere, liberandosi dalle costrizioni imposte dalla corporeità, l'ordine su cui Dio stesso regola la propria condotta e, adeguando la propria *raison* alla *Raison* divina, condurre una vita razionale mettendo in pratica la virtù, che consiste nell'amare la *Raison* e l'*Ordre*¹⁹⁹. Gauchat sottolinea inoltre l'importanza della credenza nell'immortalità dell'anima per mantenere saldi i legami della società civile, secondo il noto adagio che se l'anima muore insieme al corpo nessun freno tratterrà l'individuo dall'abbandonarsi ai vizi, mentre invece,

¹⁹⁵ V. JANKÉLÉVITCH, *La mauvaise conscience*, Aubier Montaigne, Paris 1966.

¹⁹⁶ G. GAUCHAT, *Lettres critiques*, cit., p. 16 (29).

¹⁹⁷ *Ivi*, p. 15 (27-28).

¹⁹⁸ *Ibidem* (28).

¹⁹⁹ N. MALEBRANCHE, *Traité de morale*, in *Oeuvres*, cit., pp. 425-443.

del tutto specularmente, «L’homme immortel est un citoyen parfait»²⁰⁰. Anche seguendo solo il ragionamento, che è il punto di forza rivendicato a gran voce dai filosofi moderni, si arriva dunque a capire che se l’anima è mortale, come da loro preteso, verrebbero meno non solo la religione e i culti ma, in virtù di una necessità che Gauchat definisce ancora una volta «geometrica», anche la distinzione tra vizio e virtù, con conseguenze deleterie per l’ordine sociale:

Du principe de la mortalité [dell’anima umana], on en tire géométriquement, outre l’extinction du vice & de la vertu, l’abrogation de toutes les Loix humaines. Ainsi faut-il dépouiller cet affreux système des nuages qui en cachent les noirceurs. Présentée dans le vrai, sa seule image fait frémir. Revenons. Sans recourir aux preuves métaphysiques, trop abstraites pour les simples, ces preuves morales sont d’une force à accabler le plus incrédule. Les perfections essentielles de Dieu niées & outragées; sa Loi abrogée, & conséquemment le vice, & la vertu; tous les liens qui nous unissent, brisés & anéantis; les punitions ou injustes, ou inutiles [...]. Il ne faut être ni Théologien, ni Philosophe, pour en sentir l’absurdité & l’horreur²⁰¹.

Che strane dottrine quelle dei *philosophes*! Costoro, nota sarcasticamente Gauchat, rifiutano gli oracoli della fede perché non riescono a concepirli — nonostante per Gauchat siano confermati e dimostrati dalla ragione —, e pretendono di sostituirvi le loro opinioni, senza peraltro darsi la pena di portare a loro conferma solide prove²⁰². Essi sono trascinati dalla smania di comprendere tutto, rifiutandosi però, del tutto paradossalmente, di comprendere ciò che è «visible & certain», vale a dire, ancora una volta, il fatto che anima e corpo sono sostanze assolutamente separate. Gauchat denuncia in modo perentorio la presunzione dei *philosophes*, la cui arroganza è la conseguenza manifesta della loro bramosia di sapere. Subito dopo aver discusso la complessa questione dell’anima delle bestie, sulla quale il Settecento non smetteva di interrogarsi e che tuttavia nelle *Lettres critiques* viene liquidata in maniera sbrigativa ribadendo semplicemente la stretta dipendenza degli animali alle esigenze dell’uomo — avallando di fatto la possibilità che gli animali possano essere automi — Gauchat aveva scritto: «Trompés par le désir de sçavoir, ils [i *philosophes*] placent leur fin dans les vérités naturelles, & se croient au dessus de l’humanité même, quand ils ont atteint quelques connoissances séches, dont d’autres sont privés. Cet orgueil naît de leur aveuglement»²⁰³. Nei presunti filosofi, dunque anche in Voltaire, sembra agire quella *libido sciendi* che, unita alla vana *curiositas*, affonda ancora di più nel peccato l’uomo lapso. I moderni *philosophes*, contro ogni logica e buonsenso, seppur nati in un secolo illuminato, «ferment les yeux pour faire de mille recherches

²⁰⁰ G. GAUCHAT, *Lettres critiques*, cit., p. 16 (32).

²⁰¹ *Ivi*, p. 17 (35).

²⁰² *Ivi*, p. 18 (37-38).

²⁰³ *Ivi*, p. 21 (52).

inutiles leur unique nécessaire»²⁰⁴. Essi perdono di vista l'essenziale e discettano di argomenti inutili crogiolandosi nel loro vacuo sapere. Subito prima di passare all'analisi delle *Remarques* di Voltaire Gauchat invita il lettore a giudicare liberamente della validità delle opinioni da lui espresse fino a quel momento nei loro confronti: per quanto però egli possa affettare un'imparzialità di giudizio, si intuisce chiaramente che in realtà ha già espresso la sua condanna inappellabile contro la spregiudicata iattanza della filosofia moderna²⁰⁵.

Uno degli aspetti più importanti delle *Lettres critiques*, particolarmente evidente nelle risposte alle *Remarques* di Voltaire e che fa di quest'opera una cartina al tornasole ideale per valutare l'intersecazione di correnti di pensiero antitetico all'interno del XVIII secolo²⁰⁶, è la presa di posizione di Gauchat nei confronti del sapere contenuto nelle opere filosofiche. Egli si batte per ribaltare la nascente e crescente consapevolezza dei nuovi *philosophes* di essere i portatori di una nuova luminosa verità che avrebbe dissipato le zone d'ombra e le irrazionalità del cristianesimo. Per Gauchat le cose starebbero all'esatto opposto: mai come nel XVIII secolo si è reso necessario «rappeler les preuves de la Foi» contro «les sophismes & les mensonges [...] de ces livres de ténèbres si multipliés»²⁰⁷. Sono insomma i nuovi libelli anticristiani a spandere le tenebre, e contro di essi Gauchat si sente in dovere di far valere i lumi della vera ragione. Questo scontro viene ad articolarsi secondo modalità opposte a quelle denunciate dai *philosophes*, in un dibattito, quello della critica alle *Remarques* di Voltaire, che di questo rovesciamento ermeneutico ha rappresentato se non un momento saliente almeno un esempio valente e degno di essere analizzato più da vicino.

Passiamo dunque alla disamina dell'Anti-Pascal messa in atto da Gauchat. Il criterio analitico da lui seguito è quello segnalato fin dall'incipit delle *Lettres critiques*: egli dichiara che esaminerà solo le *Remarques* rivolte contro la religione, per un totale di ventotto — di cui tre del 1742²⁰⁸. Dal momento che Gauchat fa precedere la sua confutazione sia dal testo delle *Remarques* di Voltaire che della *pensée* di Pascal citandone però solo i passi salienti, il suo modo di procedere si situa a metà strada tra quello di Le Coq e quello di Boullier: le modifiche apportate al testo, comunque, non ne comportano un'alterazione dolosa del senso. Gauchat presuppone il testo delle *Pensées* abbastanza noto da non reputare necessario dilungarsi sul loro stato di incompiutezza, limitandosi ad attribuire a quest'ultimo fattore il fatto che nell'opera incompiuta di Pascal accanto a «traits rapides, mais justes & profonds» si trovino passi oscuri²⁰⁹.

²⁰⁴ Ivi, p. 22 (53).

²⁰⁵ Ibidem, (53-54).

²⁰⁶ N. VANWELKENHUYZEN, *Gauchat et les Encyclopédistes: hasard et nécessité d'une liaison dangereuse*, in *Journalisme et religion (1685-1785)*, éd. J. Wagner, Peter Lang (Eighteenth-Century French Intellectual History 6), 2000.

²⁰⁷ Ibidem (56).

²⁰⁸ Le *Remarques* del 1734 sono le n. I-VI, VIII, IX, XI, XII, XIII, XV, XVII-XIX, XXII, XXVIII, XXX, XXXIV, XV, XLI, XLII, XLVII, LII, LVI; quelle del 1742 le n. LX, LXIII, XLIV.

²⁰⁹ G. GAUCHAT, *Lettres critiques*, cit., p. 22 (55).

Fin dall'*incipit* la critica di Gauchat si fa notare per una presa di distanza dall'impostazione apologetica pascaliana. In risposta a Voltaire, il quale nel passo introduttivo anteposto alle *Remarques* aveva affermato che «ce n'est pas à la Métaphysique de prouver la Religion Chrétienne», Gauchat, contravvenendo al reale pensiero di Pascal — tuttavia come noto fortemente mitigato sulla questione della validità delle prove metafisiche dagli editori di Port-Royal —, aveva affermato: «Pourquoi ôter à la Religion les preuves métaphysiques? Tout ce qui donne de justes idées de Dieu & de l'âme, peut lui appartenir. Le révélation n'exclut aucun genre de preuves»²¹⁰. Le sfumature e i cambiamenti operati sulle *Pensées* da Port-Royal erano andati come abbiamo visto nella direzione di un avvicinamento delle posizioni pascaliane a quelle cartesiane, operando un illecito smussamento delle riserve di Pascal nei confronti di quelle prove metafisiche dell'esistenza di Dio che l'apologetica settecentesca, ispirata molto spesso da quella di Malebranche, non esiterà invece a sfruttare. La domanda schietta di Gauchat — «Pourquoi ôter à la Religion les preuves métaphysiques?» — decreta la profonda frattura tra l'apologetica pascaliana e quella del XVIII secolo, sancendo la definitiva penetrazione all'interno di quest'ultima di un razionalismo — cartesiano e malebranchiano — frutto però non solo dell'adeguamento dell'apologetica alle tattiche dell'avversario, ma anche di una interpretazione falsata già all'origine.

Nelle prime sei *Remarques* Gauchat prende posizione contro quella che a lui appare come l'ingiustificata operazione di semplificazione e di disancoramento dell'uomo dalla radice del peccato originale, che per Gauchat rappresenta invece la chiave ermeneutica in grado di decifrare l'altrimenti enigmatica condizione esistenziale dell'uomo. Più nello specifico, uno degli errori fondamentali di Voltaire sarebbe a suo avviso quello di negare le evidenze razionali a favore della verità del peccato adamitico. Interessante notare come Gauchat impieghi qui un vocabolario di cui non può essere ignorata, o peggio ancora sottovalutata, la matrice agostiniano-pascaliana. In particolare, nelle considerazioni contro le *Remarques* voltairiane egli utilizza per ben undici volte il termine *coeur* per indicare, in accezione pascaliana, una specifica modalità di conoscenza non razionale ed «expérience intime» che, procedendo in accordo con la rivelazione, produce un «nouveau motif d'une soumission sincère & inébranlable»²¹¹, andando però a rievocare anche alcuni noti passaggi delle *Confessiones* di Agostino²¹². E tuttavia, ancora una volta, l'orizzonte di riferimento di Gauchat sembra essere quello di un'apologetica razionalizzante estranea agli intenti di Pascal. Il vocabolario impiegato da Gauchat risente fortemente di quello di Malebranche, come dimostra il seguente passo: «La vraie religion est la *connaissance* de Dieu, de son culte, de nos devoirs & de notre fin. Connaissance qui suppose &

²¹⁰ *Ivi*, p. 23 (58).

²¹¹ Cfr. ad esempio *ivi*, p. 23 (59-60).

²¹² Cfr. ad esempio *ivi*, p. 24 (64). Ma cfr. anche *ivi*, p. 220 (171): «Quand on auroit atteint les connaissances les plus rares & les plus abstraites, ce n'est point là ce sein de Dieu où le coeur trouve son repos». Questo passo può essere accostato a quello celeberrimo di *Confessiones* I, 1: «Et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te».

qui renferme une notion fidelle de notre coeur. L'origine de notre grandeur & de nos misères, l'*idée exacte* de notre sorte, entre essentiellement dans ce plan. Il ne suffit point, pour s'en instruire, d'inventer des fables; le dénouement des Mystères doit être *certain*»²¹³. La certezza di cui parla Gauchat era una prospettiva estranea alla sensibilità di Pascal, per il quale le prove della religione cristiana potevano tutt'al più avere un grado di verosimiglianza non inferiore a quello che di solito viene accordato agli eventi della nostra vita — più che sufficiente, d'altronde, a fondare una fede umana e indipendente da quella divina, l'unica in grado di salvare l'uomo.

Il vocabolario di Gauchat risente di questa commistione di linguaggi. Il prosiegua delle *Remarques* lo dimostra. Se nessuna filosofia, benché meno quella pagana, ha conosciuto ciò che il cristianesimo ha comunicato agli uomini tramite Cristo²¹⁴, è perché nessuna ha ricondotto il mistero dell'uomo a quello del peccato originale, che, pur con tutti i suoi punti oscuri, riesce nondimeno a rendere ragione della situazione ontologica dell'uomo. Scrive Gauchat: «Oui, c'est raisonner très juste que de dire: Je me vois entre deux mystères, L'homme, & le péché originel. Je ne conçois point celui-ci: si je le nie, je conçois encore moins l'autre. Comment l'homme naît-il coupable? Je l'ignore. Comment, s'il n'est pas coupable, est-il aussi malheureux & aussi porté au mal? Obscurité plus profonde encore. Mystère pour mystère, la raison incline à croire celui qui non-seulement est prouvé, mais qui est plus conforme à la sagesse & à la bonté du premier Être»²¹⁵. L'enigmaticità dell'uomo può essere ignorata solo se si sceglie di porlo sullo stesso piano delle bestie. Ma dal momento che l'uomo non condivide, in virtù dell'immortalità della sua anima, la stessa sorte degli altri esseri, la miseria della sua esistenza, per risultare compatibile con l'idea di un Dio saggio e buono, deve necessariamente trovare la sua giustificazione in una colpa originaria: «L'homme sent toute la grandeur de sa destination, & il y aspire inutilement. Fait pour le repos & le bonheur, dont sans cesse la vive idée le tourmente, son corps souffre, son esprit est dans les ténèbres, & son coeur est agité de passions. Ces trois misères toujours rénaissantes, & directement opposées à la fin & au désir de son être, l'établissent dans une condition plus défectueuse que celle des animaux. Il ne faut donc pas examiner précisément le sort extérieur, mais la capacité des créatures, pour en faire un juste parallèle»²¹⁶.

Il tema è ripreso nella risposta alla famosa *Remarque XXVIII*, che contestava l'immagine degli uomini considerati come condannati a morte. Gauchat depotenzia l'immagine pascaliana concentrandosi sulla risposta di Voltaire, il quale aveva cercato a sua volta di smentire Pascal riconducendo la sorte degli uomini all'interno di un piano esclusivamente naturale. Per Gauchat il

²¹³ *Ivi*, p. 23 (59-60), corsivi miei.

²¹⁴ *Ivi*, p. 24 (61).

²¹⁵ *Ivi*, p. 24 (63).

²¹⁶ *Ivi*, p. 24 (64).

discorso di Voltaire non può essere applicato all'uomo, il quale gode di una complessità di gran lunga superiore rispetto a quella degli altri animali e non riconducibile alla sola materialità, essendo connessa con l'immortalità della sua anima. Se l'uomo fosse un essere puramente materiale, afferma Gauchat, non avrebbe motivo di lamentarsi della propria sorte, che sarebbe probabilmente, come lui stesso è pronto a riconoscere, migliore rispetto a quella degli altri esseri viventi. Ma l'uomo è dotato di un'anima immortale, e questo fatto cambia la prospettiva, perché l'uomo diventa allora infinitamente più complesso di quel regno animale portato ad esempio da Voltaire, e conseguentemente molto più esposto a sentire la propria miseria: «La Pensée de Pascal suppose dans l'homme une âme immortelle, & ses regrets sur la misère sont justes. La critique suppose l'homme purement animal: dans ce cas, on conviendra, si on veut, qu'il est le plus heureux des animaux: encore même combien en est-il qui lui disputeroient cet avantage? S'ils ont moins de plaisirs, ils ont moins de misères; & pour fixer le bonheur, il faut balancer ces deux objets»²¹⁷. D'altra parte, confinare l'uomo all'interno di un'ermetica sfera naturale significa anche naturalizzarne e, per così dire, legittimarne i vizi. Per questo motivo Montaigne sembra essere uno degli autori preferiti dai *philosophes*: infatti, afferma Gauchat nella *Remarque XLI*, nonostante l'autore degli *Essais* si mantenga distante dalla licenziosità esibita dai filosofi moderni, «[...] dans ses écarts même il prétend tracer la simple nature; que loin d'en déplorer les penchans, il invite bonnement à les suivre»²¹⁸.

Il peccato originale rappresenta anche per Gauchat l'unica spiegazione possibile — perché al tempo stesso rivelata e confermata dalla ragione — dell'altrimenti incomprensibile paradosso che è l'uomo. Se si osserva quest'ultimo da un punto di vista razionale si è portati a riconoscere in lui le sembianze del colpevole giustamente punito. Ma punito per cosa? Solo il racconto biblico della Caduta è in grado di sciogliere questo enigma: rifiutarlo o concepirlo come una favola significa, nonostante Voltaire pretenda asserire l'esatto opposto, brancolare nelle tenebre. Spiega bene questo punto quella che, seguendo la numerazione dell'edizione delle *Lettres philosophiques* presumibilmente consultata da Gauchat, è la *Remarque XXX*, assente nell'edizione del 1734 perché aggiunta solo a partire dal 1739. Pascal aveva scritto: «Le péché originel est une folie devant les hommes; mais on le donne pour tel»²¹⁹. La risposta di Voltaire si articolava in tre interrogativi: «Par quelle contradiction trop palpable dites-vous donc que ce Péché originel est manifeste? Pourquoi dites vous que tout nous en avertit? Comment peut-il en même tems être une folie, & être démontré par la raison?»²²⁰. Gauchat aveva risposto:

²¹⁷ *Ivi*, p. 31 (90-91).

²¹⁸ *Ivi*, pp. 32-33 (96-97).

²¹⁹ B. PASCAL, *Pensées*, Desprez 1678, p. 41 (S574; B445).

²²⁰ VOLTAIRE, *Oeuvres mêlées*, (éd. Genève), cit., p. 271.

Le péché originel est une folie devant les hommes; parce que jamais la raison ne prouvera directement ce mystère. S'il est impénétrable dans sa nature & son principe, il se prouve indirectement par ses effets. En examinant l'homme suivant la saine raison, on y voit des traits qui annoncent un coupable. Où? Comment s'est-il rendu coupable? La raison se tait: la révélation nous instruit; & sans prétendre éclaircir le fond du mystère, elle en atteste l'existence. Jamais la raison ne le pourra comprendre: toujours la raison le connaît dans ses effets. Où est la contradiction? Qu'il est aisé de répandre des ténèbres, quand on veut fuir la lumière!²²¹.

La complessità ontologica dell'essere umano non può essere ricondotta, come fa Voltaire, a quella meramente biologica: Gauchat si oppone a qualsiasi tipo di riduzione materialistica delle azioni dell'uomo, convinto che l'alterazione degli organi possa tutt'al più originare una sensazione ma mai determinare un atto di volontà²²². La questione posta da Pascal è pertanto più articolata di come ha preteso restituirla Voltaire: non si tratta di rendere ragione delle nostre diverse volontà, bensì delle fluttuanti contraddizioni rinvenibili nell'irrazionale condotta umana:

On n'a jamais admis l'opinion absurde de la duplicité des âmes; Pascal ne la cite que pour montrer l'étonnement où jetoit certains Philosophes un combat intérieur dont ils ignoroient la véritable cause. Prouver que les âmes ne doivent pas se multiplier sur le nombre des sentimens, ce sont des paroles à pure perte. Personne ne l'a soutenu. Il n'est pas ici question de sentiment rapides, mais de deux principes intarissables d'où naît le desir du bien, & la pente au mal: de ces deux principes on n'en conclut pas la duplicité de l'âme, mais l'altération volontaire de la pente au bien, qui seule lui avoit été imprimée par le Créateur²²³.

L'uomo insomma anche per Gauchat non è al suo posto nella natura. In quanto essere pensante egli non può non interrogarsi sulla propria sorte. Le rassicurazioni 'mondane' di Voltaire contenute nella sesta *Remarque* cadono di fronte al problema della morte, destino comune tanto ai prigionieri di un carcere che ai re, mistero che spalanca di fronte all'uomo un abisso di incertezze e che solo un «lumièrre sûre, & une vive espérance» possono illuminare²²⁴.

La *Remarque V*, relativa al tema del *pari*, merita un'attenzione particolare. Nonostante Gauchat glissi sulla spinosa questione — tuttavia fondamentale in Pascal — della predestinazione e dell'esiguo numero degli eletti definendola inessenziale alla materia da lui trattata²²⁵, nondimeno egli riesce comunque a cogliere perfettamente il significato della scommessa pascaliana, illuminandone bene la sua funzione all'interno dell'operazione dell'«ôter les obstacles» che dovrebbe essere il primo passo

²²¹ G. GAUCHAT, *Lettres critiques*, cit., p. 31 (91-92).

²²² *Ivi*, p. 25 (67).

²²³ *Ibidem* (67-68).

²²⁴ *Ivi*, p. 26 (72).

²²⁵ *Ivi*, p. 26 (69).

volontario dell'incredulo verso la credenza: «L'interêt de croire l'existence de Dieu ne la prouve pas directement. Cette vérité déjà si environné de lumières, n'a pas besoin de nouveaux appuis. Mais cet intérêt rend attentif aux preuves, éloigne les obstacles, & en frappant le coeur dissipe les nuages de l'esprit»²²⁶.

Se si esclude la *Remarque XI*, in cui Gauchat denuncia la tendenza degli uomini, pericolosa per ogni società, a perseguire il proprio interesse a detrimento di quello del prossimo²²⁷, le seguenti otto *Remarques* concernono l'Antico e il Nuovo Testamento. Soprattutto in questo secondo caso non mancano considerazioni molto interessanti da parte di Gauchat. Per quanto riguarda quelle relative al popolo ebraico, tutti i suoi sforzi convergono per mostrarne l'eccezionalità. Nonostante già da diversi decenni non mancassero in Francia opere il cui scopo era stato quello di inserire la storia dei popoli e delle loro religioni entro una più accurata cornice storica²²⁸, Gauchat decide di concentrare la propria attenzione sulla — a sua detta — straordinaria conservazione toccata in sorte agli scritti legislativi degli ebrei, come se il mancato tramandamento delle leggi di altri popoli antichi non dipendesse da contingenze storiche ma da un preciso piano divino²²⁹. Anche l'attaccamento degli ebrei alla legge che li ha in più di un'occasione condannati è letto da Gauchat — che su questo punto poteva trovare, come già Boullier prima di lui, uno spunto di riflessione nelle *Conversations chrétiennes* di Malebranche²³⁰ — come un segno sovranaturale che dimostrerebbe la fondamentale funzione del popolo ebraico all'interno di un più complesso disegno di Dio culminante nell'istituzione del cristianesimo²³¹, e lo stesso deve dirsi del travisamento del significato delle profezie da parte sempre degli ebrei, i quali non furono in grado di cogliere il significato nascosto sotto quello letterale nonostante i segni manifesti disseminati da Dio attraverso Cristo²³². Nemmeno il paragone di Voltaire tra le profezie bibliche e gli oracoli dei pagani mette in difficoltà Guachat, il quale può facilmente ribattere che tra i due tipi di divinazione esiste una differenza essenziale e dirimente — gli oracoli avevano due significati inconciliabili perché ignoravano il futuro, le profezie due significati entrambi veri che si prestavano a due letture diverse — che ne determina anche il giusto criterio interpretativo²³³.

Più interessante ancora ci sembra la risposta alla *Remarque XVII*, quella relativa alle due genealogie di Cristo contenute nei vangeli di Matteo e Luca. Come abbiamo visto Pascal aveva scorto

²²⁶ *Ibidem*.

²²⁷ *Ivi*, p. 28 (77).

²²⁸ A titolo esemplificativo cfr. l'opera di J.-F. BERNARD, *Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde*, 13 voll., chez Jean Frédéric Bernard, Amsterdam 1723-1743; J.-F. LAFITAU, *Moeurs des sauvages américains, comparés aux moeurs de premiers Temps*, 2 voll., chez Saugrain & Hochereau, Paris 1724.

²²⁹ G. GAUCHAT, *Lettres critiques*, cit., p. 27 (74).

²³⁰ N. MALEBRANCHE, *Conversations chrétiennes*, in *Oeuvres*, cit., vol. 1, pp. 1244-1258.

²³¹ G. GAUCHAT, *Lettres critiques*, cit., p. 27 (76).

²³² *Ivi*, p. 28 (80).

²³³ *Ivi*, p. 29 (83).

nel loro disaccordo un punto di forza, dal momento che quelle discordanze, del tutto evidenti, avrebbero dimostrato che esse non erano state scritte di concerto, mentre Voltaire da parte sua, come sappiamo, aveva trasformato quel disaccordo in manifesta contraddizione. Inizialmente Gauchat sembra propendere, una volta di più, per una confutazione netta e perentoria: «Les généalogies de J. C. ne sont pas des points fondamentaux de la Religion: elles montrent seulement que le Messie est du sang de David. Au reste, fondamental ou non, tout ce qui est dans l'Écriture est la vérité»²³⁴. Egli prosegue però con una riflessione più acuta, che merita di essere analizzata meglio. Gauchat fa notare come la sensibilità dei primi cristiani non aveva riscontrato alcuna anomalia nelle genealogie dei due evangelisti nonostante le contraddizioni in esse contenute fossero con ogni probabilità anche a quell'epoca palesi, e che quindi il punto dirimente andava rintracciato nella diversa disposizione con cui si approccia il fatto in questione. Ciò che qui sembra interessare maggiormente Gauchat non è tanto lo scioglimento della contraddizione, che verrebbe meno leggendo le genealogie in base alla filiazione naturale e adottiva di Cristo, quanto proprio il diverso approccio al medesimo evento dei primi cristiani e dei suoi contemporanei: «Les premiers Chrétiens n'ont point trouvé de contradictions dans les généalogies; donc il n'y en a point. Ils ne pouvoient ignorer la difficulté apparente: elle frappe d'un premier regard: mais ils en voyoient clairement l'accord»²³⁵. Il passo di Gauchat, se enucleato, comporta interessanti riflessioni non solo sulle differenze tra i primi cristiani e quelli moderni — su cui già Pascal, come abbiamo visto, aveva riflettuto²³⁶, e sulle quali era tornato in tempi più recenti anche Samuel Formey ne *Le Philosophe chrétien* —, ma anche e soprattutto sulla distanza ormai incolmabile che separa il *kerygma* cristiano originario, strettamente legato alla sua fattualità eventuale, dalla fede dei cristiani delle epoche successive, legata ad un'impalcatura religiosa successivamente innalzata come una solida fortezza che ne ha permesso la conservazione al prezzo di una inevitabile sclerotizzazione all'interno della prassi culturale²³⁷. Una conferma di questa lettura, decisamente moderna, ci viene dalla *Remarque XXXIV*, nella quale Gauchat affronta il tema del valore delle testimonianze storiche del cristianesimo. Egli scrive: «Le Christianisme naissant étoit en quelque manière moins une doctrine, qu'une chose sensible & évidente, qu'un simple fait. Tout étoit réuni dans la résurrection de Jésus Christ. Se faire égorger, en disant, *Je l'ai vû*, c'est une preuve que le fanatisme n'imitera jamais»²³⁸. Il problema della plausibilità del ricorso stesso alle fonti si situa all'interno della medesima prospettiva della *Remarque XVII*. Gauchat pone l'accento sulla frattura

²³⁴ *Ivi*, p. 30 (85).

²³⁵ *Ibidem*.

²³⁶ Nello scritto intitolato *Comparaison des chrétiens des premiers temps avec ceux d'aujourd'hui*.

²³⁷ Su questo punto cfr. G. LETTIERI, *Un dispositivo cristiano nell'idea di democrazia? Materiali per una metodologia della storia del cristianesimo*, in *Cristianesimo e Democrazia*, a cura di A. Zambarbieri e G. Otranto, Edipuglia, Bari 2011, pp. 19-134.

²³⁸ G. GAUCHAT, *Lettres critiques*, cit., p. 32 (93-94).

che separa i testimoni oculari degli eventi legati alla nascita del cristianesimo dai credenti delle epoche successive, i quali devono fare affidamento su testimonianze che, per loro stessa natura, si frappongono asintoticamente all'oggetto testimoniato prestandosi ad essere criticate da qualsiasi prospettiva le si osservi:

Il est trop tard pour demander après dix-sept siècles de certitude, si les Apôtres ont existé, s'ils sont morts. En supposant même ces questions raisonnables, Pascal n'a pas dû y répondre. Son seul objet étoit d'étaler la force des témoins oculaires d'un fait, & qui le signent de leur sang.

Joseph a parlé, on suspecte son témoignage comme trop favorable. Joseph ne dit rien, & on accuse son silence. Rien n'est à l'abri des doutes de l'incrédulité. Au reste, que la politique, le mépris, l'indifférence, ou toute autre motif ait empêché Joseph de raconter les faits de l'Évangile: qu'il ne les ait sçûs que très-confusement: que conclure de son silence? L'emporterait-il sur cent preuves positives? L'Évangile ne sera-t'il vrai, qu'autant qu'il sera confirmé par le suffrage d'un Historien?²³⁹

L'atteggiamento ostile degli increduli nei confronti del cristianesimo rende loro impenetrabili le verità contenute nelle Scritture: dotati di un unico codice interpretativo, essi vedono solo quello che vogliono (o possono) vedere, senza che peraltro questo pregiudichi in alcun modo, secondo Gauchat, la verità dei vangeli.

L'edizione delle *Lettres philosophiques* consultata da Gauchat per la sua analisi delle *Remarques* voltairiane comprendeva anche le sedici *Remarques* pubblicate nel 1742, ma egli ne prende in esame soltanto tre. Il filo conduttore che le lega è l'accusa rivolta da Gauchat ai filosofi di cadere in contraddizione con se stessi facendo un cattivo uso di quella ragione di cui pure non risparmiano gli elogi. La *Remarque* XL criticata da Gauchat contestava la presunta nobiltà dell'essere umano all'interno della creazione: il pensiero — nel caso specifico la consapevolezza della propria finitudine — rappresentava per Pascal, come noto, il valore distintivo e identificativo dell'essere umano, il quale dunque per questo stesso motivo gode di un più alto statuto ontologico sul resto della natura. Com'è altrettanto noto, nella sua *Remarque* Voltaire aveva negato questa differenza perché, come non si stancherà di ripetere anche in numerose altre opere, l'uomo è un essere come gli altri la cui creazione non ha richiesto al Creatore una maggiore cura o energia. Su questo punto Gauchat afferma di scorgere una contraddizione. Ecco il passo:

Cet mot, *noble*, n'est point une énigme. Plus une créature a de ressemblance avec Dieu, plus elle a de noblesse. Ainsi un être spirituel, libre, susceptible de vertu & de bonheur, est plus noble que le soleil, qui n'est que matière. Dire qu'en décidant une chose si palpable, l'homme se rend *juge & partie*, c'est une dérision.

²³⁹ *Ibidem* (93).

Que les Philosophes sont peu conséquents! Tantôt ils regardent avec mépris ceux qui ne sont pas *ce qu'ils appellent sçavans*, c'est-à-dire, presque tout le genre humain: tantôt ils n'osent par modestie se préférer au soleil. Le contraste est singulier²⁴⁰.

In base a quanto emerge da questo brano, il primo errore in cui incorrerebbe Voltaire sarebbe quello di non comprendere che il pensiero mette l'uomo in una qualche relazione con Dio, laddove invece la materia bruta, per quanto possa essere articolata in combinazioni complesse e recare un vantaggio all'uomo (il sole, nell'esempio voltairiano), non sarà mai in possesso di questa consapevolezza. Ma a ben vedere i nuovi filosofi cadono anche ingenuamente in contraddizione con se stessi, affermando tutto e il contrario di tutto pur di avere la meglio sui propri avversari. La ragione sembra configurarsi anche nell'ottica di Gauchat come uno strumento potenzialmente pericoloso, perché proteiforme e malleabile in base alle più contraddittorie esigenze.

Questo paradosso della ragione sembra emergere anche dalla risposta alla *Remarque LXIV*, che criticava la seguente *pensée* di Pascal: «Il est dit, Croyez à l'Église; mais il n'est pas dit, Croyez aux miracles; à cause que le dernier est naturel, & non pas le premier: l'un avoit besoin de précepte, & non pas l'autre»²⁴¹. Voltaire aveva risposto: «Voici je pense une contradiction; d'un côté les miracles en certaines occasions ne doivent servir de rien; & de l'autre on doit croire si nécessairement aux miracles, c'est une preuve si convaincante, qu'il n'a pas même fallu recommander cette preuve. C'est assurément dire le pour & le contre»²⁴². Se per Voltaire Pascal si sta contraddicendo, per Gauchat è l'esatto opposto: è cioè Voltaire stesso a rendere torbido e oscuro il ragionamento perfettamente conseguente di Pascal:

On trouve par-tout des ténèbres & des contradictions, quand on en cherche, quand on se plaît à les répandre sur les choses les plus simples. Les faux miracles ne *doivent servir de rien*; c'est une illusion pure, & non une autorité. Les vrais miracles portent leur poids & leur force. Il n'est pas besoin de précepte pour nous y soumettre, parce que la raison seule atteste que Dieu ne peut protéger l'erreur. Il falloit un précepte pour nous soumettre à l'Église. Dieu seul peut consacrer une autorité humaine & positive, & lui assurer une infailibilité éternelle. Il est étonnant que gens qui se piquent de résoudre les problèmes les plus abstraits de Géométrie, ne puissent trouver le vrai sens d'un proposition si naturelle. La méprise vient du coeur, qui veut obscurcir la vérité²⁴³.

²⁴⁰ *Ivi*, p. 34 (102).

²⁴¹ B. PASCAL, *Pensées*, Desprez 1678, pp. 226-227 (S438; B852).

²⁴² VOLTAIRE, *Oeuvres mêlées*, (éd. Genève), cit., p. 286.

²⁴³ G. GAUCHAT, *Lettres critiques*, cit., p. 34 (104).

Voltaire è accusato da Gauchat — come anche nell'altra *Remarque* del 1742, la LXIII, che si concentrava ancora una volta sul valore dei miracoli di Gesù²⁴⁴ — di contraddire per il gusto di farlo, e di condurre male il proprio ragionamento, il quale sarebbe stato sufficiente, se ben orientato, a dimostrare la verità delle affermazioni di Pascal. Questo stesso concetto è ribadito alla conclusione dell'analisi dell'Anti-Pascal condotta da Gauchat, il quale attribuisce ai pregiudizi di Voltaire la sua incapacità di cogliere la forza e la grandezza dei ragionamenti di Pascal, confermando una volta di più come il difetto principale dei nuovi filosofi moderni sia quello di pervertire la ragione in strumento sofisticato guidato dall'odio per la religione²⁴⁵. Che dunque la filosofia non spaventi più il cristiano! Quest'ultimo infatti può godere, secondo Gauchat — in una sintesi tra filosofia e religione che aveva trovato espressione nella figura del *philosophe chrétien* di Malebranche —, tanto delle rassicurazioni della ragione che di quelle della rivelazione: dalla loro unione egli ricava i lumi necessari per sconfiggere i nemici della verità e per farne risplendere ovunque la luce²⁴⁶.

4.5 Declinazioni della razionalità: l'ultima opposizione di Boullier a Voltaire

Il 1759 è l'anno della morte di Boullier ma anche quello della pubblicazione della sua ultima opera conosciuta, le già citate *Pièces philosophiques et littéraires*. Lo spirito polemico di questa raccolta di scritti è sottolineato già nell'*Avertissement*, dove viene specificato che «[les pièces qui composent ce recueil] ont été dictées par le même esprit que les Lettres critiques sur les Lettres philosophiques de M. DE VOLTAIRE»²⁴⁷. In effetti in quest'opera Boullier ha modo di prendere posizione contro alcuni noti scritti filosofici da lui reputati pericolosi e sovversivi, come ad esempio il *Discours préliminaire* di d'Alembert, le *Pensées philosophiques* e la *Lettre sur les aveugles* di Diderot e l'*Histoire naturelle de l'âme* di La Mettrie. Nessuna traccia di Voltaire nell'indice. E tuttavia quest'opera cela una sorpresa per il lettore, in quanto, pur dovendo terminare a pagina duecentonovantacinque con lo scritto intitolato *Défense de M. de Fontenelle & de quelques autres auteurs*, prosegue con altre ventiquattro pagine apparentemente estranee al testo: impressione confermata dal fatto che la numerazione di quest'ultima sezione 'fantasma' ricomincia da capo. Le prime quindici pagine di quest'opera nell'opera contengono alcune «correzioni e supplementi» alle *Lettres critiques sur les*

²⁴⁴ *Ibidem* (103).

²⁴⁵ *Ivi*, p. 35 (105).

²⁴⁶ *Ibidem*: «Ne vous effrayez donc plus du nom imposante de la Philosophie. Erudition, air de confiance, ton de système, de loin tout éblouit: de près elle n'est plus si redoutable. Sous cette apparence d'autorité, elle ne présente souvent que des méprises & des erreurs. Qu'il est consolant pour le Chrétien, de trouver dans la raison même (sans abandonner la certitude de la révélation) des armes pour terrasser les ennemis de la vérité, & des lumières pour en montrer la solidité & l'éclat».

²⁴⁷ D.-R. BOULLIER, *Pièces philosophiques et littéraires*, cit., p. v.

Lettres philosophiques de M. de Voltaire, et à la Défense des Pensées de Pascal — uno scritto di Boullier pubblicato nel 1753 e che univa i suoi testi anti-voltairiani²⁴⁸ —, mentre da pagina sedici a pagina ventiquattro troviamo un *Supplement* contenente «les nouvelles critiques de Pascal que M. de Voltaire a mises dans ses oeuvres»²⁴⁹. Si tratta degli articoli che rispondevano alle nuove *Remarques* date alle stampe da Voltaire nel 1742, e che sono così suddivisi: quattro appartenenti alla prima sezione di *Remarques* (LVIII-LXV) e uno appartenente alla seconda sezione (I-VIII). La critica ha prestato poca attenzione a quest'ultima opposizione di Boullier a Voltaire, giudicando il contenuto dei suoi ultimi articoli poco rilevante perché molto simile a quello degli articoli della *Défense de Pascal*²⁵⁰. Ma, si sa, i testi parlano una lingua diversa a seconda di chi li legge, e molto spesso — o sempre? — è il bagaglio culturale di chi legge a indirizzare e influenzare l'interpretazione. In questo caso ci sembra che la lettura degli ultimi articoli di Boullier lasci emergere, seppur in modo frammentario e disorganico, elementi interessanti alla nostra ricerca: più nello specifico, una duplice declinazione della razionalità, vale a dire quella in accordo col cristianesimo propugnata da Boullier e quella deista di Voltaire, in uno scontro di posizioni filosofiche che si fa visione del mondo e diversa concezione della modernità.

La prima *Remarque* ad essere confutata da Boullier è la LX, quella che criticava uno dei famosi frammenti pascaliani sulla dignità dell'uomo, creatura fragile, se confrontata con l'infinita potenza della natura, quanto nobile, essendo dotata di quel pensiero che costituisce il suo riscatto e il suo valore specifico. Come abbiamo già avuto modo di vedere, nella sua *Remarque* Voltaire aveva affermato che il pensiero non conferisce all'uomo un valore aggiunto all'interno dell'economia della natura, dal momento che al Creatore non è sicuramente servita più perizia per creare l'uomo rispetto, ad esempio, al sole. Il ragionamento di Pascal era pertanto considerato sbagliato in partenza, perché in esso l'uomo sarebbe al tempo stesso giudice e parte in causa: l'uomo, secondo Voltaire, non vale più del sole per il semplice fatto di possedere la facoltà di pensare. Per Boullier invece è necessario attribuire la giusta posizione agli esseri della natura. La sua argomentazione polemica ruota ancora una volta intorno alla distinzione cartesiana tra materia e spirito: in base a questa opposizione, la materia viene da Boullier giudicata meno importante dello spirito in quanto quest'ultimo è in grado di servirsi della materia. Ma non è tutto: il pensiero permette all'uomo di *sapere* di possedere questo vantaggio. Scrive Boullier:

²⁴⁸ D.-R. BOULLIER, *Lettres critiques sur les Lettres philosophiques de Mr. de Voltaire, par rapport à nôtre âme, à sa spiritualité & à son immortalité, avec La Défense des Pensées de Pascal contre la critique du même Mr. de Voltaire*, chez Du Chesne & Van Costenoble etc, Paris/Lille 1753.

²⁴⁹ D.-R. BOULLIER, *Supplement*, in *Pièces philosophiques et littéraires*, cit., p. 16.

²⁵⁰ A.M. RADIER, *Un défenseur de Pascal au XVIII siècle*, cit., pp. 142-143.

Le soleil, dites-vous, *anime toute la nature*. Oûi, toute la nature corporelle, mais il n'influë sur des corps qui leur étant unis, ont été formés pour eux. On dit, ajoute M. de Voltaire, qu'un ouvrage est supérieur à l'autre, quand il a couté plus de peine à l'ouvrier. Sur ce pied-là nulle inégalité parmi les êtres de l'univers, nulle prééminence des uns sur les autres. Un ange ne sera pas plus noble qu'un brin d'herbe, ni l'abeille un ouvrage plus excellent qu'un grain de sable: car toutes ces choses coutent une égale peine au créateur, ou pour mieux dire, ne lui en coutent aucune. L'utilité d'une machine est bien, si l'on veut, la mesure de son excellence; mais cela même renverse le raisonnement du critique; car le monde des corps tout entier n'ayant d'utilité, que parce qu'il se rapporte au monde des esprits, cette subordination nécessaire prouve l'excellence des êtres spirituels pour lesquels il a été fait. Le soleil est utile à l'homme: donc l'homme est plus noble, plus excellent que le soleil, à qui rien ne peut être utile, dans la supposition sur laquelle le critique raisonne; puisque le globe du soleil n'ayant point de pensée, n'a par consequent ni intelligence, ni sentiment²⁵¹.

Se il deista Voltaire considerava tutto ciò che esiste — uomo compreso — come frutto di una creazione che non predilige nessun ente all'altro, per il cristiano Boullier esiste nella natura una gerarchia all'interno della quale l'uomo occupa una posizione ben precisa che sarebbe errato misconoscere. Sminuire il valore del pensiero e la dignità che esso conferisce all'uomo significa, prosegue sempre Boullier, ragionare in termini ben poco filosofici: «*En quoi*, demande M. de Voltaire, *en quoi quelques idées reçûes dans un cerveau sont-elles préférables à l'univers matériel?* Sans mentir, la question est bien peu digne d'un philosophe. C'est tout comme si l'on demandoit, en quoi ce qui pense est-il plus excellent que ce qui ne pense point? En quoi la personne de M. de Voltaire est-elle préférable à son habit?»²⁵². Boullier anche in questo caso si allinea all'antropologia pascaliana, nel senso che anche per lui il pensiero costituisce la dignità dell'uomo elevandolo al di sopra dell'universo materiale. Sfruttando l'utilità del cartesianesimo alla causa del cristianesimo, evidente nella separazione tra l'anima, immateriale e immortale, e il corpo, materiale e mortale, Boullier rivendica una concezione dell'uomo fortemente legata alla religione cristiana e da essa valorizzata, laddove invece il razionalismo deista di Voltaire concepiva la natura come un'unica grande creazione all'interno della quale l'uomo deve prendere atto della sua posizione, accettando al tempo stesso di rinunciare a qualsiasi (innaturale) pretesa di sovrastimarsi.

Gli articoli LXIII e LXIV sono accorpati da Boullier in un'unica confutazione, probabilmente sia perché in effetti i relativi frammenti pascaliani erano simili, sia perché Voltaire stesso li aveva collegati mostrando come le due *pensées* si contraddicevano. Il tema è quello dei miracoli: Pascal aveva affermato da una parte che non tutti i miracoli sono veri, ma solo quelli che riguardano Gesù Cristo; dall'altra — e qui stava la contraddizione secondo Voltaire — che i miracoli hanno una forza

²⁵¹ D.-R. BOULLIER, *Corrections, additions et supplément*, in *Pièces philosophiques et littéraires*, cit., pp. 17-18.

²⁵² *Ivi*, p. 18.

persuasiva intrinseca in grado di convincere l'uomo. Per Boullier Pascal non si è contraddetto: infatti se da una parte non serve alcuna norma, precetto o regolamentazione per credere ai miracoli — perché è naturale credere ad un evento in contrasto con le leggi di natura — dall'altra non è detto che un miracolo sia automaticamente manifestazione della verità di una dottrina: vi sarebbero infatti dei casi, secondo Boullier, che fanno eccezione, casi cioè di miracoli che non sono opera di Dio bensì di un non meglio specificato e diabolico *esprit de mensonge*:

Notre poëte va un peu vite. Pascal ne s'est nullement contredit. Il ne faut point de préceptes pour croire au miracles, parce qu'il est naturel d'y croire; mais de ce qu'il est naturel d'y croire, de ce que d'ordinaire les miracles prouvent, il ne s'ensuit pas que ces miracles soyent toujours & en toutes circonstances des preuves convaincantes & nécessaires de la vérité d'une doctrine. Il y a des cas exceptés, des cas où les miracles ne peuvent servir de rien, & dans lesquels il est défendu d'y croire. C'est par rapport à de tels cas que Pascal dit qu'il se peut faire des miracles pour le soutien des fausses religions. Alors ce n'est pas Dieu, c'est l'esprit de mensonge qui les opere²⁵³.

L'articolo LXV fa emergere ancora una volta due tipi di razionalità differenti. Il frammento pascaliano che i due autori prendono in esame ha di mira coloro che reputano più difficile credere alla resurrezione dei corpi e al parto di una vergine piuttosto che alla creazione. Nella sua confutazione Voltaire si premurava di sottolineare come da una parte sia possibile rinvenire col solo ragionamento le prove della creazione, e dall'altra come non esistano dimostrazioni altrettanto soddisfacenti che attestino la resurrezione dei corpi e la nascita senza procreazione. L'articolo di Boullier, bisogna ammetterlo, non brilla per chiarezza. Ne riportiamo la parte più importante tentando poi di spiegarla:

Je lui [a Voltaire] répons, qu'un raisonnement très-simple me conduit à voir, que l'auteur de notre vie nous la peut rendre; que le créateur du monde est assez puissant pour ressusciter les morts; qu'en un mot il n'est pas plus difficile de reproduire un homme que de le produire. La même raison qui prouve la vérité de ces choses, nous convainc de la possibilité de l'autre. Or c'est de cette seule possibilité qu'il s'agit, quand on trouve l'enfantement d'une vierge & la résurrection de nos corps difficile à croire. Ce sont bien là deux objets dont la révélation seule nous atteste la vérité; mais pour leur possibilité, c'est la raison qui nous l'atteste, étant évident qu'ils n'ont rien de plus incroyable que d'autres faits qu'elle même nous démontre, sçavoir la création de l'homme, & celle de l'univers. Cette création, objet de la foi & de la raison tout ensemble, prouve que l'enfantement d'une Vierge & la résurrection de nos corps, objets de la seule foi, n'ont du moins rien de contraire à la raison²⁵⁴.

²⁵³ *Ivi*, p. 19.

²⁵⁴ D.-R. BOULLIER, *Corrections, additions et supplément*, in *Pièces philosophiques et littéraires*, cit., pp. 20-21.

Boullier, se abbiamo ben inteso il suo discorso, afferma inizialmente che all'onnipotenza divina nulla è impossibile, per poi passare ad un ragionamento più complesso e sottile, asserendo che il parto di una vergine e la resurrezione dei corpi sono entrambi argomenti la cui verità ci è attestata dalla sola rivelazione, ma che per quanto riguarda la loro *possibilità*, questa è attestata anche dalla ragione, dal momento che non si tratta di fatti più straordinari della creazione dell'uomo e dell'universo, che sono oggetto tanto della fede quanto della ragione. Boullier può quindi concludere che il parto di una vergine e la resurrezione dei corpi (che sono oggetto della sola fede) non vanno contro la ragione. Tutto ruota, ancora una volta, attorno alla convinzione, tipica di un certo filone apologetico settecentesco, che ragione e fede siano interconnesse: per Boullier, come abbiamo visto, esse sono indissolubili. La razionalità di Boullier procede in accordo con la rivelazione e, come già affermato da Descartes, è compatibile con l'onnipotenza di Dio; la razionalità di Voltaire, invece, trova il suo fondamento in se stessa: la stessa idea di Dio è sottomessa al preliminare vaglio della ragione, e razionalità e fede risultano specularmente opposte.

Quest'ultimo articolo appena esaminato di Boullier è seguito da un altro preceduto dal seguente titolo: *Nouvelle Pensées, qui n'est pas dans le recueil*. Si tratta della critica alla prima delle nuove *Remarques* del 1742, quelle appartenenti alla seconda serie (I-VIII). Nel frammento preso di mira da Voltaire, che in realtà appartiene allo scritto *De l'esprit géométrique*, Pascal aveva affermato che quando una proposizione sembra inconcepibile non dobbiamo subito considerarla falsa, ma esaminare prima il suo contrario: se questo risulta essere chiaramente falso, allora possiamo considerare il suo opposto vero, per quanto incomprensibile possa sembrare. Boullier condivide senza riserve l'affermazione pascaliana, e ne testa subito la validità proponendo un esempio concernente la possibilità che il mondo sia stato creato da Dio o, invece, sussista da sempre:

Les premiers élémens de l'art de raisonner nous apprennent que le contraire de l'évidemment faux doit être vrai, quoique sa vérité ne soit pas évidente ou compréhensible à notre esprit. Par conséquent cette proposition, il y a un Dieu créateur, dont les volontés sont efficaces par elles-mêmes & qui a tout produit de rien, est une proposition incompréhensible pour moi; car je n'ai aucune idée claire, ni de cette efficace des volontés divines, ni de ce qui s'appelle création. Mais prenons pour un moment le rebours de cette proposition: prenons celle-ci; que le monde existe de toute éternité par lui-même & nécessairement tel que nous le voyons; Je découvre là-dedans une fausseté manifeste. Donc la proposition contraire, sçavoir celle d'un Dieu créateur, doit être affirmée, toute incompréhensible, toute remplie de difficultés, toute dénuée d'évidence qu'elle est par rapport à moi²⁵⁵.

²⁵⁵ *Ivi*, pp. 22-23.

Questo l'esempio portato da Boullier a conferma delle parole di Pascal. Con la solita ironia Boullier si stupisce, o meglio finge di stupirsi, che un interprete di Newton come Voltaire abbia potuto fare un uso così triviale del ragionamento di Pascal, ignorando la differenza tra verità di fatto e verità autoevidenti, nonché quella tra un'affermazione evidentemente falsa e un'affermazione non provata di un fatto comunque possibile. E non è tutto: Voltaire farebbe anche confusione tra proposizioni contrarie e contraddittorie, invalidando completamente il ragionamento contenuto nella sua *Remarque*. Scrive Boullier:

Qu'oppose à cela notre censeur? *Les deux contraires*, dit-il, *peuvent être faux*. *Un boeuf vole au sud avec des ailes, un boeuf vole au nord sans ailes. Vingt mille anges ont tué hier vingt mille hommes; vingt mille hommes ont tué hier vingt mille anges; ces propositions contraires sont évidemment fausses.*

[...] qui croiroit qu'un homme qui se donne pour philosophe, ait pu confondre les propositions qu'on appelle simplement *contraires*, avec celles qui se nomment *contradictaires*! Deux propositions simplement contraires ne peuvent être vraies toutes deux; mais elles peuvent être fausses l'une & l'autre; comme si l'on dit que quelqu'un vole au nord & qu'il vole au sud: car il peut voler à l'est, &c. ou ne bouger de sa place. Ainsi l'on peut nier l'une de ces deux propositions sans admettre sa contraire; au lieu que deux contradictoires ne sçauroient être à la fois ni toutes deux vraies, ni toutes deux fausses. Comme voler & ne point voler, avoir des ailes, être sans ailes; être par soi, être par autrui. Si bien que la fausseté de l'une emporte nécessairement la vérité de l'autre. Il est manifeste que ce que dit Pascal s'entend de ce dernier ordre de propositions. M. de Voltaire, lorsqu'il lui plut de critiquer cette pensée, ignoroit donc ce que le plus petit écolier de Logique lui auroit appris²⁵⁶.

Si conclude così, ricordando per l'ennesima volta al lettore l'incompetenza di Voltaire, l'ultima opposizione di Boullier al poeta che aveva osato a più riprese contrapporsi a Pascal. Pur se frammentarie e intrise della solita sferzante ironia, le argomentazioni di Boullier attestano l'opposizione tra un tipo di razionalità che procedeva in accordo col cristianesimo e una che pretendeva separarsene, in un dibattito sul recupero o rifiuto delle *Pensées* che, una volta di più, attestava la loro modernità.

4.6 *Una riabilitazione della philosophie moderne? Le osservazioni sui generis di Savérien*

Tra quanti nella seconda metà del Settecento presero esplicitamente posizione contro l'anti-Pascal di Voltaire, Alexandre Julien Savérien occupa una posizione particolare per i motivi che tenteremo di

²⁵⁶ *Ivi*, pp. 23-24.

evidenziare. Un breve sguardo alla sua biografia potrà aiutarci a comprendere meglio in che modo si inserisce nel nostro contesto la figura di questo matematico e ingegnere con la passione per le lettere²⁵⁷.

Nato ad Arles il 16 luglio 1720 (ma secondo altre fonti il 22 luglio 1721) da Julien Savérien e Thérèse Mercurin, il giovane Alexandre viene mandato a studiare presso i gesuiti, dimostrando una precoce predisposizione per la matematica e la geometria. Ancora giovanissimo, nel 1742, viene nominato *professeur-ingénieur* della Marina francese a Tolone, continuando nello stesso tempo ad applicarsi allo studio della matematica e dell'edilizia navale e ottenendo il brevetto di ingegnere di Marina. Nel 1745 pubblica la sua prima opera, intitolata *Nouvelle théorie de la manoeuvre des vaisseaux*, cui seguirono nel 1747 una *Nouvelle théorie de la mâture* e, tre anni dopo, l'*Art de mesurer sur mer le sillage du vaisseau*. Nel 1752 dà alle stampe un'altra opera sul medesimo argomento, il *Traité des instrumens propres à observer sur mer*, ma poi, a causa delle reiterate delusioni in ambito lavorativo, si dimette da ingegnere per consacrarsi alle lettere e alle scienze. Frutto di questa nuova occupazione sono l'*Histoire des progrès de l'esprit humain dans les sciences* (1766-1778) e l'*Histoire des philosophes modernes* (1760-1769) — che sarà da noi presa in esame in questo paragrafo. Muore il 3 (o forse il 28) maggio 1805 a Nanterre, dove si era ritirato in seguito alla Rivoluzione e dove aveva vissuto gli ultimi anni della sua vita oscuramente e in miseria.

Già da queste sommarie indicazioni biografiche si intuisce la peculiarità della figura di Savérien nel contesto delle critiche settecentesche all'anti-Pascal di Voltaire: l'autore dell'*Histoire des philosophes modernes* non è un esperto in filosofia o in dispute teologiche, e nemmeno un difensore della filosofia cristiana, ma un ingegnere navale. Se il titolo dell'opera contenente le sue critiche alle *Remarques* di Voltaire, la già più volte citata *Histoire des philosophes modernes*, sembra apparentemente in linea con lo spirito polemico dell'epoca, ad un'analisi più approfondita si rivela essere privo di qualsiasi spunto battagliero nei confronti di quelle correnti filosofiche — riconducibili all'ateismo o al deismo — che altri autori come ad esempio Gauchat e Richard avevano o avrebbero denunciato come l'aberrazione di un pensiero illuminato dai sani principi della ragione. È possibile rendersene conto scorrendo le prime pagine della *Préface* dell'opera.

L'opera di Savérien vuole essere una celebrazione della ragione e di quei filosofi che, in epoca moderna, hanno insegnato agli uomini come farne buon uso: «La raison est l'apanage de l'homme; mais il n'acquiert la perfection de cette faculté, qui le distingue des bêtes, qu'en apprenant la science

²⁵⁷ Abbiamo tratto le notizie biografiche su Savérien da *Le Musée. Revue arlésienne, historique et littéraire*, publié sous la direction de É. Fassin, par P. Bertet, Arles 1875-1876, pp. 117-119; L.G. MICHAUD, *Biographie universelle ancienne et moderne*, nouvelle édition, chez Madame C. Desplaces/Librairie de F.A. Brockhaus, Paris/Leipzig 1863, vol. 38, pp. 118-119; P. MASSON (dir.), *Les Bouches-du-Rhône. Encyclopédie départementale*, publiée par le Conseil général avec le concours de la Ville de Marseille et de la Chambre de Commerce, Paris, Champion et Marseille 1937, vol. 2, pp. 447-500.

d'en faire usage. C'est ce qu'ont compris ces Génies privilégiés qu'on appelloit Sages autrefois, & qui se sont nommés plus modestement eux-mêmes Philosophes, c'est-à-dire amateurs de la sagesse»²⁵⁸. Già in queste poche righe è possibile evidenziare un'indicazione di non poco conto: Savérien impiega l'espressione *philosophes* non in senso polemico ma etimologico, ad indicare genericamente coloro che amano la saggezza. I *philosophes* sono dunque pensatori che, avendo rivolto l'attenzione verso se stessi e fatto tacere la voce delle passioni, hanno ragionato su una serie di idee semplici che, unite tra loro, hanno generato idee più complesse attraverso le quali le operazioni dell'intelletto umano sono state dissezionate al fine di gettare le basi per una solida conoscenza delle sue operazioni, a sua volta impiegata per mettere in atto nella vita di tutti i giorni una condotta il più possibile razionale. Scrive a tal riguardo Savérien: «L'entendement humain a été analysé, ou même *anatomisé*. On a développé ses opérations; & après les avoir mûrement examinées, on a donné des règles pour être juste & sensé; pour fortifier son jugement & étendre ses connoissances; pour saisir l'esprit de chaque chose, démêler la vérité de la vraisemblance, la certitude des probabilités, l'évidence des fausses lueurs; enfin pour être raisonnable dans tous les événemens de la vie»²⁵⁹. Il fine di questa operazione, intrapresa al fine di «contribuer à la félicité de l'homme [...] & de calmer les tempêtes qui agitent son coeur»²⁶⁰, si iscrive in una concezione classica della filosofia intesa come cura dell'animo²⁶¹. Lo stesso può dirsi per lo studio della natura, complementare a quello dell'uomo, che viene letto e interpretato da Savérien senza alcun tipo di pregiudizio che vi porterebbe a scorgervi — almeno secondo una certa ottica cristiana non estranea, ad esempio, allo stesso Pascal — una vana *curiositas*: tutt'al contrario, proprio quest'ultima passione viene interpretata in chiave positiva da Savérien, il quale si dimostra altresì convinto che lo studio della natura sia un utile strumento per avvicinare l'uomo all'«Être suprême»²⁶².

Dopo aver esposto il piano dell'opera, non strutturato secondo un ordine cronologico bensì tematico raggruppando i pensatori presi in esame in base alle varie discipline — metafisica, matematica, fisica e storia naturale —, Savérien passa ad occuparsi dei *philosophes modernes*. A questo punto appare definitivamente chiaro che a differenza di altri suoi contemporanei l'impiego di tale sintagma in Savérien non ha alcuna connotazione negativa, in quanto, come si periterà di specificare, i filosofi moderni sono semplicemente quelli compresi in quella che lui chiama la «quarta età della filosofia», secondo una scansione, da lui stesso proposta, che prevede una prima età che va dal Diluvio alla fase preclassica della filosofia greca, una seconda che riguarda la filosofia greca di età classica, una terza fase di decadenza e impoverimento del pensiero coincidente sostanzialmente

²⁵⁸ A.J. SAVÉRIEN, *Histoire des philosophes modernes*, 4 voll., Brunet, Paris 1760-1769, vol. 1, *Préface*, p. i.

²⁵⁹ *Ibidem*.

²⁶⁰ *Ibidem*.

²⁶¹ *Ivi*, p. ix.

²⁶² *Ivi*, p. i.

col Medioevo, e infine una quarta che va da Erasmo a Wolf. Non si può fare a meno di notare la netta distanza che separa la critica di Savérien da quella, ben più polemica, di un Gauchat, il quale, pur avendo riconosciuto ed ammesso un impiego ‘nobile’ e appropriato della filosofia, si era velocemente peritato di prendere le distanze dal nefasto uso fattone dai *philosophes modernes*, genericamente inquadrati sotto la categoria di *esprits forts*²⁶³.

Riprendendo la nota immagine, già impiegata anche da Pascal, dei Moderni in piedi sulle spalle dei giganti, Savérien dipinge un ritratto molto positivo dell’operato dei filosofi dell’età moderna, considerati più vicini alla verità rispetto a quelli delle epoche precedenti. Ma c’è di più. Savérien non solo concepisce la propria impresa come un tentativo di colmare una lacuna — non essendo ancora mai stata presentata al pubblico una storia della filosofia come quella da lui proposta: egli intende soprattutto riabilitare la fama dei filosofi moderni, molto spesso considerati come apertamente anticristiani²⁶⁴. L’attitudine a citare solamente degli estratti dalle opere filosofiche si è tradotta, constata Savérien, nella tendenza a scorgere nella filosofia moderna un’avversaria del cristianesimo, col risultato che sembra si possa essere considerati buoni cristiani solo rinunciando all’appellativo di filosofi, e viceversa²⁶⁵. Savérien insomma non è d’accordo con una rappresentazione negativa e pessimistica della filosofia e dei suoi protagonisti: «Quand on connoîtra bien les Philosophes, leur véritable doctrine, leur vues & leur vie, on rendra sans doute plus de justice à leurs intentions & à leurs veilles»²⁶⁶.

Un simile approccio può sorprendere il lettore, anche tenendo conto del fatto che tra i filosofi analizzati da Savérien figurava Spinoza, il cui pensiero come noto stava già da tempo alimentando in Francia un vibrante dibattito culturale, e la cui filosofia stava suscitando, oltre che diverse adesioni — molto spesso espresse in forma clandestina —, anche aspre polemiche e prese di posizione ostili, originate soprattutto dalla sua granitica contestazione del Dio biblico²⁶⁷. È invece con sguardo scevro da ogni pregiudizio ideologico e lontano da qualsiasi disputa teologica che Savérien guarda alle opere di Spinoza, che ammette essere piene oscurità, assurdità e contraddizioni ma per le quali non riesce a trattenere l’ammirazione; Savérien si spinge oltre, cercando al tempo stesso di ‘riabilitare’ l’«odieuse réputation d’athée» dell’autore del *Trattato Teologico-Politico*, ad esempio riportando alcuni episodi

²⁶³ G. GAUCHAT, *Lettres critiques*, cit., vol. 1, *Préface*: «Rien autrefois si respectable que le nom de Philosophe. Il exprimoit l’amateur de la vérité & de la sagesse. Rien aujourd’hui de si équivoque, & presque de si décrié. Aux yeux d’un certain monde, un Philosophe est celui qui sous le faux titre d’esprit fort, juge de tout suivant ses seules lumières, s’élève au dessus de toute autorité en matière de foi, & ne regarde les vérités les plus consacrées que comme des préjugés anciens».

²⁶⁴ A.J. SAVÉRIEN, *Histoire des philosophes modernes*, cit., vol. 1, *Préface*, pp. vii-viii.

²⁶⁵ *Ivi*, p. viii.

²⁶⁶ *Ibidem*.

²⁶⁷ Cfr. AA.VV., *Spinoza au XVIII^e siècle*, présentation par Oliver Bloch, Méridiens Klincksieck, Paris 1990; AA.VV., *Disguised and Overt Spinozism Around 1700*, edited by W. Van Bunge and W. Klever, E.J. Brill, Leiden/New York/Köln 1996.

della sua biografia dai quali sembrava emergere non solo una condotta irreprensibile, ma anche una manifesta «révérence de l'Être suprême»²⁶⁸. Tale atteggiamento di Savérien va tenuto a mente perché sarà il tratto distintivo di un tipo di critica che, anche quando sarà rivolta contro Voltaire e la sua pretesa di opporsi frontalmente a Pascal, si declinerà attraverso stilemi irriducibili a quelli messi in atto dagli apologeti del cristianesimo incontrati finora.

Questo, dunque, il contesto entro il quale si situa la critica di Savérien alle *Remarques* di Voltaire inserita all'interno del terzo volume dell'opera, dedicato alla *Reinassance de la philosophie*. Nella prefazione a questa sezione l'autore ripercorre le fasi che portarono dallo stallo della filosofia medievale — definita fase vegetativa e letargica del pensiero umano²⁶⁹ e ben condensato a suo avviso nelle farraginosità della Scolastica²⁷⁰ — al Rinascimento della filosofia su impulso di Pietro Ramo, il quale iniziò un processo di demolizione del pensiero scolastico portato a compimento da Descartes — «un homme plus grand qu'Aristote»²⁷¹ —, il quale «commença à apprendre aux hommes l'art de penser, & de faire usage de sa raison»²⁷². È proprio nel solco tracciato da Descartes, considerato colui che «donna la clef de l'Univers»²⁷³, che si inserisce secondo Savérien l'opera *filosofica* di Pascal, il quale ha ultimato il processo di perfezionamento della fisica, della geometria e della morale intrapreso dall'autore del *Discours de la méthode* e illuminato la natura dell'uomo e le sue miserie²⁷⁴. Proprio l'appellativo di filosofo riservato a Pascal lascia però un po' interdetti, non tanto perché a priori inadeguato a definire il tenore di alcune riflessioni pascaliane²⁷⁵, quanto perché impiegato a partire da una lettura del suo pensiero troppo semplicistica e contenutisticamente povera. Scrive infatti Savérien: «La Philosophie proprement dite de ce grand homme consistoit en cette maxime: renoncer à tout plaisir & à toute superfluité, & il l'a réduite constamment en pratique»²⁷⁶. Ignorando molto probabilmente la storia del *Memorial*, il cui testo era stato pubblicato per la prima volta nel 1740 nel *Recueil d'Utrecht* e del quale non fa menzione, Savérien afferma che le infermità fisiche di Pascal, aumentate parossisticamente raggiunti i trent'anni, lo avevano convinto che non gli restasse più molto da vivere, persuadendolo a «passer le reste de ses jours dans la retraite & le recueillement pour méditer sur sa dernière fin»²⁷⁷. La prospettiva della morte avrebbe soppresso in Pascal ogni vanità, spingendolo a rinunciare ad ogni tipo di piacere dei sensi e a mettere per iscritto pensieri religiosi e

²⁶⁸ A.J. SAVÉRIEN, *Histoire des philosophes modernes*, cit., vol. 1, pp. 52-56.

²⁶⁹ *Ivi*, vol. 3, p. ii e p. vi.

²⁷⁰ *Ivi*, p. viii.

²⁷¹ *Ivi*, p. x.

²⁷² *Ibidem*.

²⁷³ *Ivi*, p. 62.

²⁷⁴ *Ivi*, p. 101.

²⁷⁵ La tesi di una coerente filosofia pascaliana è stata sostenuta da H. BOUCHILLOUX, *Pascal critique des philosophes, Pascal philosophe*, «Revue philosophique», 116ème année, n°3, juillet-septembre 1991, p. 295-309; ID, *Pascal philosophe*, «L'enseignement philosophique», 42ème année, n°6, juillet-août 1992, p. 3-16.

²⁷⁶ A.J. SAVÉRIEN, *Histoire des philosophes modernes*, cit., vol. 3, p. 108.

²⁷⁷ *Ivi*, p. 105.

morali²⁷⁸. È proprio su quest'ultimi che Savérien concentra la propria attenzione, riassumendo, e anzi molto spesso riportando parola per parola, la descrizione che Pascal aveva fatto della condizione umana. Ampio spazio è riservato da Savérien alla paradossalità dell'uomo, alla sua strutturale fragilità ontologica e gnoseologica all'interno di una natura ostile, mentre il tema del *divertissement* è analizzato facendo riferimento ad una non meglio specificata incapacità dell'uomo di godere del presente. Savérien sembra inoltre molto interessato all'analisi pascaliana delle condizioni della conoscenza, in particolare dell'*esprit de géométrie* e *de finesse*, dei quali si dilunga a spiegare le peculiarità.

E tuttavia non si può fare a meno di notare che da questa presentazione di Savérien è escluso qualsiasi riferimento al nucleo fondamentale del pensiero di Pascal: non una parola sulla teoria delle due nature, mai un rinvio cogente della misera dell'uomo al peccato originale, mai un accenno alla figura di Cristo come riparatore della natura lapsa. Il contenuto delle *Pensées* appare pertanto non solo estremamente sacrificato ma fin troppo influenzato dalla lettura della *Vie de Pascal* di Gilberte Périer e dalla voce *Pascal* del *Dictionnaire* di Bayle, non a caso due delle fonti principali utilizzate da Savérien²⁷⁹. L'analisi dell'anti-Pascal proposta da Savérien risulta, del tutto conseguentemente, povera di spunti interessanti in grado di far luce sul divario tra la visione del mondo pascaliana e quella opposta da Voltaire, anche in virtù dell'esiguo numero di *Remarques* prese in considerazione (nove). Anche la selezione di quest'ultime operata da Savérien non sembra sottesa ad un criterio specifico, quanto piuttosto lasciata al suo gusto personale: emerge così la predilezione di Savérien per quelle riguardanti il tema del *divertissement* a discapito di quelle sulla religione, un tema fondamentale che nondimeno viene tirato in ballo solo rispondendo, tra l'altro in maniera molto scarna, alla questione delle presunte contraddizioni degli evangelisti. Ma procediamo con ordine.

Savérien, come abbiamo detto, non è spinto da nessun intento polemico nei confronti di Voltaire, qui definito «Auteur célèbre» e «homme illustre» che ha «censuré avec peu de ménagement» quella che Savérien chiama la «morale de Pascal»²⁸⁰, ovvero, come risulterà chiaro in seguito, i pensieri sull'uomo contenuti nelle *Pensées*. Questo atteggiamento 'diplomatico' nei confronti di Voltaire si traduce in un'analisi critica delle *Remarques* che manca del mordente necessario a mettere in luce le strategie, neanche troppo velatamente dissimulate, che lo stesso Voltaire aveva messo in atto per minare alla base il progetto apologetico pascaliano. Savérien non si dimostra particolarmente a suo agio con l'ironia delle *Lettres philosophiques*, finendo per scambiarla per facilità del loro autore a contraddirsi:

²⁷⁸ *Ivi*, p. 108.

²⁷⁹ *Ivi*, p. 101.

²⁸⁰ *Ivi*, p. 113.

Il [Voltaire] est même très-persuadé que s'il eût suivi dans le livre qu'il méditoit, le dessein qui paroît dans ses *Pensées*, "il auroit fait un livre plein de paralogismes éloquentes & de faussetés admirablement déduites". Ce jugement est rigoureux, & vraisemblablement il n'a pas été assez réfléchi; car M.D.V. [Monsieur de Voltaire] avoue que PASCAL étoit un grand génie. [...] Mais si PASCAL étoit un *grand génie*, comment auroit-il fait un livre plein de paralogismes? Un pareil livre peut-il être l'ouvrage d'un *grand génie*, disons mieux, celui même d'un génie médiocre? Il n'y a qu'un esprit absolument faux qui puisse le produire. Il est bien étonnant qu'un homme aussi éclairé que M.D.V. n'ait pas pris garde à cette contradiction²⁸¹.

Questo stesso atteggiamento 'naïf' Savérien lo riserva anche all'approccio dell'opera incompiuta di Pascal: pur non ignorando che le *Pensées* erano, come ricordato anche da Gilberte Périer, solo degli appunti ai quali Pascal avrebbe dovuto rimettere mano, egli giustifica i possibili difetti presenti in esse sottolineando non il loro stato di provvisorietà, bensì il fatto che Pascal, come qualsiasi altro pensatore, era, pur nella sua genialità, un uomo come tutti gli altri, soggetto agli stessi errori, e che pertanto i suoi pensieri, proprio perché emanati da una mente geniale, non sempre potevano risultare immediatamente accessibili ai lettori: «Ses idées ne sont pas toujours à la portée de tout le monde, parce qu'elles tiennent de la nature de celui qui les a produites: elles sont fines, subtiles, sublimes mêmes comme leur Auteur; & ces qualités exigent une grande attention de la part de ceux qui en veulent saisir le véritable sens»²⁸².

Dopo questa breve introduzione Savérien passa all'analisi delle nove *Remarques* da lui selezionate. La prima, concernente le due genealogie di Gesù, è anche l'unica, come abbiamo detto, dedicata alla religione. L'occasione poteva essere propizia per mettere in luce i diversi piani dai quali muovevano Pascal e Voltaire, sottolineando la prospettiva ermeneutica scritturale paolino-agostiniana del primo — connessa con i vari livelli interpretativi delle Scritture, a loro volta legati alla dinamica accecamento/illuminazione voluta da Dio —, e la prospettiva razionale di Voltaire, figlia di un approccio storico-critico ai testi biblici che, sulla scia di Spinoza, era come noto penetrato in Francia soprattutto con Richard Simon e Dom Calmet, e al quale Voltaire era aduso fin dai tempi delle *Lettres philosophiques*. Ma Savérien non sfrutta l'occasione, limitandosi ad affermare (ripetendo sostanzialmente Pascal) che il disaccordo tra i due evangelisti era garante della verità di ciò che le due genealogie intendevano testimoniare²⁸³. La seconda *Remarque* inaugura la serie di quelle legate al tema del *divertissement*. Anche in questo caso però la lettura di Savérien risulta superficiale, dal momento che disinnescava completamente la tragicità sottesa alla caotica incostanza della condotta umana, frutto del disordine della seconda natura schiava della concupiscenza. Savérien,

²⁸¹ *Ivi*, pp. 113-114.

²⁸² *Ivi*, p. 114.

²⁸³ *Ibidem*.

ancora una volta, non fa menzione dello stato lapso, e nemmeno restituisce il tono amaro delle riflessioni sull'uomo di Pascal — evidente nonostante le 'censure' di Port-Royal —, abbandonandosi anzi a considerazioni che tendevano ad inserire l'analisi pascaliana del comportamento umano all'interno di una riflessione che, per quanto venisse considerata da Savérien originale, nondimeno sembrava richiamarsi alla saggezza greca di età ellenistica²⁸⁴. La prospettiva stessa del *divertissement* viene banalizzata da Savérien, il quale, nella critica alla terza *Remarque*, lo considera semplicemente un'azione umiliante e indegna dell'uomo senza minimamente metterne in risalto la tragicità. Il concetto è ribadito, con la stessa inconcludenza, nella *Remarque* successiva. Voltaire aveva sottolineato i benefici di quella che lui aveva chiamato, storpiando il senso che il significato del termine *divertissement* aveva nel vocabolario pascaliano, la *dissipation* messa in atto dall'uomo che tenta di reagire ad un lutto. Al travisamento — molto probabilmente volontario — messo in atto da Voltaire, Savérien fa seguire il proprio, spingendosi fino a scambiare il concetto pascaliano e voltairiano con una tendenza quasi schizofrenica a gioire nel lutto: «Il est évident que cet oubli de son affliction, pendant le temps qu'on se dissipe, marque beaucoup de légèreté, peut-être aussi un peu de folie. Car être heureux ou rire dans une grande affliction, c'est-à-dire, éprouver deux sentimens opposés, c'est n'être point affecté, ou n'avoir point de sentiment»²⁸⁵. D'altra parte che Savérien avesse frainteso il significato profondo del concetto di *divertissement* è dimostrato dalle due *Remarques* successive, rispettivamente le numero sei e sette: non solo infatti lui stesso impiega i vocaboli *divertissement* e *dissipation* come sinonimi, dimostrando in questo modo di non aver colto il significato profondo del primo termine, ma non sottolinea mai la radice teologica che ne è alla base, sorvolando colpevolmente sulle strutturali debolezze e limitazioni della natura lapsa²⁸⁶. L'accusa di Savérien a Voltaire di non aver compreso la *pensée* di Pascal appare dunque quantomeno incauta:

Il me semble que dans cette critique on n'a pas saisi la pensée de PASCAL, qui est de la plus grande justesse. On ne peut nier que si notre condition étoit véritablement heureuse, il ne faudroit pas la perdre de vue. Par le mot *condition*, on entend notre état, c'est-à-dire, si nous étions naturellement ou essentiellement heureux par notre propre constitution; & cela étant, la félicité de l'homme devoit consister dans la contemplation de cet état, dans sa propre jouissance, sans aucune distraction. Toutes les fois qu'on se livre à quelques amusemens, à la dissipation, qu'on sort de soi-même, on perd sa condition de vue; & cela arrive presque toujours²⁸⁷.

Anche la selezione di *Remarques* proposta da Savérien, apparentemente casuale e comunque non immediatamente riconducibile ad un criterio specifico, non sembra favorire riflessioni in grado di

²⁸⁴ *Ibidem*.

²⁸⁵ *Ivi*, p. 115.

²⁸⁶ *Ibidem*.

²⁸⁷ *Ibidem*.

evidenziare le peculiarità del pensiero di Pascal e di Voltaire. L'analisi della *Remarque* sette lo dimostra. La *pensée* pascaliana criticata da Voltaire era quella che recitava: «La mort est plus aisée à supporter sans y penser, que la pensée de la mort sans péril». Savérien, che pure aveva individuato nella consapevolezza della morte provocata dalla recrudescenza della malattia la causa principale che avrebbe portato Pascal a comporre i materiali confluiti nelle *Pensées*, non contestualizza la riflessione di Pascal, né sottolinea in alcun modo la tragicità della prospettiva pascaliana, e più in generale giansenista, di fronte alla morte. Pensiero costante che raramente non occupava la mente di Pascal, la presenza della morte, come abbiamo già detto, irrorava in maniera sotterranea tutte le *Pensées*: ora, non è improbabile che il frammento in questione desse voce ad un'intima angoscia di Pascal, il quale doveva tanto più temere la morte quanto questa gli si presentava in assenza di pericolo, sotto forma di un'ossessione a nostro avviso ben documentata nelle *Pensées*. Ancora una volta, la riflessione di Savérien annacqua la *vis* interna della *pensée* pascaliana concentrandosi troppo sulla risposta di Voltaire, a sua volta più attenta alla forma che al contenuto: «M.D.V. s'est encore trop pressé dans sa critique. PASCAL compare ici le mal physique, qui est la douleur de la mort, au mal moral, qui est la pensée de la mort. La douleur physique peut être fort considérable; mais elle l'est moins encore, suivant PASCAL, que le mal moral de la mort, c'est-à-dire, la seule pensée de la mort sans aucune douleur physique»²⁸⁸.

Ci sembra che Savérien commetta lo stesso errore con le ultime due *Remarques*, limitandosi a commentare il frammento pascaliano riportato da Voltaire senza ricondurlo al contesto, già di per sé edulcorato, delle *Pensées*. E così la spiegazione che egli dà del frammento di Pascal che recita: «Tout notre raisonnement se réduit à céder au sentiment» tace le implicazioni tra il sentimento e la fantasia intesa come immaginazione produttrice di illusioni²⁸⁹, pregiudicando in questo modo anche la risposta alla critica di Voltaire. Lo stesso avviene con l'ultima *Remarque*, che criticava la *pensée* relativa ai due massimi gradi di scienza, quella dell'ignoranza naturale in cui si trovano tutti gli uomini alla nascita e quella di coloro che arrivano a capire, dopo aver percorso lo scibile umano, di non sapere nulla e di trovarsi al punto di partenza²⁹⁰. Il frammento pascaliano proseguiva in realtà ben oltre questa sezione — l'unica citata da Voltaire e alla quale Savérien rimane ancorato — indagando il risvolto sociale di quella distinzione epistemologica e arrivando a preferire l'ignoranza naturale al sapere 'intermedio' di coloro che, pretendendo di conoscere ciò che in realtà ignorano, «troublent le monde et jugent mal de tout». Savérien, come detto, trascura questa seconda parte della *pensée*, interpretando

²⁸⁸ *Ibidem*.

²⁸⁹ Cfr. B. PASCAL, *Pensées*, Desprez 1678, pp. 319-320 (S455; B274).

²⁹⁰ *Ivi*, p. 267 (S117; B327).

la prima parte di essa come una ripresa della nota professione di ignoranza di Socrate e mancando in questo modo, una volta di più, il reale senso del ragionamento di Pascal²⁹¹.

La critica all'anti-Pascal di Savérien, il quale non sembra riuscire a restituire in nessun frangente la profondità delle *Pensées*, non scalfisce le *Remarques* di Voltaire, alle quali rimane troppo vincolata per riuscire ad offrirne un'adeguata smentita. Tanto le *Pensées* quanto le *Lettres philosophiques* perdono il loro peculiare valore di opere miliari e di frattura, come sembra emergere da questo passo dell'*Histoire des philosophes modernes*: «Il seroit possible de justifier presque toutes les autres *Pensées* critiqueés dans les *Lettres Philosophiques*; mais c'en est assez pour effacer peut-être la mauvaise impression que cette critique avoit pu faire sur leur justesse. Si l'Auteur illustre auquel on l'attribue, eût pris la peine de lire PASCAL avec attention, il auroit autrement apprécié son ouvrage»²⁹². L'analisi di Voltaire, lungi dall'essere valutata alla luce delle serrate critiche all'impianto apologetico pascaliano, è considerata in grado tutt'al più di generare qualche «cattiva impressione» sulla fondamentale «giustezza» delle *Pensées*. Voltaire avrebbe commesso l'errore di non leggere con attenzione l'«ouvrage» di Pascal: «Sa censure ainsi que ses *Lettres* en général sentent la précipitation»²⁹³, con le incomprensioni di Voltaire che vengono considerate il frutto di un approccio superficiale. Se da questo punto di vista il metodo di Savérien si rivela debole e mal calibrato, d'altra parte esso conserva qualche interesse per lo storico in quanto rivela un'originale virata nella comprensione del dibattito sull'Anti-Pascal, non più inquadrato soltanto nell'ambito apologetico ma anche filosofico.

4.7 *Il dialogo impossibile: il Voltaire parmi les ombres di Charles-Louis Richard*

In virtù della sua longevità ed erudizione, la figura di Charles-Louis Richard (1711-1794) emerge, nella seconda metà del Settecento, come una delle più zelanti e agguerrite nella difesa della religione cristiana e nella lotta contro i suoi oppositori. Definito un «Défenseur intrépide de la Religion»²⁹⁴, e praticando in senso etimologico la missione dell'ordine dei Domenicani (*domini canes*) cui apparteneva, egli consacrò buona parte della sua vita alla repressione ostinata e laboriosa degli scritti da lui reputati contrari al cristianesimo e contenenti il «poison» dei nuovi filosofi²⁹⁵. Particolarmente accesa fu la sua polemica contro quelli che lui stesso chiamava «les héros les plus fameux & les plus

²⁹¹ A.J. SAVÉRIEN, *Histoire des philosophes modernes*, cit., vol. 3, p. 116.

²⁹² *Ibidem*.

²⁹³ *Ibidem*.

²⁹⁴ B.C.B MOULAERT, *Un Confesseur de la foi au XVIII^e siècle. Vie et oeuvres du R.P. Charles Louis Richard de l'ordre des frères prêcheurs*, Peeters, Louvain 1867.

²⁹⁵ AA.VV., *Dictionnaire des anti-Lumières et des antiphilosophes*, cit., voce *Richard*, pp. 1336-1340.

distingués du philosophisme moderne»²⁹⁶, definiti anche — con un linguaggio che forse risentiva dei suoi iniziali interessi per il mondo dello spiritismo²⁹⁷ — «des êtres infernaux acharnés contre leurs victimes»²⁹⁸. Sotto la penna di Richard il ritratto del *philosophe* è delineato con tratti specularmente opposti ai valori religiosi e morali propugnati dall'apologetica. I *philosophes modernes*, affermava, «ne prêchent que le plaisir, le bien-être, l'intérêt personnel»²⁹⁹, e il nucleo principale della loro filosofia consisterebbe in un insieme di dottrine sviluppate col fine di distruggere le fondamenta della religione cristiana. Nell'opera intitolata *Exposition de la doctrine des philosophes modernes* (1785), una sorta di compendio delle opinioni filosofiche maggiormente diffuse a partire soprattutto dalla seconda metà del XVIII secolo, Richard aveva tracciato un bilancio de «la superbe & artificieuse Philosophie du siècle, qui a juré dans son délire, de sapper le Christianisme jusques dans ses fondemens»³⁰⁰, vale a dire quella filosofia moderna tra i cui maggiori esponenti egli annoverava Voltaire, Diderot, Helvétius e d'Holbach. Le caratteristiche principali di questa filosofia, al netto di alcune oscillazioni che ponevano in disaccordo tra loro gli stessi *philosophes*, erano la credenza nella capacità della materia organizzata di configurare l'attuale ordine dell'universo, la negazione dell'esistenza di Dio e il conseguente rigetto della teologia a favore di una divinizzazione in chiave spinozista della natura, la negazione del dualismo ontologico cartesiano a favore di una riduzione monistica dell'essere umano alla sola sfera materiale, e la professione di ateismo — con conseguente negazione di ogni codice morale di riferimento — o, nella migliore delle ipotesi, di deismo³⁰¹.

L'opera sulla quale ora concentreremo la nostra attenzione, il *Voltaire parmi les ombres* (1775), si contraddistingue per la modalità con la quale viene presentata la contrapposizione tra il pensiero filosofico settecentesco, incarnato da Voltaire, e quello cristiano. Richard radicalizza l'approccio di Gauchat, nel senso che mette in atto un rovesciamento valoriale delle categorie di pensiero dei *philosophes* che passa per l'imitazione e la riproduzione in chiave antifrastica del loro linguaggio e della forma letteraria dei loro scritti³⁰². Il *Voltaire parmi les ombres*, la cui immaginaria ambientazione nell'oltretomba richiama alla mente quella di alcuni celebri dialoghi di Luciano di Samosata, ci presenta un Voltaire disceso fra le anime dei defunti al fine di «répandre, dans ce séjour, les lumières de la nouvelle Philosophie» e «d'instruire les Ombres & de les guérir de leur

²⁹⁶ C.-L. RICHARD, *Analyse des conciles généraux et particuliers*, 5 voll., chez Benoit Morin & Laporte, Paris 1772-1777, vol. 5, p. ix.

²⁹⁷ ID, *Dissertation sur la possession des corps et l'infestation des maisons par les démons*, [s.e.], Amiens 1746.

²⁹⁸ ID, *Analyse des conciles généraux et particuliers*, cit., vol. 5, p. ix (corsivo dell'autore).

²⁹⁹ ID, *La défense de la religion, de la morale, de la vertu, de la politique et de la société*, cit., p. 107.

³⁰⁰ ID, *Exposition de la doctrine des philosophes modernes*, chez tous les Libraires de Lille, Malines 1785, *Avertissement*, pp. v-vi.

³⁰¹ Cfr. soprattutto *ivi*, pp. 1-47.

³⁰² Cfr. F. BASSIRE, "Cédez aux lumières des ombres": Charles-Louis Richard persécuteur de Voltaire, «Cahiers Voltaire», n. 6 (2007), pp. 79-88, in particolare p. 80: «le père Richard s'approprie les modalités mêmes de l'écriture polémique voltaïrienne et les met au service de sa réfutation, jouant avec virtuosité des métaphores mêmes par lesquelles les philosophes se définissent».

préjugés»³⁰³. Per punire la vanagloria «& l'exces de son zèle philosophique» si è deciso di inviare Voltaire a colloquio con le ombre di alcuni illustri trapassati, al fine di smascherare i suoi errori e denunciare il «poison» contenuto nelle sue opere³⁰⁴. Se da una parte, infatti, è vero che i meriti letterari di Voltaire devono essere riconosciuti senza invidia, è altrettanto fuor di dubbio che i suoi scritti traboccano di errori e indecenze rivolte soprattutto contro la religione cristiana. A riguardo scrive infatti Richard:

En effet ses ouvrages ont rempli, ont étonné l'Europe & le monde entier: il y est admiré par bien de gens, comme le plus bel esprit, peut-être, de son tems: ce suffrage est fondé à certains égards. Cetta haute réputation, accréditant ses systèmes, il étoit essentiel de les décomposer: & sans rien ôter à leur mérite littéraire, d'en extraire l'erreur & l'impiété. Voilà ce qu'ont fait les Ombres. Elles disent par-là aux hommes: admirez, si vous le voulez absolument, les talens de Voltaire; mais sous le grand Poëte, sous le Litérateur, l'Historien & le Philosophe, voyez-y l'ennemi déclaré de la Religion³⁰⁵.

Queste ultime righe, che nella finzione letteraria dell'opera sono espressione del pensiero delle ombre dei defunti, sembrerebbero apparentemente riabilitare i meriti non solo poetici ma anche letterari, storici e persino filosofici di Voltaire, in controtendenza con quanto era avvenuto con le prime critiche alle *Lettres philosophiques* e all'anti-Pascal, nelle quali Voltaire veniva additato come talentuoso poeta indebitamente uscito fuori dalla sua sfera di competenza per sproloquiare di materie al di fuori della sua portata. In realtà le cose non stanno esattamente così. A quarant'anni di distanza quelle accuse sono rispolverate anche da Richard, che infatti, in una nota in calce al testo, si affretta a specificare: «En s'énonçant ainsi, les Ombres se prêtent à la façon de parler des enthousiastes de M. de Voltaire; car elles n'ignorent nullement que les vivans, qui ont encore quelques étincelles du bon goût, ne le regardent que comme un Poëte, quel-fois, grand à la vérité, mais très-souvent couvert de taches: comme léger Litérateur, téméraire Historien & Philosophe outré»³⁰⁶. Il giudizio dei vivi su Voltaire non sembra dunque essere cambiato: egli rimane un buon poeta che, quando ha voluto immischiarsi in questioni filosofiche, ha eretto solamente «systèmes d'erreur»³⁰⁷. Se la difesa della religione risulta essere il principale obiettivo di Richard, una grande importanza viene da lui data anche all'esigenza di separare la buona filosofia da quella cattiva, secondo una tendenza ormai consolidata dell'apologetica settecentesca. Su questo punto Richard è esplicito e molto chiaro: «S'élever contre la Philosophie & les Lettres, seroit une ignorance gothique. Mais discerner la fausse

³⁰³ C.-L. RICHARD, *Voltaire parmi les ombres*, chez Herissant, Versoy 1775, *Préface*, p. v (corsivo dell'autore).

³⁰⁴ *Ivi*, p. vi.

³⁰⁵ *Ivi*, pp. vi-vii.

³⁰⁶ *Ivi*, p. vii ma anche p. 37: «Vos Ouvrages, reprit Marc-Aurèle, annoncent le Poëte, le Litérateur, l'Historien: mais vous n'êtes pas Philosophe».

³⁰⁷ *Ivi*, p. ix.

de la véritable: peindre au naturel ceux qui osent usurper ce titre respectable, lors même qu'ils veulent renverser tous les principes de la Religion, des Moeurs & de la Société: dans le tems qu'ils donnent pour sagesse les leçons les plus ténébreuses, ce n'est là, manquer ni au Siences, ni à la Philosophie; c'est en établir les justes droits. Voila le seul but de tout ce qu'on oppose à la déplorable Philosophie de nos jours»³⁰⁸. Né la filosofia né le lettere in generale devono essere rigettate interamente: ciò, afferma Richard con una bella espressione, sarebbe la manifestazione di una «ignoranza gotica». Si tratta piuttosto e a ben vedere di separare quella che Richard definisce «la déplorable Philosophie de nos jours», fonte solo di tenebre e ignoranza, da quella vera, vale a dire da quella che permette e incentiva il rispetto della religione e della morale, in un secolo in cui sia l'una che l'altra sono messe sotto attacco. Come tenteremo di mostrare nel corso di questo paragrafo, anche per Richard la dicotomia *lumières/ténèbres* va letta in chiave antifilosofica, con il primo termine che deve essere riferito all'accordo tra filosofia e religione — cioè tra razionalità e fede —, e il secondo al disancoramento della ragione umana dai principi della religione cristiana. Come è stato infatti giustamente notato, con Richard alcuni aspetti del razionalismo cartesiano sono recuperati e fusi con il fideismo giansenista in una proficua cooperazione tra i lumi della ragione e quelli della fede nei processi della conoscenza umana³⁰⁹.

Passiamo ora all'analisi del *Voltaire parmi les ombres*. L'opera è composta da quindici capitoli, ognuno dei quali riporta un *entretien* con un personaggio famoso antico o moderno, da Giuliano l'Apostata a Boileau, da Aristofane ad Arnaud passando per Machiavelli e Desfontaines fino ad arrivare a Spinoza. Il sesto *entretien* mette in scena l'incontro tra Voltaire e Pascal, realizzando, anche se solo nella finzione letteraria, il desiderio di molti storici della filosofia di assistere ad una avvincente resa dei conti. Occorre dire fin da subito che l'analisi dell'anti-Pascal proposta da Richard è molto breve e diluita all'interno di una più vasta confutazione di alcuni capisaldi del pensiero di Voltaire. Richard dimostra di muoversi con dimestichezza all'interno del *corpus* di opere voltairiane, da cui riesce con sorprendente maestria a estrapolare i passi che gli permettono di mostrare con quanta facilità Voltaire cada in contraddizione con se stesso pur di smentire Pascal.

L'*entretien* inizia con Voltaire che viene introdotto a colloquio con Pascal, impegnato in quel momento in una conversazione con Huet, Abbadie «& d'autres Savans qui avoient consacré leurs veilles à la Religion»³¹⁰. Questi personaggi secondari svolgeranno la funzione di testimoni e giudici della discussione. Il primo a prendere la parola è Pascal, il quale rimprovera subito Voltaire di aver denunciato l'inutilità delle opere apologetiche, capaci tutt'al più di scandalizzare i lettori piuttosto

³⁰⁸ *Ivi*, p. xi.

³⁰⁹ Cfr. N. VANWELKENHUYZEN, *La lutte antiphilosophique à Liège au XVIII^e siècle: Charles-Louis Richard ou la propagande involontaire*, «Revue d'histoire des religions», t. 212, n. 1 (1995), pp. 51-83, in particolare p. 61.

³¹⁰ C.-L. RICHARD, *Voltaire parmi les ombres*, cit., p. 88.

che di edificarli. Voltaire cerca di difendersi ribattendo che quel tipo di opere, composte il più delle volte da «Théologiens curieux & inquiets», creano più problemi di quanti non ne risolvano, accrescendo i dubbi e moltiplicando le difficoltà³¹¹. La risposta di Pascal non si fa attendere: «Peut-on nier, repartit Pascal, que depuis ce siècle sur-tout, une fausse philosophie n'ait enfanté une multitude de Libelles hardis, séditieux, tous pour renverser les vérités capitales de la Religion? Or, repousser ces traits contagieux, défendre la vérité outragée, est-ce là prétendre en savoir plus que J. C.?»³¹². Il personaggio di Pascal si fa qui portavoce dello stesso Richard, in un complesso gioco di *alter ego* che ricorda quello dei dialoghi di Platone. La fluidità dei punti di vista si riverbera anche su quello dell'esposizione, che a differenza che in altre critiche all'Anti-Pascal non segue un piano definito e ordinato ma quello sinuoso ed estemporaneo della conversazione. Il Pascal di Richard rimprovera Voltaire di aver disconosciuto completamente l'uomo e di averlo ritratto secondo i suoi propri lumi, vale a dire in un modo completamente diverso da come la metafisica avrebbe imposto. Il discorso scivola insensibilmente sulla questione della materia pensante, a riprova del fatto che Richard, come già Gauchat prima di lui, non fosse interessato ad ogni singola *Remarque* dell'anti-Pascal — che pure viene individuato e assunto come punto di partenza per un confronto via via più ampio —, ma ad evidenziare e confutare le fallacie del pensiero voltairiano. Richard, sempre per bocca di Pascal, sembra opporre all'ipotesi della materia pensante mutuata da Locke una metafisica di chiara matrice cartesiano-malebranchista, con l'impossibilità dell'identità di materia e pensiero che viene da lui rivendicata sulla base della separazione dei loro rispettivi e inconciliabili attributi. Il tentativo di semplificazione 'occamistica' messo in atto da Voltaire³¹³ è rispedito al mittente da Richard, il quale ribadisce per bocca di Pascal la validità e la consistenza della dimostrazione razionale dell'anima che, come era stato già per Boullier, prescinde da quella dell'esistenza di Dio: «Il n'est point ici question des profondeurs de l'âme; mais de son existence & de sa nature. Sans comprendre Dieu, on conçoit aisément son existence»³¹⁴.

Attraverso una sapiente concatenazione di citazioni, Richard mostra come i dubbi di Voltaire in merito alla natura dell'anima sarebbero potuti sfociare in un appiattimento dell'uomo al livello delle bestie³¹⁵, il che, continua, è quanto di meno filosofico si possa affermare. Dopo alcune riflessioni sulla libertà dell'uomo, sulle quali non ci soffermeremo perché, seppur interessanti, non rientrano nei temi affrontati nell'anti-Pascal, il discorso torna a convergere su un argomento capitale delle *Pensées* e criticato da Voltaire nelle *Remarques*: quello del peccato originale e delle sue conseguenze, ovvero,

³¹¹ *Ivi*, p. 89.

³¹² *Ibidem*.

³¹³ Restituito con queste parole da Richard: «Ne suffit-il pas de savoir que nous sommes corps, & que nous pensons?» (*ivi*, p. 92).

³¹⁴ *Ibidem*.

³¹⁵ *Ivi*, pp. 91-92.

per usare le parole di Richard, la questione «de l'état actuel de l'homme»³¹⁶. La confutazione di Richard si articola in due fasi. Nella prima egli tenta di mostrare, mediante la solita trama di citazioni, come Voltaire si trovi d'accordo con Pascal quando non direttamente impegnato in una confutazione delle *Pensées*, evidenziando in questo modo, con circa due secoli di anticipo rispetto alla critica moderna, le sotterranee e interessanti affinità di pensiero tra questi due autori, il cui linguaggio, pur se antitetico, dava voce ad una angoscia esistenziale affine. Più nello specifico secondo Richard Voltaire converrebbe con Pascal sul fatto che l'uomo, da un punto di vista prettamente razionale, è un enigma per se stesso e per chi tenti di decifrarlo³¹⁷. Ma egli non si ferma qui. Voltaire, nella ricostruzione di Richard, contrapporrebbe ai principi ermeneutici della rivelazione quella stessa ragione di cui egli stesso lamentava le carenze e le strutturali debolezze quando si trattava di dare spiegazioni convincenti del mistero dell'uomo. Cosa rimane dunque a Voltaire? Ben poco. Non trovando plausibile la spiegazione offerta dal racconto biblico — a Richard, attento lettore del *Dictionnaire philosophique*, non sfuggono le strategie di dissimulazione del linguaggio voltairiano³¹⁸ — egli deve accontentarsi di ciò che gli offre la ragione, della quale viene vantato il vigore ermeneutico se si tratta di confutare Pascal, ma di cui altrimenti egli stesso riconosce le strutturali debolezze. Ma se il peccato originale, prosegue un indomito Voltaire, è un mistero incomprensibile, come può essere provato dalla ragione? Il punto, risponde il Pascal di Richard, è che la ragione può mostrare, partendo dall'analisi delle miserie umane, che l'uomo non poteva esser stato creato da Dio come lo vediamo:

La raison, reprit Pascal, n'entreprend point de prouver le fond de ce Mystère: mais elle prouve par les misères de l'homme, par ses ténèbres, par son dérèglement, qu'il ne peut être sorti des mains de Dieu, tel qu'il est à présent: par là, elle donne clairement *le mot* & *le sens* de l'énigme dont vous parlez. Pourquoi, reprit Voltaire, supposer que l'homme n'a pu être créé tel qu'il est? Il a, j'en conviens, des misères, des penchants: mais tout cela tient à sa nature. Devoit-il être heureux & impeccable en naissant? Non, sans doute, repartit Pascal. Mais sans être parfaitement heureux, ni impeccable, il pouvoit avoir moins de souffrances & moins de passions³¹⁹.

La posizione di Voltaire, il quale considerava le limitazioni dell'uomo (tanto biologiche quanto gnoseologiche) una caratteristica ineliminabile della sua condizione ontologica, è ben restituita da Richard, che fa proseguire in questo modo la tirata di Voltaire all'indirizzo di Pascal: «Que voyez-vous d'injuste, repartit Voltaire, dans les misères actuelles de l'homme? Elles sont analogues à sa nature. Peut-il avoir un corps sans être soumis à son alteration, à sa dissolution? Peut-il habiter le

³¹⁶ *Ivi*, p. 101.

³¹⁷ *Ivi*, p. 102.

³¹⁸ *Ivi*, p. 103.

³¹⁹ *Ivi*, p. 104.

Globe, sans en éprouver les révolutions? *Croire que le monde est un lieu de délices, où on en doit avoir que du plaisir, est le rêverie d'un Sybarite*³²⁰. Attraverso la risposta di Pascal, in cui viene evocata la figura, forse ereditata da Malebranche, del cristiano-filosofo, emerge chiaramente il linguaggio di Richard, il quale, in conclusione del passo che stiamo per citare, non si lascia scappare l'occasione per lanciare una possibile stoccata in direzione di Voltaire: «Le Chrétien sage qui gémit sur l'état souffrant de la plupart des hommes, est un Philosophe éclairé & compatissant. Sans doute, il est certaines misères inséparables de la vie présent: mais enfin, l'homme, s'il n'eût été coupable, n'auroit pu être accablé de misères aussi générales & aussi atterrantes. Il ne faut, pour s'en convaincre, que jeter un regard sur le monde entier, & sur la suite des siècles: le tableau est hideux; mais on en est moins frappé quand on a toujours joui des richesses de la gloire & des plaisirs»³²¹. La risposta di Richard spinge il personaggio di Voltaire a rivendicare i meriti di un «siècle si éclairé» come il loro, ma Richard ribalta quest'affermazione additando le contraddizioni che si celano in seno ad una visione troppo ingenuamente ottimistica del progresso scientifico e culturale, che troppo spesso esalta l'inessenziale sacrificando l'essenziale: «Que vos vues, dit Pascal, sont obscures & retrécies! Vous n'estimez que les sciences, vous mesurez sur leurs progrès les lumières du genre humain: & ici, il n'est pas question de cet objet. C'est dans les siècles les plus éclairés, où ont régné les ténèbres les plus profondes: témoins les beaux siècles de la Grece & de Rome; témoin votre siècle philosophique. Vous savez tout, vous perfectionnez tout, & vous ignorez précisément ce qui est essentiel»³²². La ragione tanto cara ai filosofi ha condotto l'uomo a qualche luore di verità e a molte incertezze e contraddizioni: nonostante i presunti progressi del genere umano, che i filosofi moderni vedrebbero inverarsi nel XVIII secolo, l'uomo, afferma Richard, brancola ancora e incessantemente nelle tenebre: «Et qu'ont trouvé par leur raison, vos Philosophes anciens e nouveaux, reprit Pascal? Des contradictions à travers quelques lueurs, & encore fort incertaines. Pas un qui ait donné sur cet objet un système fixe & lumineux: & nous ignorerions encore notre état, s'il n'y avoit eu que des Philosophes. Ce sont donc ces ténèbres si profondes, si universelles, si durables qui forment *la plaie* du genre-humain: une *plaie* plus humiliante encore, c'est le dérèglement du coeur»³²³.

L'uomo dunque, anche per Richard, non è come dovrebbe essere. Inutile dipingerlo trascurandone volontariamente la propensione all'orgoglio e al vizio, perché ciò significherebbe considerarlo sotto «le faux regard philosophique»³²⁴, del quale Richard aveva già denunciato la parzialità: rappresentarlo secondo verità, continua quest'ultimo, significa piuttosto evidenziarne la «pente vive & déplorable

³²⁰ *Ivi*, pp. 104-105.

³²¹ *Ivi*, p. 105.

³²² *Ivi*, p. 106.

³²³ *Ivi*, pp. 105-106 (il corsivo è nel testo).

³²⁴ *Ivi*, p. 107.

au désordre»³²⁵. Quella di Richard è un'antropologia fortemente pessimista che fa dell'uomo un essere complesso, nel quale sono visibili le vestigia della creazione divina e i segni della concupiscenza. I riferimenti a Pascal nel tratteggiamento di questa fisionomia ontologica segnata dal peccato originale e vicina al giansenismo sono evidenti anche in altre opere del domenicano, non solo per la ripresa di alcuni stilemi che sembrano ispirati alle ben note descrizioni dell'uomo presenti nelle *Pensées*³²⁶, ma anche in virtù di un esplicito richiamo a Pascal per quanto concerne la dottrina del peccato di Adamo³²⁷. Anche se con un accento meno marcato rispetto ad esempio a Gauchat, anche Richard mostra come è la ragione stessa ad attestare la razionalità della dottrina del peccato originale e l'irrazionalità della posizione di Voltaire. Certo, anche per Richard la razionalità umana non è in grado, come d'altronde non lo era per Pascal, di *decifrare* il mistero stesso del peccato originale; ma la ragione è in grado di mostrare, in accordo con la rivelazione, la *verità del mistero* del peccato originale, il fatto cioè che esso può rendere ragione delle miserie dell'uomo apparentemente incompatibili con la bontà di un Dio creatore la cui esistenza è — a differenza che in Pascal — confermata tanto dalla ragione quanto dalla rivelazione³²⁸: «D'une part la Loi & l'Évangile disent: L'homme a péché. De l'autre, la raison ajoute: Si l'homme n'eût pas péché, il ne seroit pas, & ne pourroit pas être tel qu'il est. Sans pouvoir vous apprendre la fait précis, je vous invite à le voir dans la Religion. Est-il rien de plus solide & de plus conséquent que ce langage de la raison?»³²⁹. Abbandonata l'ingenua pretesa di conoscere tutto, di poter svelare il mistero intorno alla vita dell'uomo — di fronte al quale la ragione, come lo stesso Voltaire era costretto ad ammettere, si rivelava insufficiente —, rimane l'accettazione di una ineliminabile componente di mistero che avvolge l'esistenza e la sorte umane³³⁰.

Voltaire viene messo alle strette dall'intervento dell'ombra di Huet, che gli chiede quale interesse abbiano i filosofi, nonostante prove così schiaccianti ed evidenti, a negare «la dégradation du genre humain»³³¹. Pascal si intromette e risponde tirando in ballo un'argomentazione che, in buona parte, deve essere considerata come farina del sacco di Richard:

Le germe de la Religion Chrétienne, c'est la chute en Adam, la rédemption en Jésus-Christ. Pour renverser celle-ci, il faut nier celle-là. D'ailleurs, la morale a rapport à ces deux objets. C'est de la dégradation dont les

³²⁵ *Ivi*, p. 108.

³²⁶ Cfr. ID, *L'Anti-Bon sens*, cit., p. 160, in cui Richard definiva l'uomo un «vil atome en présence de l'infini».

³²⁷ ID, *La défense de la religion, de la morale, de la vertu, de la politique et de la société*, cit., p. 14: «Je ne comprends donc pas le péché originel; mais je pense, avec l'immortel Pascal, que sans ce dénouement, je me comprends encore moins moi-même avec tout cet ensemble mystérieux de grandeur & de bassesse, de lumières & de ténèbres, de défauts & de perfections, de vices & de vertus que je ne puis ne point appercevoir en moi».

³²⁸ N. VANWELKENHUYZEN, *La lutte antiphilosophique à Liège au XVIII^e siècle*, cit., p. 61.

³²⁹ C.-L. RICHARD, *Voltaire parmi les ombres*, cit., p. 110.

³³⁰ *Ivi*, p. 111.

³³¹ *Ivi*, p. 112.

Chrétiens tirent la preuve de l'injustice de tant de penchans vifs & intimes, qui ne nous paroissent naturels que parce qu'une révolte déplorable nous y porte. C'est de l'innocence prétendue de la nature, dont les Philosophes voudroient tirer l'apologie des passions. Je conçois très-bien, reprit Huet, l'adresse & le danger du système. En niant un objet qui paroît purement spéculatif, le *péché originel*, on forme un plan nouveau de morale. Voilà précisément le scandale, repliqua Pascal; & vous allez en juger³³².

L'autore del *Voltaire parmi les ombres* coniuga la prospettiva salvifico-elettiva insita nella dialettica Adamo-Cristo in chiave moraleggiante, nel senso che la corruzione dell'uomo in Adamo è vista come assunto preliminare a partire dal quale è possibile strutturare un sistema (appunto) morale basato sul riconoscimento del valore etico delle virtù cristiane. Proprio sulla morale verte il successivo scambio dialogico tra Pascal e Voltaire. Richard coglie uno dei punti fondamentali della diatriba: Voltaire, anche lui esponente di una filosofia definita, con un vocabolario ereditato ancora una volta da S. Paolo e Malebranche, «de chair & de sang»³³³, propone una morale se non edonistica almeno in accordo con «une douce raison»³³⁴ e con la natura. Il Pascal di Richard rivendica la razionalità della morale cristiana soffermandosi a problematizzare il concetto di *natura*, un termine che, sempre secondo lui, è stato spesso impiegato polisemicamente a indicare di volta in volta Dio o la stessa legge morale³³⁵. Proprio verso una 'naturalizzazione' delle origini della morale tende il discorso di Voltaire, che infatti parla di «Loi naturelle, règle de tous les hommes de l'univers»³³⁶. La risposta che Richard fa pronunciare a Pascal è implicitamente debitrice dei tentativi di Montaigne di mostrare la varietà e l'arbitrarietà degli usi e costumi delle varie popolazioni: una lezione, quella dell'autore degli *Essais*, come noto assimilata da Pascal e condensata in un celebre frammento che abbiamo già avuto modo di incontrare³³⁷. Ecco come a riguardo si era espresso Richard: «Tant de maximes folles & dissolues des Idolâtres de tous les pays, maximes suivies universellement presque, sont-elles la même morale que l'Évangile? N'est-ce pas aller contre les faits, contre le bon sens, que de prétendre que là, où la Loi est oubliée, méconnue, où les coutumes & les exemples les plus terrestres sont les seuls guides, on y suive la même morale que dans le Christianisme?»³³⁸.

A nulla valgono le proteste di Voltaire, il quale, non certo a sproposito, rivendicava invece il valore della morale pagana, alcuni divulgatori della quale — egli nomina prima Socrate e Cicerone e successivamente Seneca ed Epitteto — hanno fissato precetti che sembrano godere di una validità

³³² *Ivi*, p. 112 (il corsivo è nel testo).

³³³ *Ivi*, p. 114 (cfr. *Efesini* 6,12; la stessa espressione si trova, uguale, anche nella *Recherche de la vérité* di Malebranche: cfr. N. MALEBRANCHE, *Recherche de la vérité*, in *Oeuvres*, cit., vol. 1, *Préface*, p. 5).

³³⁴ C.-L. RICHARD, *Voltaire parmi les ombres*, cit., p. 113.

³³⁵ *Ibidem* (nota a).

³³⁶ *Ivi*, p. 115.

³³⁷ Cfr. B. PASCAL, *Pensées*, Desprez 1678, p. 286 (S576; B383): «Le port juge ceux qui sont dans un vaisseau. Mais où prendrons-nous un port dans la morale?».

³³⁸ C.-L. RICHARD, *Voltaire parmi les ombres*, pp. 115-116.

atemporale e universale. Richard, sempre per bocca di Pascal, pur riconoscendo il valore di qualche singolo precetto, nega nondimeno l'esistenza di un solido impianto morale degno di essere contrapposto a quello cristiano: «Ces maximes [dei pagani] concentrées dans quelques têtes, tout au plus dans quelques écoles, formoient-elles la Loi des Païens? Voyez le torrent des Peuples; voyez les principes & les exemples des Dieux; voyez l'aveuglement, la superstition de ceux mêmes que se prétendoient sages; voyez la peinture que les Apôtres font du monde païen, & dites encore qu'ils avoient ce qu'on appelle *une morale*»³³⁹. Secondo il parere di Richard la morale precristiana non sarebbe stata in grado di strutturarsi attorno a principi la cui validità potesse competere con quella di Cristo. I tentativi di Voltaire volti a riabilitare la legge di natura — uguale in ogni tempo e in ogni luogo e pertanto conosciuta anche dai pagani — facendone una tappa di un processo che dovrebbe culminare nel deismo e nel quale alla morale evangelica verrebbe in parte riconosciuto un valore positivo, vengono ritorti contro lo stesso Voltaire da Richard, il quale è abile nel mostrare le contraddizioni del pensiero del suo avversario — contraddizioni che in realtà secondo lui altro non sarebbero che la spia che denuncia le reali opinioni di Voltaire sulla religione cristiana³⁴⁰. Una virtù poggiante sulla sola legge di natura non incontra le simpatie del Pascal di Richard, che di fatti si affretta ad affermare che «La Loi de Dieu étant la base *nécessaire & immuable* de la morale, il est absurde d'ôter la Loi, & de prétendre que la morale existe»³⁴¹. Una morale assolutamente umana, vale a dire svincolata da Dio e dalla sua legge, è infatti per Richard una contraddizione in termini, come dimostra bene questo passo: «Vraie chimère, vertu d'orgueil & de caprice. Une vertu réelle, sans Dieu, sans Loi, c'est le cercle sans rondeur, ou la vallée sans montagne»³⁴².

La questione dell'esistenza di una legge di natura in grado di orientare su basi puramente razionali la condotta umana, come noto, aveva da sempre interessato a livello personale Voltaire. Basti in questa sede ricordare il famoso incontro, avvenuto a Fontainebleau nel 1725, con una indigena della Louisiana che era stata condotta insieme ad altri tre selvaggi alla corte del re³⁴³. In quell'occasione Voltaire avrebbe chiesto alla donna se avesse mai mangiato carne umana. Dell'episodio lo stesso Voltaire ha tramandato tre versioni leggermente differenti tra loro. Quella più recente ha poche possibilità di essere un resoconto fedele dell'accaduto, vista l'evidente impronta voltairiana delle parole della selvaggia (la quale avrebbe ammesso «très naïvement qu'elle en avait mangé [...] elle s'excusa en disant qu'il valait mieux manger son ennemi mort que de le laisser décorer aux bêtes, et que le vainqueurs méritaient d'avoir le préférence»). Nella versione più antica dell'accaduto Voltaire avrebbe chiesto alla sua interlocutrice se avesse mai mangiato carne umana e se, in tal caso, vi avesse

³³⁹ *Ivi*, pp. 116-117.

³⁴⁰ *Ivi*, pp. 117-118.

³⁴¹ *Ivi*, p. 119.

³⁴² *Ivi*, p. 120.

³⁴³ Su quest'episodio cfr. R. POMEAU, *Voltaire en son temps*, vol. 1, pp. 155-156.

provato gusto: «Elle me répondit que oui. Je lui demandai si elle aurait volontiers tué ou fait tuer un des ses compatriotes pour le manger; elle me répondit en frémissant et avec une horreur visible pour ce crime». Nella terza versione, infine, alla semplice domanda se avesse mai mangiato carne umana, la selvaggia avrebbe risposto, molto freddamente e come si trattasse di una domanda ordinaria, di sì. Occorre subito dire che l'episodio appena riportato non portò ad una risposta chiara e definitiva alla questione che aveva spinto Voltaire ad interrogare la selvaggia, quella cioè dell'esistenza di una legge morale universale. E tuttavia sappiamo che tale questione continuerà ad assillare Voltaire ancora a lungo, e, soprattutto dalla metà degli anni Sessanta in poi, egli tenterà di fornire delle risposte più chiare. L'opera forse più adatta a rintracciare queste risposte ci sembra il *Dictionnaire philosophique*, non solo perché, insieme alle *Questions sur l'Encyclopédie*, rappresenta in un certo senso la *summa* del pensiero maturo di Voltaire, ma anche perché è una delle fonti preferite dallo stesso Richard. Alcune voci specifiche del *Dictionnaire*, che ora citeremo, mostrano come Voltaire fosse intimamente convinto dell'esistenza di una legge morale svincolata da qualsiasi rivelazione divina e purtuttavia donata da Dio agli uomini e fruibile attraverso il sentimento e la ragione.

Nella voce *Du juste et de l'injuste*, ad esempio, Voltaire ribadisce l'universalità della legge morale e dunque la sua anteriorità rispetto alla morale neotestamentaria: la sua fondatezza e fondazione sono appannaggio della ragione, la quale, se non è turbata dalle passioni, è in grado di riconoscere la giustizia dei suoi principi — sussumibili sostanzialmente sotto l'imperativo, adottato in seguito *anche* dal cristianesimo, che ci esorta a non fare agli altri quello che non vorremmo fosse fatto a noi³⁴⁴. L'avanzata di filosofie atee e materialistiche, nell'alveo delle quali comunque non sono mancate voci dissonanti³⁴⁵, aveva spinto Voltaire ad opporsi in maniera ancora più netta all'idea che la condotta umana potesse e anzi dovesse regolarsi su principi edonistico-epicurei, facilmente convertibili in comportamenti contrari ai più elementari criteri morali. La sezione III della voce *Dieu, Dieux* delle *Questions sur l'Encyclopédie* è dedicata alla confutazione del *Système de la nature* del barone d'Holbach, un'opera che, estremizzando il materialismo de *L'Homme machine* di La Mettrie, rischiava secondo Voltaire di ingrossare le fila degli atei. Nel *Système de la nature*, tra le altre cose, l'autore negava ogni nozione di ordine e disordine tanto in ambito fisico quanto in quello morale. Voltaire, allarmato dalla deriva atea e potenzialmente nichilista di queste pagine, aveva affermato:

³⁴⁴ VOLTAIRE, *OCV*, t. 36 (II), *Dictionnaire philosophique*, pp. 281-284.

³⁴⁵ Si pensi al caso di La Mettrie, il quale, perlomeno ne *L'homme machine*, pur predicando un ateismo ferreo e consequenziale alla riduzione in chiave monistica della filosofia cartesiana, riconosceva l'esistenza di una legge di natura, comune ad animali e uomini, che, seppur apparentemente smentita da alcuni casi limite come quello da lui riportato della selvaggia di Châlons (la quale si era cibata della propria sorella), in realtà non cessava di agire nelle coscienze umane, nelle quali poteva a volte tacere in un temporaneo obnubilamento delle facoltà razionali provocato dal tumulto delle passioni (cfr. J.O. LA METTRIE, *L'homme machine*, cit., p. 173).

L'assassinat de son ami, de son frère, n'est-il pas un désordre horrible en morale? Les calomnies d'un Garasse, d'un Le Tellier, d'un Doucin contre des jansénistes, et celles des jansénistes contre des jésuites, les impostures des Patouillet et Paulian ne sont-elles pas de petits désordres? La Saint-Barthélemy, les massacres d'Irlande, etc. etc., ne sont-ils pas des désordres exécrables? Ce crime a sa cause dans des passions, mais l'effet est exécration; la cause est fatale; ce désordre fait frémir. Reste à découvrir, si l'on peut, l'origine de ce désordre; mais il existe³⁴⁶.

Per il momento, l'unica cosa che qui ci sta dicendo Voltaire è che i crimini odiosi da lui elencati hanno una causa ben precisa, da lui individuata nelle *passioni* e nella loro mancata regolamentazione. Ma l'analisi di Voltaire non finisce qui. Laddove d'Holbach, richiamandosi ai principi di un edonismo squilibrato, affermava che il benessere (*bien-être*) è il fine dell'uomo e come tale deve essere perseguito anche a costo di praticare quello che comunemente viene chiamato vizio, Voltaire rispondeva: «Cette maxime est encore plus exécration en morale que les autres ne sont fausses en physique. Quand il serait vrai qu'un homme ne pourrait être vertueux sans souffrir, il faudrait l'encourager à l'être. La proposition de l'auteur serait visiblement la ruine de la société»³⁴⁷. Se ci siamo dilungati in questa disamina relativa alla questione della legge morale in Voltaire, è perché riteniamo che essa fosse necessaria non solo per saggiare le obiezioni sollevate da Richard, ma anche per apprezzare meglio il divario con la posizione di Pascal.

Torniamo dunque al *Voltaire parmi les ombres*. Richard solleva contro la pretesa voltairiana di individuare nella coscienza degli uomini una legge morale universale delle obiezioni non trascurabili, in quanto, a ben vedere, anticipano questioni che troveranno una esemplare trattazione di lì ad una quindicina d'anni nella *Critica della ragion pratica* di Kant. Più nello specifico, Richard nega che un'azione, per il solo fatto di scaturire da una coscienza cui Dio ha donato la facoltà di saper distinguere il bene dal male, possa per ciò stesso attuarsi in maniera *veramente* virtuosa. Per dimostrarlo, egli cita due brani tratti da gli *Eléments de la philosophie de Newton* e da *Le philosophe ignorant* in cui effettivamente sembrava che Voltaire giustificasse il comportamento inumano di alcune popolazioni³⁴⁸. In realtà i due passi in questione sono fortemente (e forse volutamente) decontestualizzati, dal momento che, per una loro corretta interpretazione, andavano letti alla luce di una più ampia e da Voltaire esplicitamente evocata presa di posizione contro Locke. Quest'ultimo infatti, come riportava Voltaire, aveva negato che vi fosse un criterio innato che permettesse a tutti gli uomini di distinguere nello stesso modo il bene dal male, portando a conferma di ciò i resoconti degli esploratori, i quali riferivano di popolazioni dalle usanze 'barbare': rifiutando l'esistenza delle

³⁴⁶ VOLTAIRE, *OCV*, t. 40, *Questions sur l'Encyclopédie* (IV), p. 439.

³⁴⁷ *Ivi*, p. 441.

³⁴⁸ C.-L. RICHARD, *Voltaire parmi les ombres*, p. 121.

idee innate, l'autore dell'*Essay concerning human understanding* negava infatti l'universalità dei precetti morali, che invece nell'ottica deista di Voltaire erano principi insiti nella natura umana. Lette in quest'ottica, le riflessioni di Voltaire acquistano tutt'altra rilevanza: egli infatti, prescindendo dalla questione dell'affidabilità di quei resoconti — che pure andrebbe preliminarmente e irrefutabilmente accertata —, sta affermando che determinate azioni considerate inumane come quelle di certi selvaggi possono essere compiute in buona coscienza, vale a dire nel pieno rispetto dei dettami della legge morale, la quale quindi sarebbe la stessa in ogni tempo e in ogni luogo pur trovando applicazione in un'infinità di modi differenti³⁴⁹.

Il lettore odierno potrebbe giudicare ingenuamente ottimistiche queste considerazioni di Voltaire, soprattutto se si pensa che esse erano funzionali al suo deismo e, dunque, inserite in una prospettiva di remunerazione e punizione *post mortem* basata sui criteri di quella che potremmo chiamare 'giustizia distributiva'. Agli occhi di Richard le riflessioni di Voltaire apparivano addirittura ridicole, e questo perché egli riteneva che alla moralità di Voltaire mancasse quel «principe fixe»³⁵⁰ che solo la legge divina è in grado di assicurare. In realtà la situazione è, come sempre, più complessa. Voltaire, come noto, riconosceva esplicitamente un «point fixe» nella morale, garantito dall'esistenza di Dio — a sua volta 'dimostrata' dall'ordine della natura. Su questo punto la voce *Dieu, Dieux* delle *Questions sur l'Encyclopédie* è esplicita:

Hobbes dit, que si dans une république où l'on ne reconnoît point de Dieu, quelque citoyen en proposoit un, il le feroit pendre.

Il entendait apparemment par cette étrange exagération, un citoyen qui voudrait dominer au nom de Dieu; un charlatan qui voudrait se faire tyran. Nous entendons des citoyens qui sentant la faiblesse humaine, sa perversité et sa misère, cherchent un point fixe pour assurer leur morale, et un appui qui les soutienne dans les langueurs et dans les horreurs de cette vie³⁵¹.

Voltaire è molto chiaro a riguardo, e il suo pensiero conoscerà nel tempo poche variazioni³⁵²: importa però sottolineare come il rinvenimento di un punto fisso nella morale, legato alla credenza nell'esistenza di un «Être des êtres», si configurasse per lui in esplicita chiave anti-pascaliana³⁵³.

Ma torniamo a Richard. Come detto, le sue riflessioni sembrano anticipare le problematiche relative alla moralità sistematizzate da Kant di lì a quindici anni:

³⁴⁹ VOLTAIRE, *OCV*, t. 15, *Eléments de la philosophie de Newton*, I, VI, pp. 224-232; *OCV*, t. 62, *Le philosophe ignorant*, XXXVI, pp. 86-87.

³⁵⁰ C.-L. RICHARD, *Voltaire parmi les ombres*, cit., p. 122.

³⁵¹ VOLTAIRE, *OCV*, t. 40, *Questions sur l'Encyclopédie* (IV), pp. 449-450.

³⁵² VOLTAIRE, *OCV*, t. 14, *Traité de Métaphysique*, pp. 474-481; *OCV*, t. 65A, *L'A, B, C*, soprattutto pp. 203-253; *OCV*, t. 36 (II), *Dictionnaire philosophique*, voce *Morale*, pp. 396-398.

³⁵³ VOLTAIRE, *M*, vol. 18, *Dictionnaire philosophique*, voce *Dieu, Dieux*, sezione V, p. 377.

Analysons cette pure morale [quella difesa da Voltaire]. La vertu est donc un acte de la volonté, & cela, sans dire un mot de la Loi. La vertu, c'est *de faire du bien aux hommes*: comme si l'humanité étoit le seul devoir. La vertu, c'est de faire du bien: *Cela suffit, on fait grace des motifs*. Ainsi un don, dicté par l'orgueil, par la volupté, est également une vertu? J'ai seimplement voulu dire, *répartit Voltaire, un peu humilié de cette paraphrase*, que la bienfaisance étoit une vertu. Qui en doute, repliqua Pascal? N'est-ce pas le précepte de l'Évangile? Pour cela est-elle toute la vertu? Est-elle même une vertu, quand elle naît d'un motif illégitime? Que de confusion & d'écarts dans vos idées!³⁵⁴.

Ora, se Richard si dimostra in un certo senso ancora più moderno di Voltaire per il sospetto con cui indaga le pieghe della coscienza individuale scorgendovi un sedimento fin troppo umano, egli nondimeno si appropria indebitamente del nome di Pascal per perorare la propria causa. Richard predica una morale 'borghese' dell'ordine razionale e divino, una morale rassicurante che potesse favorire il dispiegamento — certo ben regolamentato e, appunto, moralmente accettabile — delle spinte umane verso un progresso ben diverso da quello preconizzato e auspicato dai *philosophes* perché fondato sull'accordo tra fede e ragione. Tale prospettiva era però estranea a Pascal. L'opposizione di matrice agostiniana tra natura e grazia, due categorie attorno alle quali, come noto, si strutturava la teologia delle *Pensées*, poneva Pascal di fronte ad una scelta la cui radicalità era estranea all'apologetica mondana³⁵⁵ di Richard e al suo cristianesimo razionale. Non è un caso che per Pascal tutta la moralità si risolvesse nella concupiscenza e nella grazia³⁵⁶: una formula che sta a significare che tutto ciò che l'uomo fa senza il soccorso della grazia, inclusi i comportamenti cosiddetti morali, ricade sotto il dominio della concupiscenza³⁵⁷. Nell'ottica pascaliana nessuna alternativa a riguardo era possibile: *tertium non datur*. Certo, Richard si dimostra un sospettoso indagatore dell'animo umano, proseguendo un'indagine che da La Rochefoucauld e Pascal sarebbe proseguita con de Sade, Kant e Dostoevskij e che avrebbe trovato una straordinaria trattazione nella *Genealogia della morale* di Nietzsche — opera in cui, come noto, il filosofo di Röcken scandaglierà i rapporti di forza sui quali poi sarebbe stato eretto l'edificio dell'etica. E nondimeno ci sembra che

³⁵⁴ C.-L. RICHARD, *Voltaire parmi les ombres*, cit., pp. 122-123.

³⁵⁵ Se tutte le categorie falliscono nel restituirci la specificità di un fenomeno, quella di apologetica mondana, nella quale Richard può essere inserito, non fa eccezione, e anzi si rivela tra le più fluttuanti. Qualche caratteristica peculiare è comunque individuabile nella tendenza ad impiegare stilemi e concetti presi in prestito dai *philosophes*, nella predilezione per la concisione e l'ironia (da questo punto di vista le *Provinciales* di Pascal avevano fatto scuola), nell'allargamento della sfera delle materie trattate (con un occhio di riguardo per la scienza e la pedagogia) e per un'apertura nei confronti di problematiche profane o quantomeno non strettamente teologiche, di cui la tendenza a rinvenire l'accordo tra ragione e fede e la legittimazione ad una piena felicità in questa vita rappresentavano una conseguenza. Cfr. AA.VV., *Dictionnaire des anti-Lumières et des antiphilosophes*, cit., voce *Apologétique Mondaine*, pp. 112-121.

³⁵⁶ B. PASCAL, *Pensées*, (S258; B789, 523): «Toute la foi consiste en Jésus-Christ et en Adam, et toute la morale en la concupiscence et en la grâce».

³⁵⁷ *Ivi*, (S244; B453): «On a fondé et tiré de la concupiscence des règles admirables de police, de morale et de justice».

Richard si muova comunque all'interno di un orizzonte di adeguazione al precetto divino in cui sembra non esserci spazio per la tragicità pascaliana. Non bisogna dimenticare quanto l'angoscia della morte, acuita dal torturante interrogativo sull'appartenenza alla ristretta cerchia degli eletti o alla *massa damnationis*, ponesse Pascal fuori da categorizzazioni basate sull'accettazione di una moralità, per così dire, mondana e borghese, fondata sull'ossequioso rispetto dell'ordine divino o, per dirla con le parole di Richard, della «Loi éternelle»³⁵⁸. Richard negava, a causa del suo pessimismo antropologico ereditato dalla tradizione agostiniana, che la virtù potesse emanare da un atto della volontà corrotta dal peccato; la virtù aveva per lui bisogno, come abbiamo visto, di un principio fisso rinvenibile nella «Loi de Dieu», e si definiva, pertanto, come «acte conforme à la Loi éternelle»³⁵⁹. Anche in ambito morale la ragione abbandonata a se stessa si rivelava per Richard uno strumento inefficace e pericoloso, una bussola potenzialmente difettosa se non supportata dalla mappa della rivelazione. Il razionalismo di Richard, erede ancora una volta di quello di Malebranche, fa di Dio l'«Auteur de l'ordre»³⁶⁰, il garante necessario e immutabile della morale. La sua sfiducia nei confronti dell'ottimismo antropologico voltairiano non impedisce che, su questo punto, le sue posizioni risultino più vicine a quelle di Voltaire che a quelle di Pascal, il quale rinveniva nella la fede in Cristo, e non in un accordo tra ordine divino e ragione umana, la possibilità di rinvenire un punto fisso nella morale³⁶¹.

Ancora una volta il pensiero di Pascal, non supportato da semplicistiche rassicurazioni razionali, si dimostrava più moderno e prossimo alla nostra sensibilità rispetto a quello settecentesco. C'è un passaggio del romanzo *Die Zauberberg* di Thomas Mann — recentemente tradotto in italiano da Renata Colorni col rinnovato titolo *La montagna magica* — che a tal riguardo può offrire un suggestivo spunto di riflessione, mostrando come un certo tipo di dibattito contemporaneo sulla morale vada nella direzione della drammaticità pascaliana e non in quella della razionalità tutto sommato ottimistica di Voltaire e di buona parte dell'apologetica francese settecentesca. Il brano che segue, in lingua francese sia nell'originale tedesco che nella traduzione italiana dalla quale citeremo, è contenuto nel capitolo intitolato *Notte di Valpurga*, e fa parte di un lungo dialogo tra il protagonista, Hans Castorp, e la signora Clawdia Chauchat, la quale afferma: «La morale? Cela t'intéresse? Eh bien, il nous semble, qu'il faudrait chercher la morale non dans la vertu, c'est-à-dire dans la raison, la discipline, les bonnes moeurs, l'honnêteté...mais plutôt dans le contraire, je veux dire: dans le péché, en s'abandonnant au danger, à ce qui est nuisible, à ce qui nous consume. Il nous semble qu'il est plus moral de se perdre et même de se laisser dépérir que de se conserver»³⁶². Anche se,

³⁵⁸ C.-L. RICHARD, *Voltaire parmi les ombres*, cit., p. 122.

³⁵⁹ *Ibidem*.

³⁶⁰ *Ivi*, p. 108.

³⁶¹ <http://www.penseesdepascal.fr/XXV/XXV50-approfondir.php>.

³⁶² T. MANN, *La montagna magica*, Meridiani Mondadori, Milano 2010, pp. 501-502.

ovviamente, la prospettiva dell'abbandono al peccato non era contemplata da Pascal, ci sembra che il suo esercizio della mortificazione, il suo rifiuto, anche di fronte alla morte, di cure costose e ricercate che separassero la sua sorte da quella degli indigenti, e il suo totale affidamento all'imprevedibile grazia di Dio, siano i requisiti di un'etica genuinamente cristiana — simpaticamente protesa verso la miseria, morale e non, di questo mondo —, non ancora sedotta dalle disciplinanti e farisaiche rassicurazioni della ragione, le quali non fanno che alimentare il bisogno borghese e mondano di sensatezza dell'esistenza.

Con lo scambio sulla questione della morale il colloquio di Voltaire con l'ombra di Pascal si avvia alla conclusione. Gli astanti sono indignati dal modo in cui Voltaire ha appiattito la morale sulla «bienfaisance», e Abbadie ne approfitta per prendere la parola. Il discorso che Richard gli fa pronunciare merita di essere riportato per intero, dal momento che esplicita il concetto di *lumières* e di *ténèbres* dell'apologetica settecentesca:

J'ai prouvé, dit Abadie, par les ténèbres des anciens Philosophes, qui, malgré leurs lumières fort étendues pour leurs siècles, n'avoient jamais connu, dans le vrai, l'homme, ses devoirs, sa fin: j'ai prouvé la nécessité d'une révélation pour nous en instruire. Mais les ténèbres plus épaisses encore, & plus réfléchies, de ce siècle, prétendu si éclairé, démontrent évidemment cette nécessité. Une raison superbe, plus elle est pénétrante, plus elle se précipite dans mille écarts³⁶³.

La lucentezza con cui risplendono i lumi del secolo di Voltaire, che pretende di prescindere da quelli della rivelazione, non rischiarano la comprensione dell'uomo, la quale rimane avvolta in fitte tenebre che, sentenzia Richard, non fanno che confermare la necessità della rivelazione stessa. La ragione, una volta sbrigliata dalla rivelazione, si rivela strumento seduttivo e mefistofelico, tanto più pericoloso quanto più appare performante. La speranza di Voltaire di star assistendo ad una fase di dispiegamento di quelle *lumières de la raison* che avrebbero progressivamente liberato gli uomini dal giogo della superstizione, viene smorzata da Richard, il quale sancisce il rovesciamento valoriale della dicotomia *lumières/ténèbres* già intrapreso da Gabriel Gauchat. Su questa condanna si conclude l'*entretien* tra Pascal e Voltaire. Quest'ultimo, lungi dal riconsiderare le sue opinioni alla luce della rampogna pascaliana, conferma e rivendica la sua opposizione al *misanthrope sublime*³⁶⁴. Il dialogo ultraterreno tra i due pensatori si conferma impossibile.

³⁶³ C.-L. RICHARD, *Voltaire parmi les ombres*, cit., p. 125.

³⁶⁴ Cfr. *ivi*, p. 126: «Mais pensez-vous que leurs reproches me persuadent? Non: Pascal est toujours à mes yeux un Moraliste atrabile».

Conclusione

Mais vous ne voulez pas de la fois: vous ne pouvez pas sortir du labyrinthe, vous y êtes perdu, vous y périrez.

J.-R. Duhamel, *Lettres flamandes*

Oserons-nous donc dire que cet avantage de la raison, de quoi nous faisons tant de fête, et pour le respect duquel nous nous tenons maîtres et empereurs du reste des créatures, ait été mis en nous pour notre tourment?

Montaigne, *Essais*, XIV

Pascal and Voltaire are two aspects of the truth that man seeks.

A.R. Morehouse, *A few remarks on one or two aspects of the Pascal-Voltaire controversy*

Questo studio ha cercato di mostrare, nel rispetto di quella che Tullio Gregory ha chiamato in più di un'occasione «la durezza dei testi», che una narrazione differente e più articolata del dibattito filosofico francese settecentesco, non più sovrapponibile al solo monologo dei principali protagonisti delle *Lumières*, era possibile. Proprio l'ineliminabile resistenza che ogni opera oppone agli sforzi dello storico della filosofia ci ha permesso di leggere da un'altra prospettiva il contenuto di alcuni testi che sembravano aver già detto una volta per tutte quello che avevano da dire. Le opere di quanti si sono opposti all'Anti-Pascal di Voltaire che abbiamo tentato di analizzare, hanno non solo contribuito a documentare una forma di pensiero ostile alla filosofia di Voltaire e, più in generale, dei *philosophes*, ma hanno anche rischiarato un vasto sottobosco di autori troppo spesso indebitamente sottostimati, le cui opere, se rilette con attenzione e senza pregiudizi, ci sono sembrate utili a documentare un duplice processo di strutturazione della *nostra* modernità, e a dipingere un quadro storiografico del XVIII secolo forse più complesso di quanto non si fosse a lungo immaginato.

La prima metà del nostro studio ha provato a mettere in luce l'organicità e la coerenza del tentativo di Voltaire di proporre un credo fondato «sulla ragionevolezza anti-pascaliana di una religiosità senza drammi»¹ e su una visione dell'uomo e del suo destino alternativa a quella desumibile dalle *Pensées*

¹ A. POSTIGLIOLA, *La città della ragione. Per una storia filosofica del Settecento francese*, Bulzoni, Roma 1992², p. 122.
340

pascaliane, gravata secondo lui da una concezione antropologica profondamente pessimistica e da una teologia irragionevolmente oscura. Il soggiorno inglese del 1726-1728 aveva offerto a Voltaire l'arsenale di idee necessario ad opporsi in maniera filosoficamente agguerrita a quell'avversario che incarnava già da tempo ai suoi occhi le minacce del fanatismo religioso e l'inaridimento delle pulsioni vitalistiche dell'essere umano. Furono soprattutto la filosofia «saggia e modesta» di Locke e la fisica di Newton ad offrire a Voltaire, come una sorta di rasoio di Occam, gli strumenti per sfrondare il pensiero pascaliano di quegli elementi giudicati incompatibili con l'avvento di una filosofia che potesse finalmente «éclairer les hommes». Il processo di modernizzazione dei vari aspetti della società francese delineato da Voltaire a partire dalle *Lettres philosophiques* si era declinato in chiave filo-britannica e, da un punto di vista filosofico, anti-cartesiana. Da una parte Bacon, il cui *Novum Organum* era stato definito da Voltaire «l'échafaud avec lequel on a bati la nouvelle philosophie»², e dall'altra Locke e Newton, erano in grado di aprire nuove prospettive al pensiero filosofico che Voltaire intendeva veicolare. Il ruolo di Descartes in questo scenario, come abbiamo detto, lungi dall'essere sottostimato, era però circoscritto ad una fase fondamentale ma ormai superata del percorso della modernità.

Nella seconda parte del nostro studio abbiamo tentato di soppesare meglio il valore filosofico di tutta una serie di opere e di autori che, parallelamente ad un recupero del cartesianesimo in chiave anti-lockeana, si erano riappropriati contro Voltaire del pensiero di Pascal, piegato alle esigenze del loro discorso apologetico. La rivendicazione dell'importanza fondamentale della filosofia di Descartes acquisiva agli occhi degli apologeti del cristianesimo e degli oppositori della «nouvelle philosophie» dei *philosophes* una valenza decisiva, dal momento che, grazie alla distinzione tra *res cogitans* e *res extensa*, sembrava offrire un porto sicuro contro le insidie del materialismo che una certa interpretazione della filosofia di Locke, sdoganata proprio da Voltaire, rischiava di ammettere. Il ritorno al sistema metafisico di Descartes era dettato dalla convinzione degli oppositori delle *Lettres philosophiques* e dell'Anti-Pascal che il cartesianesimo fornisse gli strumenti più idonei — oltretutto in perfetto accordo con il cristianesimo — ad offrire una valida spiegazione dell'esistenza e del destino dell'essere umano: una spiegazione, cioè, che ne preservasse innanzitutto la dignità all'interno della creazione divina dimostrando la sopravvivenza dell'anima dopo la morte. Il parallelo recupero delle *Pensées* di Pascal andava incontro però a difficoltà oggettive. Il loro stato di incompiutezza — per tacere dell'operazione di riassetto dei frammenti operata dai primi editori — apriva la strada ad una polifonia di interpretazioni tale per cui autori molto diversi tra loro potevano (e di fatto

² VOLTAIRE, OCV, t. 6B, *Lettres philosophiques, Douzième Lettre sur le Chancelier Bacon*, p. 99.

poterono) piegare il pensiero di Pascal alle proprie esigenze, polemiche o apologetiche che fossero³. Ciò ha dato vita a inevitabili snaturamenti, evidenti soprattutto nella penetrazione di un razionalismo filosofico, mediato tanto da Descartes che dall'apologetica di Malebranche, estraneo alla sensibilità pascaliana.

L'opposizione all'Anti-Pascal si è concretizzata in risposte polemiche la cui apprezzabilità, al netto del differente spessore filosofico degli autori che le hanno composte, si è rivelata proporzionata allo scalpore decrescente provocato dagli scritti nei quali le *Remarques* voltairiane furono di volta in volta inserite, vale a dire le *Lettres philosophiques* nel 1734, l'edizione delle *Oeuvres mêlées* nel 1742 e l'edizione Condorcet-Voltaire delle *Pensées* nel 1778. Riguardo quest'ultima serie di *Remarques*, contro la quale non ci risultano prese di posizione polemiche nel XVIII secolo⁴, è possibile che la morte di Voltaire, avvenuta nello stesso anno, abbia catalizzato l'attenzione dei suoi oppositori: quale che sia il motivo di questo silenzio, bisognerà attendere il 1816 per vederla analizzata e confutata in maniera sistematica nella voluminosa opera di Pierre Gourju intitolata *La philosophie du dix-huitième siècle dévoilée par elle-même*⁵. Qualche parola su quest'interessante testo deve essere detta, in quanto, per ovvie ragioni cronologiche, presenta e commenta il confronto tra Voltaire e Pascal partendo da una prospettiva in parte estranea alle critiche precedenti che abbiamo analizzato: esso infatti da una parte ingloba, seguendo uno schema noto alla critica moderna, l'atteggiamento ostile nei confronti del «philosophisme» tipico dell'apologetica settecentesca, dall'altra fa i conti con l'ingombrante evento della Rivoluzione francese, la quale era stata precocemente interpretata dagli *anti-philosophes* tanto in Italia come in Francia e nel mondo anglosassone come la conseguenza dell'operato più o meno carsicamente diffuso del «parti philosophique», considerato il responsabile diretto o almeno ispiratore dei moti rivoluzionari⁶. Quest'ultimo punto deve essere tenuto nella debita considerazione, dal momento che, come è stato giustamente notato, la stessa teoria del 'complotto' rivoluzionario ha senza dubbio contribuito a nutrire «notre représentation imaginaire d'un XVIII^e siècle réduit à l'action des Philosophes»⁷. Alcune eco di quest'aspro pregiudizio polemico si

³ Cfr. AA.VV., *Dictionnaire des anti-Lumières et des antiphilosophes*, cit., voce *Pascal (1623-1662) et les anti-lumières*, pp. 1172-1178.

⁴ Cfr. J. VERCRUYSE, *Bibliographie des écrits français relatifs à Voltaire, 1719-1830*, SVEC, 60 (1968), pp. 7-71.

⁵ P. GOURJU, *La philosophie du dix-huitième siècle dévoilée par elle-même; ouvrage suivi d'observations sur les notes dont Voltaire et Condorcet ont accompagné les pensées de Pascal*, 2 voll., Le Normant, Méquignon fils, Paris 1816.

⁶ Cfr. rispettivamente N. SPEDALIERI, *De' diritti dell'uomo libri VI. Ne' quali si dimostra, che la più sicura Custode de' medesimi nella Società Civile è la Religione Cristiana; e che perciò l'unico Progetto utile alle presenti circostanze è di far rifiorire essa Religione*, con licenza de' superiori, Assisi 1791; A. BARRUEL, *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme*, 4 voll., Ph. Le Boussonnier & Co, Londres 1797-1798; J. MALLET DU PAN, *Du degré d'influence qu'a eu la philosophie française sur la Révolution*, «Mercure britannique ou Notices historiques et critiques sur les affaires du temps», XIV (1799), pp. 342-370; E. BURKE, *Reflections on the Revolution in France and on the Proceedings in certain Societies in London relative to the event, in a Letter intended to have been sent to a gentleman in Paris*, G. Dodsley, London 1790.

⁷ D. MASSEAU, *Les ennemis des philosophes*, cit. pp. 393-418, in particolare p. 403.

riverberano nell'opera di Gourju, della quale conviene mettere in evidenza alcuni passaggi a nostro avviso importanti.

L'estesa analisi delle *Remarques* anti-pascaliane di Voltaire da lui proposta — sulla quale comunque non ci tratteremo in quanto estranea ai limiti del presente studio — va letta alla luce della polemica dell'autore nei confronti di quella «fausse science» che nel XVIII secolo ha usurpato il nome di filosofia⁸. Fin dalle primissime battute la riflessione di Gourju si pone sotto l'egida di Pascal, il cui noto frammento che recitava: «Se moquer de la philosophie c'est vraiment philosopher» viene snaturato e convertito dall'autore ai propri scopi: «Cette proposition, lorsqu'il est question de la philosophie en général, demande nécessairement plusieurs restrictions; mais elle est vraie en toute rigueur, si on l'entend de cette fausse science qui dans le dix-huitième siècle, a insolemment usurpé le nom de *Philosophie*»⁹. Proseguendo un'interpretazione profondamente avversa al sapere dei *philosophes* e alle sue conseguenze sulla formazione culturale dei giovani che abbiamo già avuto modo di documentare soprattutto analizzando le *Lettres critiques* di Charpentier, Gourju concepisce esplicitamente la propria opera come un sussidio «adressé aux pères de famille et aux instituteurs chrétiens, non pour les instruire eux-mêmes, mais pour seconder leur zèle en leur mettant entre les mains un moyen de plus de préserver les jeunes gens confiés à leurs soins d'une funeste contagion, qui tend à corrompre à la fois l'esprit et le coeur»¹⁰. La polemica anti-rivoluzionaria emerge, seppur in maniera contenuta, quando Gourju, tra l'altro senza badare troppo alle sottigliezze, mette sotto accusa quello che considera uno dei lasciti più noti e al tempo stesso deleteri della filosofia moderna, vale a dire la credenza nella religione naturale. Apparentemente innocua e pur sempre preferibile alla deriva atea, la religione naturale si presenta sotto le false vesti di una religione a tutti gli effetti, salvo poi rivelarsi una credenza assolutamente vaga che, pur professando l'idea di un Dio remuneratore e la distinzione tra anima e corpo e tra bene e male, finisce col mettere in pericolo il cristianesimo e i suoi dogmi, accantonati perché giudicati irrazionali. Un esempio palese di questa rimozione Gourju dichiara di scorgerlo «dans l'acte solennel d'apostasie, que Robespierre et les Jacobins commandèrent à toute la France»¹¹: spingendo a riconoscere l'esistenza di un impersonale e non meglio definito «Être suprême», la religione naturale si rivela inefficace ad offrire un appiglio sicuro alle angosce esistenziali dell'uomo. A conferma delle proprie parole Gourju cita ancora una volta un noto passo delle *Pensées* in cui Pascal riportava i dubbi e i terrori dell'uomo senza Dio¹². Se solo il cristianesimo è in grado di fugare le incertezze dell'uomo, risulta di primaria importanza smentire e confutare gli

⁸ P. GOURJU, *La philosophie du dix-huitième siècle dévoilée par elle-même*, cit., vol. 1, *Avant-propos*, p. ix.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ivi*, p. 5.

¹² *Ivi*, pp. 6-7.

attacchi che gli sono stati rivolti nel secolo precedente dal *parti philosophique*: impresa alla quale Gourju consacra le oltre ottocento pagine della sua opera. Ora, risulta di un certo interesse per la nostra disamina notare come la critica di Gourju alle *Remarques* anti-pascaliane di Voltaire vada in qualche modo a completare e suggellare quella diretta fin lì contro la filosofia dei *philosophes*¹³, come se opporsi all'Anti-Pascal — nel caso specifico all'ultima sezione pubblicata nel 1778 — significasse coronare la stessa opposizione alle *Lumières*.

Sviluppando i temi che emergevano dalla contrapposizione tra Voltaire e gli apologeti del cristianesimo che hanno criticato il suo Anti-Pascal, la nostra disamina ha tentato di focalizzare l'attenzione anche sulle differenti declinazioni e concezioni della ragione umana che quel dibattito ha fatto emergere. Il preteso secolo della Ragione, come abbiamo tentato di mostrare partendo dalla nostra pur esigua prospettiva, fu a ben vedere travagliato da un agguerrito scontro ideologico a lungo sottostimato dalla storiografia, che troppo spesso si è lasciata abbagliare dal prestigio delle narrazioni filosofiche degli esponenti più noti delle *Lumières*, finendo però con il sacrificare — a nostro modo di vedere indebitamente — la polifonia di un dibattito culturale che sulla nozione stessa di ragione si è a lungo e alacramente interrogato, e che ha consegnato a noi oggi una duplice eredità e modelli di pensiero ancipiti. Facoltà autosufficiente da opporre alle irrazionalità del cristianesimo in Voltaire e nei *philosophes*, la ragione fu guardata quantomeno con sospetto dagli apologeti del cristianesimo scesi in lizza contro le *Remarques* voltairiane, i quali, rivendicando le prerogative della rivelazione tanto vituperata dai loro avversari, ne hanno denunciato le aberrazioni, le strutturali deficienze e la necessaria quanto benefica connessione con la religione cristiana. Tra le innumerevoli opere appartenenti a quel vasto bacino che potremmo definire anti-filosofico che hanno messo sotto accusa la protervia antireligiosa della ragione umana, vorremmo ora citare, avviandoci a concludere, le *Lettres flamandes* del teologo Joseph Robert Alexandre Duhamel (1700-1769), pubblicate in prima edizione nel 1754. Anche in quest'opera, seppur in proporzioni minori rispetto a quella citata poco sopra di Gourju, il dibattito sulla presunta ragionevolezza della ragione sbandierata dai *philosophes* ha attirato l'attenzione dell'autore sulle *Remarques* anti-pascaliane di Voltaire. Il confronto tra quest'ultimo e Pascal è inserito da Duhamel, a dire il vero in maniera eccentrica e filosoficamente poco accurata, nel contesto di una critica più ampia alla religione naturale dei *philosophes*. Quest'ultimi, tra i quali ovviamente figura in bella vista Voltaire, sono finalmente giunti, nota sarcasticamente Duhamel rispolverando un noto adagio, «à dissiper les ténèbres où presque tous les

¹³ *Ivi*, vol. 2, p. 246: «mais l'esprit qui règne dans cet écrit [le *Observations sur les notes dont Voltaire et Condorcet ont accompagné les Pensées de Pascal*], est toujours le même que celui de la *Philosophie du dix-huitième siècle dévoilée par elle-même*, et sous ce point de vue il se lie en quelque sorte à cet ouvrage».

hommes ont vécu jusqu'à ce jour»¹⁴. Costoro, «à l'aide de la raison toute pure»¹⁵, hanno inteso mostrare come tutti gli articoli di fede siano in realtà un insieme di ciarlatanerie credute solo dal popolo ignorante. Contro le irrazionalità del cristianesimo essi fanno valere la presunta razionalità della religione naturale, la quale però, come Duhamel si periterà di dimostrare lungo tutta la sua opera, è ben più contraddittoria della religione cui pretende di sostituirsi. Sotto il cappello della religione naturale Duhamel, che aveva preliminarmente istituito l'equazione tra essa e la pura ragione dei *philosophes*, ammassa deisti e atei, presentando uno scenario filosofico effettivamente molto contraddittorio e oltretutto poco aderente alla realtà. La contestazione del valore dell'attacco sferrato da Voltaire a Pascal, peraltro assai scarna, è anticipata da un ragionamento che Duhamel, impegnato ad elencare le contraddizioni dei principali sistemi filosofici del suo secolo, presenta nei seguenti termini: se avessero ragione quei *philosophes* che sostengono che Dio coincide con il mondo materiale, allora tutti gli esseri, uomini compresi, sarebbero altrettante porzioni di divinità: ma allora, prosegue sempre Duhamel, anche la presunta ragionevolezza di Voltaire e la misantropia di Pascal sarebbero, in un mondo che non potrebbe essere diverso da come è, attributi necessari della divinità, con il risultato che quando Voltaire ha preteso correggere gli errori di Pascal stava in realtà correggendo gli errori di Dio! Tale paragone, pur non essendo particolarmente illuminante, sta tuttavia a testimoniare ancora una volta come il confronto tra Voltaire e Pascal, in parte snaturato per tutti i motivi sui quali ci siamo dilungati, venisse in qualche modo percepito da una parte dell'apologetica come il paradigma di due differenti concezioni dell'uomo e del mondo: una in cui la ragione umana si rivelava una facoltà autosufficiente, e un'altra in cui la ragione cooperava profittevolmente con la rivelazione, la quale al tempo stesso era in grado di soccorrere le capacità limitate e potenzialmente controproducenti della ragione stessa. La prospettiva di Duhamel, fortemente influenzata da un razionalismo di stampo malebranchiano e da una antropologia affine a quella pascaliana, è esposta esemplarmente all'interno delle sue *Lettres flamandes* nel decimo capitolo, che reca l'evocativo titolo *L'homme. Les passions, la raison. Péché originel, ou le Labyrinthe*. Anche in questo caso l'opposizione di Voltaire a Pascal offre lo spunto a Duhamel per portare il dibattito sul rapporto tra ragione e fede. A differenza di Voltaire, il quale ha individuato nella ragione umana il criterio mediante il quale regolare le nostre azioni, Pascal ha denunciato le contraddizioni dell'essere umano considerandolo un essere enigmatico e contraddittorio. Commentando ampie porzioni dell'*Essay on Man* di Alexander Pope, considerato una fonte di ispirazione per lo stesso Voltaire, Duhamel passa lungamente in rassegna le contraddizioni in cui cadrebbero tutti coloro che, pretendendo di prescindere dalla rivelazione, vogliono fare della ragione

¹⁴ J.-R.A. DUHAMEL, *Lettres flamandes, ou histoire des variations & contradictions de la prétendue religion naturelle*, chez Danel, Lille 1754, p. 1.

¹⁵ *Ibidem*.

la guida dell'uomo. Costoro in realtà, prosegue Duhamel, vagano in un labirinto dal quale non sono in grado di uscire: essendo sprovvisti della fede, sono infatti costretti a riconoscere l'impotenza della ragione, bisognosa di una regola superiore in grado di indirizzarla. La religione naturale dei *philosophes* cadrebbe proprio in questa contraddizione:

Ce n'est donc pas là le directeur que nous cherchons. Où le trouverons-nous donc! La Religion naturelle n'en montre aucun. Elle donne les *passions* pour conduire l'homme; & les passions ont besoin elles-mêmes d'être conduites. Elle donne la *Raison* pour conduire les passions; & la Raison elle-même a besoin d'être dirigée. Qui est-ce donc qui dirigera & les passions & la Raison? Nous avons la Foi; & la Religion n'a rien. L'homme y est abandonné au vice de ses passions, & aux ténèbres, aux égarements de sa raison¹⁶.

Duhamel prosegue la sua analisi istituendo un interessante paragone tra la ragione e la legge mosaica: così come quest'ultima è inefficace — se non addirittura controproducente — senza la grazia di Cristo, allo stesso modo la ragione, sperimentando la propria impotenza nel governare le passioni, si dimostra fallace senza il soccorso della fede e della rivelazione¹⁷. Rifiutandole entrambe, Voltaire «est perdu dans un *labyrinthe* qu'il ne connoissoit pas, malgré lui l'homme est une *énigme* qu'il ne peut deviner»¹⁸. L'unico modo per uscire dal labirinto sciogliendo l'enigma che l'uomo è a se stesso è abbracciare la fede: essa insegnerà all'uomo che il peccato originale ha stravolto la sua ragione rendendolo schiavo della concupiscenza; solo essa, continua Duhamel, «vous donnera des lumières pures pour dissiper les ténèbres de l'ignorance dont la raison est obscurcie. Elle vous donnera le secours d'une grâce victorieuse de vos passions. Et tout rentrera dans l'ordre»¹⁹. Neanche troppo velatamente queste ultime parole di Duhamel esplicitano una delle preoccupazioni principali sia dell'apologetica cristiana che della riflessione filosofica settecentesca: il tema dell'ordine. Alla base della riflessione di apologeti e *philosophes* è infatti possibile scorgere in filigrana un'attenzione più o meno apprensiva nei confronti della necessità di normare la libertà umana. La prospettiva laica ma religiosa di Pascal, come noto, affidava al riscatto operato dalla grazia di Dio la possibilità di sanare il sovvertimento dell'originario ordine divino causato dal peccato originale. La prospettiva religiosa ma laica di Voltaire, certo non isolata all'interno del *parti philosophique*, rimetteva il compito di normare le coscienze ad una *élite* aristocratica che avrebbe dovuto in qualche modo illuminare gli uomini favorendo il progresso della ragione. La prospettiva dell'apologetica mondana settecentesca, pungolata da urgenze pratiche che non ammettevano un rinvio escatologico, aveva insistito sulla

¹⁶ *Ivi*, p. 94 (corsivi dell'autore).

¹⁷ *Ivi*, p. 99.

¹⁸ *Ivi*, p. 105.

¹⁹ *Ivi*, p. 107.

necessità di un'adeguazione alla razionalità del precetto divino, considerato l'unico (e forse ultimo) rifianco in grado di normare l'altrimenti ondivaga e 'irrazionale' condotta umana. Questa triplice prospettiva ha dato vita a differenti tentativi di comprensione dell'essere umano, «di questo essere enigmatico — come ha scritto Thomas Mann — che racchiude in sé la nostra esistenza per natura orientata al piacere ma oltre natura misera e dolorosa, e il cui mistero, come è comprensibile, forma l'alfa e l'omega di tutti i nostri discorsi e di tutte le nostre domande, dà fuoco e tensione a ogni nostra parola, urgenza a ogni nostro problema»²⁰. Documentare l'intricata interconnessione di tali prospettive, la cui eco attraversa i secoli fino a noi, ci è parso un lavoro degno di essere intrapreso.

²⁰ T. MANN, *Giuseppe e i suoi fratelli*, 2 voll., Meridiani Mondadori, Milano 2000, p. 5.

Bibliografia

FONTI PRIMARIE

Opere moderne

[S.A.], *Brevet accordé par Momus à l'auteur de la lettre sur Lok, avec un nouveau trantran su ce sujet*, [Slnd], [1736]

[S.A.], *Naam-Register van al de Predikanten Die t'sedert de Reformatie in de jare 1578 tot heden geweest, of noch zyn*, by Josia Schouten, Amsterdam [1747?]

[S.A.], *Essai sur le jugement qu'on peut porter de M. de Voltaire, suivi de notes historiques & anecdotes*, chez le veuve Merkus, Amsterdam 1780

[S.A.], *Doutes sur les religions révélées, adressées à Voltaire, par Émilie du Châtelet, ouvrage posthume*, [s.e], Paris 1792

ARNAULD, Antoine, *Oeuvres de messire Antoine Arnauld docteur de la maison et société de Sorbonne*, 42 voll., chez Sigismond D'Arnay & Compagnie, Paris 1775-1783

BAYLE, Pierre, *Dictionnaire historique et critique*, 5^a ed., 5 voll., par la Compagnie des Libraires, Amsterdam 1734

BARRUEL, Augustin, *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme*, 4 voll., Ph. Le Boussonnier & Co, Londres 1797-1798

BASTON, Guillaume-André-René, *Voltairimeros, ou première journée de M. de V*** dans l'autre monde*, 2 voll., [s.e.], Bruxelles 1779

BERNARD, Jean-Frédéric, *Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde*, 13 voll., chez Jean Frédéric Bernard, Amsterdam 1723-1743

BOULLIER, David-Renaud, *Essai philosophique sur l'âme des bêtes, où l'on traite de son existence et de sa nature, et où l'on mêle par occasion diverses réflexions sur la nature de la liberté, sur celle de nos sensations, sur l'union de l'âme et du corps, sur l'immortalité de l'âme etc. et où l'on réfute diverses objections de M. Bayle*, chez F. Changuion, Amsterdam 1728 (ristampato in seconda edizione con il titolo *Essai philosophique sur l'âme des bêtes, où on trouve diverses réflexions sur la nature de la liberté, sur celle de nos sensations, sur l'union de l'âme et du corps, sur l'immortalité de l'âme. Seconde édition revue et augmentée, à la quelle on a joint un Traité des vrais principes qui*

servent de fondement à la Certitude morale, 2 voll., chez F. Changuion, Amsterdam 1737. Di questa seconda edizione è disponibile oggi una edizione moderna: *Essai philosophique sur l'âme des bêtes*, (précédé du) *Traité des vrais principes qui servent de fondement à la certitude morale*, texte revu par J.-P. Marcos, Fayard, Paris 1985

— *Exposition de la doctrine orthodoxe sur le mystère de la Trinité. Avec un court examen du nouveau système de Mr. Mati*, chez Pierre Humbert, Amsterdam 1734

— *Sermon sur le zèle, prononcé le XVI d'octobre MDCCXXXV, à l'occasion du Jubilé de la Révocation de l'edit de Nantes*, chez Pierre Mortier, Amsterdam 1736

— *Lettre de M. Boullier à Messieurs les Auteurs du Journal des Savants*, décembre 1739

— *Lettres sur les vrais principes de la religion où l'on examine un livre intitulé la Religion essentielle à l'homme. On y a joint une Défense des Pensées de Pascal, contre la critique de Mr de Voltaire, et Trois lettres relatives à la philosophie de ce poète*, 2 voll., Amsterdam, chez Jean Catuffe, 1741

— *Sermons sur divers textes de l'Écriture Sainte*, chez François Changuion, Amsterdam 1748

— *Apologie de la Métaphysique à l'occasion du Discours préliminaire de l'Encyclopédie avec les Sentiments de M... sur la critique des Pensées de Pascal, par Mr. de Voltaire, suivie de Trois lettres relatives à la philosophie de ce poète*, chez Jean Catuffe, Amsterdam 1753

— *Court Examen de la thèse de Mr. l'abbé de Prades et Observations sur son Apologie*, chez Marc Michel Rey, Amsterdam 1753

— *Lettres critiques sur les Lettres philosophiques de Mr. de Voltaire, par rapport à nôtre âme, à sa spiritualité & à son immortalité, avec La Défense des Pensées de Pascal contre la critique du même Mr. de Voltaire*, chez Du Chesne & Van Costenoble etc, Paris/Lille 1753

— *Le Pyrrhonisme de l'Église romaine ou Lettres de P.H.B.D.R.A.P. à M.... avec les réponses*, chez J. F. Jolly, Amsterdam 1757

— *Lettre de M. Boullier sur le Fanatisme, adressée à Messieurs les Auteurs du Journal des Savants*, septembre 1757, pp. 42-53

— *Lettre de M. Boullier à Messieurs les Auteurs du Journal des Savants*, mai 1757, pp. 274-291

— *Discours philosophiques, le premier sur les causes finales, le second sur l'inertie de la matière et le troisième sur la liberté des actions*, chez Guillyn à Paris et chez Rey à Amsterdam, 1759

— *Pièces philosophiques et littéraires*, [s.e.], [s. l.], 1759

BRISACIER, Jean (de), *Le jansénisme confondu par les reliques de Père Brisacier aux réponses du sieur Callaghan*, F. Lambert, Paris 1651

BURKE, Edmund, *Reflections on the Revolution in France and on the Proceedings in certain Societies in London relative to the event, in a Letter intended to have been sent to a gentleman in Paris*, G. Dodsley, London 1790

- CANISIUS, Petrus, *Societatis Jesu theologi catechismus graeco-latinus*, typis Joann. Van Ghelen., Viennae Austriae 1683
- CHARPENTIER, Louis, *Lettres critiques sur divers écrits de nos jours, contraires à la Religion & aux Moeurs*, 2 voll., [s.e.] Londres 1751
- *La décence en elle-même, dans les nations, dans les personnes, et dans les dignités prouvée par les faits*, chez des Ventes de Ladoué, Paris 1767
- *Causes de la décadence du goût sur le théâtre*, chez Pierre Cellier et Dufour, Amsterdam 1768
- CHARRON, Pierre, *De la Sagesse*, livres trois, par Simon Millanges, Bordeaux 1601
- CHAUDON, Louis-Mayeul, *Dictionnaire anti-philosophique*, chez la veuve Girard & François Seguin, Avignon 1769
- *L'homme du monde éclairé*, chez Moutard, Paris 1774
- CHAUFFEPIÉ (de), Jacques-Georges, *Nouveau Dictionnaire Historique et Critique pour servir de Supplément ou de Continuation au Dictionnaire Historique et Critique de M. Pierre Bayle*, 4 voll., chez Z. Chatelain, H. Uytwerf, F. Changuion etc, Amsterdam et La Haye 1750-1756
- CHAULIEU, Guillaume Amfrye, *Trois façons de penser sur la mort*, in *Œuvres de Chaulieu, d'après les manuscrits de l'auteur*, 2 voll., chez Gosse junior, La Haye 1777
- *Poésies de Chaulieu et du marquis de La Fare*, chez Antoine-Augustin Renouard, Paris 1803
- CHAUMEIX, Abraham Joseph (de), *Préjugés légitimes contre l'Encyclopédie, et essai de réfutation de ce Dictionnaire*, 8 voll., chez Herissant, Bruxelles 1758-1759
- COURTIN, Eustache-Marie-Pierre, *Encyclopédie moderne, ou Dictionnaire des hommes et des choses, des sciences, des lettres et des arts*, 24 voll., (2^e éd.), chez Th. Lejeune, La Haye 1824
- D'ALEMBERT, Jean Baptiste Le Rond, *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*, publié intégralement d'après l'édition de 1763, Colin & C^{ie}, Paris 1894
- D.C.R.A [?], *L'Anti-san-souci, ou la folie des nouveaux philosophes naturalistes, déistes & autres impies depeinte au naturel*, chez Pierre Limier, Bouillon 1760
- DE BERCHOUX, Joseph, *Voltaire ou le triomphe de la philosophie moderne, poème en huit chants avec un épilogue*, La quotidienne, Paris, Lyon 1814
- DECHAMPS, Étienne, *Le secret du jansénisme découvert et réfuté par un docteur catholique*, chez Gabriel Cramoisy, Paris 1651
- DE LISIEUX, Zacharie, *Relation du pays de Jansénie*, chez DenysThierry, Paris 1665
- DE MAISTRE, Joseph Marie, *Soirées de Saint-Pétersbourg, ou entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence: suivis d'un traité sur les sacrifices*, 2 voll., Librairie Grecque, Latine et Française, Paris 1821
- *Examen de la philosophie de Bacon*, 2 voll., Poussielgue-Rusand, Paris 1836

- DE MURALT, B at Louis, *Lettres sur les Anglois et les François et sur les voiage*s, ed. C. Gould, Champion, Paris 1933 (1^aed. [s.e], Cologne 1725)
- DES SABLONS, (L.-M. Chaudon e altri autori), *Les grands hommes vengés*, 2 voll., chez la veuve Besongne & fils, Amsterdam 1769
- DE SADE, Donatien Alphonse François, *Oeuvres*, 3 voll., Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris 1990
- DESCARTES, René, *Discours de la méthode*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1930 (1^a ed. Ian Maire, Leyde 1637)
- DESFONTAINES, Pierre-François Guyot, *La Voltairomanie avec Le Préservatif, et le Factum du Sr. Claude François Jore*, [s.e.] Londres 1739
- DESMOLETS, Pierre Nicolas, *Continuation des Mémoires de littérature et d'histoire*, chez Simart, Paris 1728
- DIDEROT, Denis, *Le Neveu de Rameau*, J. Fabre, Genève 1950 (1^aed. Plon, Paris 1891)
- DOYEN, Barthélemy, *Vie de M. de Pâris, diacre de diocèse de Paris*, [s.e.], en France 1731
- DU CREST, Stéphanie-Félicité, *La religion considérée comme l'unique base du bonheur et de la véritable philosophie*, Polytype, Paris 1787
- *Les diners du Baron d'Holbach, dans lesquels se trouvent rassemblés, sous leurs noms, une partie des gens de la cour et des littérateurs les plus remarquables du 18e siècle*, chez C. J. Trouvé, Paris 1822
- DUHAMEL, Joseph Robert Alexandre, *Lettres flamandes, ou histoire des variations & contradictions de la prétendue religion naturelle*, chez Danel, Lille 1754
- FONTENELLE, Bernard Le Bovier, *Entretiens sur la pluralit  des mondes*, chez Blageart, Paris 1686
- *Histoire des oracles*, chez G. de Luyne, Paris 1686
- FORMEY, Jean-Henri-Samuel, *Pensées raisonnables opposées aux Pensées philosophiques, avec un essai de critique sur le livre des M eurs*, chez Chrét. Fréd. Voss., Berlin 1749
- FRÉRON, Élie-Catherine, *Lettres sur quelques écrits de ce tems*, 13 voll., chez Duchesne, Nancy, 1749-1750
- FUZET, Frédéric, *Les jansénistes du XVII^e siècle: leur histoire et leur dernier historien Monsieur de Sainte-Beuve*, Bray et Retaux, Paris 1876
- GAUCHAT, Gabriel, *Lettres critiques ou analyse et réfutation de divers écrits modernes contre la Religion*, 19 voll., Herissant, Paris 1755-1763 (ristampa in 3 voll., Slatkine, Genève 1973)
- *Accord du christianisme et de la raison*, 4 voll., chez C. Herissant, Paris 1768
- *Le philosophe du Valais*, 2 voll., chez Le Jay, Amsterdam 1772

- GIBERT, Étienne Guernesey, *Observations sur les écrits de M. de Voltaire, principalement sur la religion, en forme de notes*, 2 voll., chez T. Pilsbury, Londres 1788
- GUILBERT, Philippe Jacques Étienne Vincent, *Mémoires biographiques et littéraires*, 2 voll., chez F. Mari, Rouen 1812
- GOURJU, Pierre, *La philosophie du dix-huitième siècle dévoilée par elle-même; ouvrage suivi d'observations sur les notes dont Voltaire et Condorcet ont accompagné les pensées de Pascal*, 2 voll., Le Normant, Méquignon fils, Paris 1816
- GUYON, Claude-Marie, *L'oracle des nouveaux philosophes. Pour servir de suite et d'éclaircissement aux oeuvres de M. de Voltaire*, [s.e.], Berne 1759
- HAYER, Jean-Nicolas-Hubert, *La règle de foi vengée des calomnies des Protestants, et spécialement de celles de M. Boullier, ministre calviniste d'Utrecht*, 3 voll., chez Nyon et Bauche, à Paris et Lille, 1761
- JANSENIUS, Cornelius, *Discours de la réformation de l'homme intérieur*, chez la veuve Jean Camusat, Paris 1642
- LAFITAU, Joseph-François, *Moeurs des sauvages américains, comparés aux moeurs de premiers Temps*, 2 voll., chez Saugrain & Hochereau, Paris 1724
- LA METTRIE, Julien Offroy, *L'homme machine. A study in the origins of an idea*, crit. ed. by A. Vartanian, Princeton University Press, Princeton 1960 (1^a ed. 1747)
- LE COQ DE VILLERAY DE ROUËR, Pierre François, *Réponse ou critique des Lettres philosophiques de Monsieur de V*** par le R.P.D.P.B.*, chez Christophe Revis, Basle 1735
- LE FRANC DE POMPIGNAN, Jean-George, *Instruction pastorale de Monseigneur l'Évêque du Puy sur la prétendue philosophie des incrédules modernes*, chez Clet/Deville/Chaubert, Puy/Lion/Paris 1763
- LE LARGE DE LIGNAC, Joseph-Adrien, *Le témoignage du sens intime et de l'expérience opposé à la foi profane et ridicule des fatalistes modernes*, 3 voll., chez François Fournier, Auxerre 1760
- LE MASSON DES GRANGES, Daniel, *Le philosophe moderne, ou l'incrédule condamné au tribunal de la raison*, chez Despilly, Paris 1759
- LOCKE, John, *Essay concerning human understanding*, ed. by P.H. Nidditch, Clarendon Press, Oxford 1975 (1^a ed. 1690)
- MALEBRANCHE, Nicolas, *De la recherche de la vérité*, chez André Pralard, Paris 1674
— *Oeuvres*, 2 voll., Gallimard, Paris 1979-1992
- MALLET DU PAN, Jacques, *Du degré d'influence qu'a eu la philosophie française sur la Révolution*, «*Mercure britannique ou Notices historiques et critiques sur les affaires du temps*», XIV (1799), pp. 342-370

- MATHIEU, Pierre-François, *Histoire des miraculés et des convulsionnaires de Saint-Médard, Précédée de la vie du diacre Paris, d'une notice sur Carré de Montgeron et d'un coup d'œil sur le Jansénisme depuis son origine jusqu'à nos jours*, Didier, Paris 1864
- MOLINIER, Jean-Baptiste, *Sermons choisis sur les mystères, la vérité de la religion, différents sujets de la morale chrétienne, etc.*, 14 voll., chez Herissant, Paris 1731-1734
- *Réponse aux Lettres de M. de Voltaire*, La Haye, chez Henri Scheurleer 1735
- MONTAIGNE (de), Michel, *Les Essais*, édition Villey-Saulnier, Puf, Paris 2004 (1^aed. 1580)
- MORELLET, André, *Mémoire pour Abraham Chaumeix, contre les prétendus philosophes Diderot et d'Alembert*, [s.e.], Amsterdam 1759
- MOULAERT, Bruno Charles Bernard, *Un Confesseur de la foi au XVIII^e siècle. Vie et oeuvres du R.P. Charles Louis Richard de l'ordre des frères prêcheurs*, Peeters, Louvain 1867
- NIETZSCHE, Friedrich, *Epistolario*, 5 voll., edizione italiana condotta sul testo critico stabilito da Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Adelphi, Milano 1976-2011
- NONNOTTE, Claude François, *Les erreurs de Voltaire*, 3 voll., chez Antoine-Ignace Fez, Paris 1762
- PALISSOT DE MONTENOY, Charles, *Le génie de Voltaire apprécié dans tous ses ouvrages, volume destiné à servir de supplément à toutes les éditions de cet illustre écrivain*, chez C.-F. Patris, Paris 1806
- PICOT, Michel-Joseph-Pierre, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le dix-huitième siècle*, 3^aed., Librairie d'Adrien Le Clere, Paris 1855
- PINTHEREAU, François, *Les nouvelles et anciennes reliques de Messire Jean du Vergier de Hauranne*, chez la veuve Gravius, Paris 1648
- RICHARD, Charles-Louis, *Dissertation sur la possession des corps et l'infestation des maisons par les démons*, [s.e.], Amiens 1746
- *La défense de la religion, de la morale, de la vertu, de la politique et de la société*, chez Moutard, Paris 1775
- *Voltaire parmi les ombres*, chez Herissant, Versoy 1775
- *Voltaire de retour des ombres, et sur le point d'y retourner pour n'en plus revenir*, chez Bassompierre et Van den Berghen, Liege/Bruxelles 1776
- *Analyse des conciles généraux et particuliers*, 5 voll., chez Benoit Morin & Laporte, Paris 1772-1777
- *L'Anti-Bon sens, ou L'Auteur de l'ouvrage intitulé Le Bon Sens, convaincu d'outrager le bon sens et la saine raison à toutes les pages*, Painsmay, Liege 1779
- *Exposition de la doctrine des philosophes modernes*, chez tous les Libraires de Lille, Malines 1785

- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Oeuvres complètes*, 5 voll., Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris 1959-1995
- SAINTE-BEUVE, Charles Augustin, *Port Royal*, 3 voll., Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris 1952-55 (1^a ed. 1840)
- SAVÉRIEN, Alexandre Julien, *Histoire des philosophes modernes*, 4 voll., Brunet, Paris 1760-1769
- SERPE, Charles Thomas, *Analyses et critiques des ouvrages de M. de Voltaire, avec plusieurs anecdotes intéressantes et peu connues qui le concernent, depuis 1762 jusqu'à sa mort*, [s.e.], Kehl 1789
- SPEDALIERI, Nicola, *De' diritti dell'uomo libri VI. Ne' quali si dimostra, che la più sicura Custode de' medesimi nella Società Civile è la Religione Cristiana; e che perciò l'unico Progetto utile alle presenti circostanze è di far rifiorire essa Religione*, con licenza de' superiori, Assisi 1791
- SORBIÈRE, Samuel, *Relation d'un voyage en Angleterre*, Lovis Billaine, Paris 1664
- TOLAND, John, *Letters to Serena*, Bernard Lintot, London 1704 (rist. anast., Bad Cannstatt, Stuttgart 1964), pp. 235-236
- VARET, Alexandre, *Relation de ce qui s'est passé dans l'affaire de la paix de l'Eglise sous le pape Clément IX*, 2 voll., [s.e.], [s.l.], 1706
- VILLARS (de), Nicolas-Pierre-Henri, *De la délicatesse*, chez Claude Barbin, Paris, 1671
- VINET, Pierre, *Instruction chrétienne en la doctrine de la Loi et l'Évangile*, 2 voll., chez Jean Rivery, Genève 1564

Periodici

- Bibliothèque françoise, ou Histoire littéraire de la France*, 1735-1736
- Bibliothèque des sciences et des beaux arts*, 1760
- Bibliothèque historique de la France*, 1778
- Journal étranger*, 1761
- Journal des savants*, 1738-1842
- Journal de Trévoux*, 1735
- Journal littéraire*, 1734
- Le Musée: revue arlésienne, historique et littéraire*, publiée sous la direction de M. Émile Fassin, P. Bertet libraire-éditeur à Arles, Arles, 1873-1876
- London journal*, 1727
- Mémoires pour l'histoire des sciences et des beaux-arts*, 1751-1754
- Mercure de France*, 1932-1934
- Nouvelles ecclésiastiques*, 1754

Dizionari (anche biografici)

COURTIN, Eustache Marie Pierre, *Encyclopédie moderne, ou Dictionnaire des hommes et des choses, des sciences, des lettres et des arts*, 24 voll., chez Th. Lejeune, La Haye 1824 (2^a ed.)

COUSIN D'AVALLON, *Dictionnaire biographique et bibliographique des prédicateurs et sermonnaires français: depuis le XVII^e siècle jusqu'à nos jours, dont les sermons, prênes, homélies etc., ont été imprimés, avec l'indication des meilleures éditions; suivi de préceptes sur l'art oratoire, extraits des ouvrages de Laharpe, Marmontel, Maury, etc*, chez Persan et Périisse, Paris-Lyon 1824

FELLER, François-Xavier, *Biographie universelle des hommes qui se sont fait un nom*, revue et continuée jusqu'en 1866, 8 voll., J.B. Pélagaud, Lyon/Paris 1867

— *Dictionnaire historique, ou histoire abrégée de tous les hommes, nés dans le XVII^e Provinces Beligues, qui se sont fait un nom par leur génie, les talents, les vertus, les erreurs, &c depuis la naissance de J. C. jusqu'à nos jours*, 14 voll., chez C. M. Spanoghe, Paris 1786 (1^a ed. 1781)

FURETIÈRE, Antoine, *Dictionnaire universel*, 2 voll., chez Arnout & Reinier Leers, La Haye et Rotterdam 1690

— *Dictionnaire universel: contenant generalement tous les mots françois, tant vieux que modernes, et les termes des sciences et des arts*, nouvelle édition revû, corrigé, & considerablement augmentée par M. Brutel de la Riviere, 4 voll., chez Pierre Husson etc, La Haye 1727

Les Muses chrétiennes, ou petit dictionnaire poétique, contenant les meilleurs morceaux des auteurs les plus connus; à l'usage des séminaires, des communautés religieuses, des collèges & des pensions de jeunes messieurs et de jeunes demoiselles; ouvrage dédié à M. le curé de Sainte-Marguerite, éd. P.-L. d'Aquin de Château-Lyon, Ruault, Paris 1773

GIRAULT, Claude-Xavier, *Manuel de l'étranger à Dijon, ou Essais historiques et biographiques sur la capitale de la Bourgogne et sur cette ancienne province*, Victor Lagier libraire, Dijon 1824

GUILBERT, Philippe Jacques Étienne Vincent, *Mémoires biographiques et littéraires*, 2 voll., chez F. Mari, Rouen 1812

HAAG, Eugène, *La France Protestante*, 2^a ed., 10 voll., Librairie Sandoz et Fischbacher, Paris 1879

MASSON, Paul (dir.), *Les Bouches-du-Rhône. Encyclopédie départementale*, publiée par le Conseil général avec le concours de la Ville de Marseille et de la Chambre de Commerce, Paris, Champion et Marseille 1937

MICHAUD, Louis Gabriel, *Biographie universelle ancienne et moderne*, 52 voll., Michaud frères, Paris 1811-1828

ROBINET, Jean-Baptiste-René, *Dictionnaire universel des sciences morale, économique, politique et diplomatique, ou Bibliothèque de l'homme d'état et du citoyen*, 30 voll., chez les libraires associés, Londres 1777-1783

OPERE DI PASCAL

Opere complete

Edizione BRUNSCHVICG-GAZIER-BOUQUET, Hachette, 14 voll., Paris 1904-1914

Edizione CHEVALIER, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris 1954

Edizione J. MESNARD, Desclée de Brouwer, Paris 1964-

Edizione A. BAUSOLA, Rusconi, Milano 1978

Edizione M.V. ROMEO, Bompiani (Collana Il Pensiero Occidentale), Milano 2020

Edizioni antiche delle *Pensées*

Pensées de M. Pascal sur la religion, et sur quelques autres sujets, ed. detta di Port-Royal, Desprez, Paris 1670

Pensées de M. Pascal sur la religion, et sur quelques autres sujets, qui ont été trouvées après sa mort parmi ses papiers, Desprez, Paris 1678

Monsieur Pascall's Thoughts, Meditations, and Prayers, Touching Matter Moral And Divine, as they were found in his papers after his death, Trans. Joseph Walker, Judge's Head, London 1688

Pensées de Pascal, avec les Notes de M. de Voltaire, 2 voll., [s.e.] Genève 1778

Edizioni moderne delle *Pensées*

Pensées de M. Pascal sur la religion, et quelques autres sujets, L'Édition de Port-Royal (1670) et ses compléments (1678-1776) présentée par Georges Couton et Jean Jehasse, Centre Universitaire d'éditions et de rééditions, Universités de la région Rhone-Alpes, Saint-Etienne 1971

Pensées, éd. Sellier, Garnier-Flammarion, Paris 1976

Pensées, opuscules et lettres, éd. Sellier, Classiques Garnier, Paris 2010

Pensées sur la religion, et sur quelques autres sujets, étude et édition comparative de l'édition originale avec les copies et les versions modernes par Jean-Robert Armogathe et Daniel Blot, Champion, Paris 2011

OPERE SU PASCAL

Repertori bibliografici

MAIRE, Albert, *Bibliographie générale des Oeuvres de Blaise Pascal*, Giraud-Badin, Paris 1925

HELLER, Lane e GOYET, Thérèse, *Bibliographie Blaise Pascal (1960-1969)*, Adosa, Clermont-Ferrand 1989

Studi generali e raccolte

Blaise Pascal, l'homme et l'oeuvre, Cahiers de Royaumont, Minuit, Paris 1956

Écrits sur Pascal, Éditions du Luxembourg, Paris 1959

Pascal présent, G. de Bussac, Clermont-Ferrand 1962

Pascal. Textes du tricentenaire, Fayard, Paris 1963

Les Pensées de Pascal ont trois cents ans, G. de Bussac, Clermont-Ferrand 1971

MESNARD, Jean, *La culture du XVII^e siècle*, Puf, Paris 1992

SELLIER, Philippe, *Port-Royal et la littérature*, 2 voll., Champion, Paris 1999-2000

Pascal/New Trends in Port-Royal Studies, actes du 33^e congrès de la *North American Society for Seventeenth-Century French Literature*, Gunter Narr Verlag Tübingen, t. I, May 2001

The Cambridge Companion to Pascal, edited by N. Hammond, Cambridge University Press, Cambridge 2003

Pascal a-t-il écrit les Pensées?, «Littératures», Presses Universitaires du Mirail, 55/2007

Biografie e studi sulla personalità

ADORNO, Francesco Paolo, *Pascal*, Les Belles Lettres, Paris 2000

BORD, André, *La Vie de Blaise Pascal*, Beauchesne, Paris 2000

— *Pascal vu par sa sœur Gilberte*, Pierre Téqui, Paris 2005

— *Lumière et Ténèbres chez Pascal*, Pierre Téqui, Paris 2006

— *Jacqueline Pascal. Fille spirituelle de Blaise*, Éditions du Jubilé, Paris 2009

— *La vie de famille chez les Pascal*, Éditions du cerf, Paris 2012

BOUTROUX, Émile, *Pascal*, Hacette, Paris 1900

CHEVALIER, Jacques, *Pascal*, Plon, Paris 1922

GUARDINI, Romano, *Pascal*, Morcelliana, Brescia 1992

JERPHAGNON, Lucien, *Le caractère de Pascal. Essai de caractérologie littéraire*, Puf, Paris 1962

MAURIAC, François, *Blaise Pascal et sa soeur Jacqueline*, Hachette, Paris 1931

MESNARD, Jean, *Pascal: l'homme et l'oeuvre*, Boivin, Paris 1951

— *La maison où Pascal écrivit le Memorial*, «RHLF», n. 1 (Jan-Mars 1955), pp. 51-55

— *Oeuvres complètes de Pascal*, (ed. J. Mesnard), 4 voll., Paris 1964-, vol. I

— *Pascal et les Roannez*, 2 voll., Desclée De Brouwer, Bruges 1965

PERATONER, Alberto, *Pascal*, Carocci, Roma 2011

SERINI, Paolo, *Pascal*, Einaudi, Torino 1942

Pascal e l'apologetica

BUSSON, Henri, *La pensée religieuse française de Charron à Pascal*, Vrin, Paris 1933

CHESNEAU, Charles, *Le P. Yves de Paris et son temps*, 2 voll., Société d'Histoire Ecclésiastique de la France, Paris 1946 (il secondo volume studia l'apologetica prima di Pascal)

D'ANGERS, Julien-Eymard, *Pascal et ses précurseurs*, Nouvelles Éditions latines, Paris 1956

DEDIEU, Joseph, *Survivances et influences de l'apologétique traditionnelle dans les "Pensées"*, «RHLF», (jan-mars 1930), 7^e année, n. 1, pp. 481-513, (1930), t. 38, pp. 1-39

DELAUNAY, Guy, *Blaise Pascal en quête d'une apologétique renouvelée*, EME éditions, Paris 2017

MCKENNA, Antony, *Pascal et son libertin*, Classiques Garnier, Paris 2017

WETSEL, David, *L'Écriture et le Reste. The Pensées in the Exegetical Tradition of Port-Royal*, Ohio State University Press, Columbus 1981

— *Pascal and disbelief. Catechesis and Conversion in the Pensées*, The Catholic University of America Press, Washington 1994

Pascal nel XVIII secolo

BARKER, John, *Strange contrarities. Pascal in England during the Age of Reason*, Mcgill-Queen's University Press, Montreal-London 1975

FINCH, David, *La critique philosophique de Pascal au XVIII^e siècle*, Dissertation in Romance Languages, Philadelphia 1940

SINA, Mario, *L'Anti-Pascal di Voltaire*, Vita e Pensiero, Milano 1970

STRAUDO, Arnoux, *La Fortune de Pascal en France au XVIII^e siècle*, Voltaire Foundation, Oxford 1997

WATERMAN, Mina, *Voltaire, Pascal and human destiny*, Octagon Books, New York 1942

Studi sulle edizioni delle Pensées

BERTI, Silvia, *Sull'edizione dei Port-Royal delle «Pensées» di Pascal: per un'interpretazione*, «La Cultura», n. 1, gennaio-giugno 1982, Le Monnier, Firenze, pp. 78-109

- DEMAREST, Jean, *Victor Cousin et le ms. des "Pensées" de Pascal*, «Modern Language Notes», vol. 66, n.8 (dec. 1951), pp. 573-586
- ERNST, Pol, *Approches pascaliennes: l'unité et le mouvement, le sens et la fonction de chacune des vingt-sept liasses titrée*, Duculot, Gembloux 1970
- *Les Pensées de Pascal. Géologie et stratigraphie*, Universitas-Voltaire Foundation, Oxford 1996
- LAFUMA, Louis, *Recherches pascaliennes*, Delmas, Paris 1949
- *Controverses pascaliennes*, Éditions du Luxembourg, Paris 1952
- *Histoire des Pensées de Pascal (1656-1952)*, Éditions du Luxembourg, Paris 1952
- *La Copie 9203 et le classement de Pascal*, in *Écrits sur Pascal*, Éditions du Luxembourg, Paris 1959, pp. 189-205
- MCKENNA, Antony, *Filleau de la Chaise et la réception des "Pensées"*, «Cahiers de l'AIEF», 1988, n. 40, pp. 297-314
- *Entre Descartes et Gassendi: la première édition des Pensées de Pascal*, Voltaire Foundation, Oxford 1993
- PÉROUSE, Marie, "Discerner ce qui est de l'auteur": *Une querelle de l'autorité à la naissance des Pensées*, «Littératures», *Pascal a-t-il écrit les Pensées?*, Presses Universitaires du Mirail, 55/2007, pp. 33-46
- *L'invention des Pensées de Pascal. Les éditions de Port-Royal (1670-1678)*, Champion, Paris 2013
- SCULL, Jerolyn, *Voltaire's reading of Pascal: his quotations compared to early texts*, SVEC, 161 (1976), pp. 19-41
- VAMOS, Mara, *Pascal's Pensées and the Enlightenment: the roots of a misunderstanding*, SVEC, 97 (1972), pp. 7-145
- TOURNEUR, Zacharie, *Le massacre des «Pensées» de Pascal*, «Mercure de France», CCXLIX, 15 janvier 1934, pp. 285-301

Studi sul pari

- ASKEW, David A., *Pascal's pari in the Port-Royal edition*, «Australian Journal of French Studies», may-august (1968), pp. 155-182
- BAUSOLA, Adriano, *Il "Pari"*, in B. Pascal, *Pensieri, Opuscoli, Lettere*, Rusconi, Milano 1978, pp. 818-828
- BRUNET, Georges, *Le pari de Pascal*, Desclée de Brouwer, Paris 1956
- HOWELL, Bernard, *The interpretation of Pascal's Pari*, «The Modern Language Review», Jan. 1984, vol.79, Part 1, p. 45-63
- LARROUTIS, Maurice, *Le pari*, «La Table ronde», 171, avril 1962, p. 147-149

- LØNNING, Per, *Cet effrayant Pari. Une "pensée" pascalienne et ses critiques*, Vrin, Paris 1980
- MCKENNA, Antony, *Les Pensées de Pascal: une ébauche d'apologie sceptique*, in P.F. Moreau (sous la direction de), *Le scepticisme au XVI^e et au XVII^e siècle. Le retour des philosophies antiques à l'âge classique*, t. II, Albin Michel, Paris 2001, pp. 348-361
- POMMIER, Jean, *Le pari de Pascal et son texte*, «RHFLF», oct. 1956, p. 562-566
- SHIOKAWA, Tetsuya, *Le pari. De l'apologétique à la spiritualité*, in *Entre foi et raison: l'autorité. Études pascaliennes*, Champion, Paris 2012, p. 153-166
- SULLY-PRUDHOMME, *Le sens et la portée du pari de Pascal*, «Revue des deux mondes», t. 102, nov. 1890, pp. 285-304
- TABARROK, Alexander, *Believe in Pascal's wager? Have I got a deal for you!*, «Theory and decision», 48, 2000, p. 123-128
- THIROUIN, Laurent, *Le Hasard et les Règles. Le modèle du jeu dans la pensée de Pascal*, Vrin, Paris 1991

Studi sul coeur

- LAFUMA, Louis, *L'ordre de l'esprit et l'ordre du coeur*, «Recherches des sciences religieuses», XLVI, 1958, pp. 416-420
- LAPORTE, Jean, *Le coeur et la raison selon Pascal*, Elzévir, Paris, 1950
- MCKENNA, Antony, *Pascal: le coeur et les passions*, in *Libertinage et philosophie au XVII^e siècle*, 4. *Gassendi et les gassendistes et Les passions libertines*, Publications de l'Université de Saint-Étienne, Saint-Étienne, 2000, pp. 209-217
- MICHON, Hélène, *Les raisons du coeur*, in *Les Pensées de Pascal: interprètes et éditeurs en débat*, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, tome 93, n° 1, janvier-mars 2009, Vrin, Paris 2009, pp. 47-58
- PALASAN, Daniela, *Le coeur chez Pascal*, Crater, Bucarest, 1999
- PIEMONTESE, Filippo, *Il "cuore" di Pascal e il razionalismo in filosofia*, «Giornale di Metafisica», 15 marzo-giugno 1966, pp. 270-280

Pascal e Descartes

- BAUDIN Émile, *Études historiques et critiques sur la philosophie de Pascal*, 3 voll., Éditions de la Baconnière-Neuchatel, Boudry 1946
- JOLIVET, Regis, *L'anticartésianisme de Pascal*, «Archives de philosophie», I, 3, 1923, p. 242-255
- LE GUERN, Michel, *Pascal et Descartes*, Nizet, Parigi 1971

Altre opere riguardanti temi specifici

- ALFIERI, Vittorio Enzo, *Il problema Pascal*, Nuova Accademia editrice, Milano 1959
- BOUCHILLOUX, Hélène, *Pascal critique des philosophes, Pascal philosophe*, «Revue philosophique», 116ème année, n°3, juillet-septembre 1991, p. 295-309
- *Pascal philosophe*, «L'enseignement philosophique», 42ème année, n°6, juillet-août 1992, p. 3-16
- BOITANO, John F., *The Polemics of Libertine Conversion in Pascal's Pensées. A Dialectic of rational and Occult Libertine Beliefs*, Gunter Narr Verlag Tübingen, Tübingen 2002
- BRUNSHVIG, Léon, *Le génie de Pascal*, Hachette, Paris 1925
- CARRAUD, Vincent, *Pascal: des connaissances naturelles à l'étude de l'homme*, Vrin, Paris 2007
- CHESTOV, Léon, *La nuit de Gethsémani. Essai sur la philosophie de Pascal*, Grasset, Paris 1923
- CIANCIO, Claudio, PERONE, Ugo, *Cartesio o Pascal? Un dialogo sulla modernità*, Rosenberg & Sellier, Torino 1995
- COHN, Lionel, *Pascal et le judaïsme*, Communication au College des Amis de Port-Royal, Clermont-Ferrand, 31 mai 1962
- COUSIN, Victor, *Le scepticisme de Pascal*, «Revue des deux mondes» voll. 8-9 (1844-1845), pp. 1012-1033, pp. 333-357
- CROQUETTE, Bernard, *Pascal et Montaigne*, Droz, Genève 1974
- D'AGOSTINO, Simone - Meynet, Roland, «*Pascal entre paix et vérité. Analyse rhétorico-biblique et historico-herméneutique du fr. L974/S771 des Pensées*», in *Gregorianum* 97/2 (2016), pp. 377-398
- DECLOS, Alexandre, *L'inquiétude dans les Pensées de Pascal*, «Revue de Métaphysique et de Morale», n.2 (2013), pp. 167-184
- DESCOTES, Dominique, *La première critique des "Pensées"*, Edition du CNRS, Paris 1980
- DE NADAÏ, Jean-Christophe, *Jésus selon Pascal*, Desclée, Paris 2008
- FORCE, Pierre, *Le problème hermétique chez Pascal*, Vrin, Paris 1989
- FRANCIS, Raymond, *Les Pensées de Pascal en France de 1842 a 1942*, Nizet, Paris 1959
- GOLDMANN, Lucien, *Le Dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les "Pensées" de Pascal et dans le théâtre de Racine*, Gallimard, Paris 1959
- GOUIER, Henri, *Blaise Pascal: commentaires*, Vrin Paris 1971
- HUMBERT, Pierre, *L'oeuvre scientifique de Blaise Pascal*, Albin Michel, Paris 1947
- JOUSLIN, Olivier, «*Rien ne nous plaît que le combat*». *La campagne des Provinciales de Pascal. Étude d'un dialogue polémique*, 2 voll., Presses universitaires Blaise Pascal, Clermont-Ferrand 2007

- LETTIERI, Gaetano, *Il metodo della grazia. Pascal e l'ermeneutica giansenista di Agostino*, Edizioni Dehoniane, Roma 2000
- LHERMET, Jean, *Pascal et la Bible*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1930
- LISSA, Giuseppe, *Pascal interprete di Cartesio e di Montaigne*, in *Percorsi del Moderno*, Rubbettino, Catanzaro 2002, pp. 13-69
- LOVSKI, Fadiej, *Pascal et les Juifs*, «Cahiers sioniens», déc. 1951, p. 355-366
- MAGNARD, Pierre, *La clé du chiffre*, Editions Universitaires, Paris 1991
- MCKENNA, Antony, *De Pascal à Voltaire. Le rôle des Pensées de Pascal dans l'histoire des idées entre 1670 et 1734*, 2 voll., The Voltaire Foundation, Oxford 1990
- MEYNET, Roland, «*Pascal entre paix et vérité. Analyse rhétorico-biblique et historico-herméneutique du fr. L974/S771 des Pensées*», in *Gregorianum* 97/2 (2016), pp. 377-398
- MESNARD, Jean, *Pascal et Port-Royal*, «Revue de théologie et de philosophie», n. 1 (1963), pp. 12-23
- PASQUA, Hervé, *Blaise Pascal penseur de la grâce*, Pierre Téqui éditeur, Paris 2000
- PATIER, Xavier, *Blaise Pascal. La nuit de l'extase*, Les éditions du Cerf, Paris 2014
- PAVLOTIS, Tamás, *Le rationalisme de Pascal*, Publications de la Sorbonne, Paris 2007
- SELLIER, Philippe, *Jésus-Crist chez Pascal*, «Revue des Sciences philosophiques et théologiques», vol. 66, n. 4 (Octobre 1982), pp. 505-521
- *Le Saint Augustin de Pascal*, «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», Anno XLIV, n. 2 (2008), pp. 359-371
- SHIOKAWA, Tetsuya, *Pascal et les miracles*, Nizet, Paris 1977
- VAN KONIJNENBURG, Johanna Theodora, *Courant pascalien et courant anti-pascalien de 1670 à 1734*, Boekdrukkerij M. Hayez, Brussel 1932

OPERE DI VOLTAIRE

Opere complete

- Oeuvres de M. de Voltaire. Nouvelle édition...*, 8 voll., chez George Conrad Walter, Dresde 1748
- Oeuvres complètes de Voltaire*, ed. Louis Moland, 52 voll, Garnier, Paris 1855-1877
- Oeuvres complètes de Voltaire*, Voltaire Foundation, Oxford 1968-sgg

Edizioni antiche varie

Oeuvres mêlées de M. de Voltaire. Nouvelle édition revûe sur toutes les précédentes et considérablement augmentée, 5 voll., chez Bousquet, Genève 1742

Oeuvres diverses de M. de Voltaire. Nouvelle édition..., 6 voll., chez Jean Nourse, Londres [Trévoux] 1746

Edizioni antiche delle *Letters concerning the English Nation/ Lettres écrites de Londres sur les Anglois et autres sujets/ Lettres philosophiques*

Letters concerning the English Nation by M. de Voltaire, C. Davis and A. Lyon, London 1733

Lettres écrites de Londres sur les Anglois et autres sujets par M. D. V***, [s. e.], Basle [London] 1734

Lettres philosophiques, chez Jore, Rouen 1734

Lettres philosophiques, chez Lucas au Livre d'or, Amsterdam 1734

Edizioni moderne delle *Lettres philosophiques*

Lettres philosophiques, par Raymond Naves, Classiques Garnier, Paris 1956

Lettres philosophiques, in Voltaire, *Mélanges*, texte établi et annoté par Jacques Van Den Heuvel, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris 1961

Lettres philosophiques, édition critique par Gustave Lanson, 2 voll., Didier, Paris 1964 (1^a ed. Société Nouvelle de Librairie et d'Édition - Edouard Cornély et Cie, Paris 1909)

Lettres philosophiques, par René Pomeau, Garnier-Flammarion, Paris 1964

Letters concerning the English Nation, edited by Nicholas Cronk, Oxford University Press, New York 1994

Lettres philosophiques, édition d'Olivier Ferret et Antony McKenna, Classiques Garnier, Paris 2010

Lettres philosophiques, Voltaire Foundation, 3 voll., Oxford 2020, t. 6B-6C (il tomo 6A è in corso di stampa)

OPERE SU VOLTAIRE

Repertori bibliografici

BENGESCO, Georges, *Voltaire, bibliographie de ses oeuvres*, Perrin, Paris 1882-1890

QUÉRARD, Joseph-Marie, *Bibliographie voltairienne*, Firmin Didot Frères, Paris 1842

VERCRUYSSÉ, Jeroom, *Bibliographie des écrits français relatifs à Voltaire, 1719-1830*, SVEC, vol. LX (1968), pp. 7-71

Studi generali e raccolte

Dictionnaire général de Voltaire, publié sous la direction de Raymond Trousson et Jerom Vercrusse, Champion, Paris 2003

La Table Ronde, Librairie Plon, Paris, n. 122 (Février 1958)

Voltaire et ses combats, sous la direction de U. Kölvig e C. Mervaud, 2 voll., Voltaire Foundation, Oxford 1997

Revue Voltaire, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, Paris, n. 1 (2001)

— Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, Paris, n. 4 (2004)

The Cambridge Companion to Voltaire, edited by N. Cronk, Cambridge University Press, Cambridge 2009

Inventaire Voltaire, Quarto Gallimard, Paris 1995

Voltaire philosophe. Regards croisés, Textes réunis par Sébastien Charles et Stéphane Pujol, Centre International d'Études du XVIII^e Siècle, Ferney-Voltaire 2017

Biografie e studi sulla figura di Voltaire

AA.VV., *Voltaire en son temps*, Nouvelle édition intégrale revue et corrigée, 2 voll., Voltaire Foundation-Fayard, Oxford-Paris 1995

ADDAMIANO, Natale, *Voltaire*, Azione letteraria romana, Roma 1956

ALDRIDGE, Alfred Owen, *Voltaire and the Century of Light*, Princeton University Press, Princeton 1975

ASCOLI, Georges, *Voltaire*, «Revue de cours et des conférences», XXV² (1923-1924), pp. 16-27, 128-144, 275-287, 302-315, 417-428, 613-630; XXVI¹ (1924-1925), pp. 262-273, 501-514, 703-721.

BEAUNE, Henri, *Voltaire au collège: sa famille, ses études, ses premiers amis*, Amyot, Paris 1867

BELLESSERT, André, *Essai sur Voltaire*, Perrin, Paris 1925

BESTERMAN, Théodore, *Voltaire*, Longmans, London 1969

CARRÉ, Jean-Raoul, *Consistance de Voltaire le philosophe*, Boivin, Paris 1938

CHASE, Cleveland B., *The young Voltaire*, Longmans, New York 1926

CONDORCET, Marie-Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, marquis de, *Vie de Voltaire*, éd. E. Badinter, Paris 1994

DELATTRE, André, *Voltaire l'impétueux*, Mercure de France, Paris 1957

DESNOIRESTERRES, Gustave, *Voltaire et la société au XVIII^e siècle*, 8 voll., Didier, Paris 1871-1876

DE WARCY, L. Paillet, *Histoire de la vie et des ouvrages de Voltaire, suivie des jugemens qu'ont portés de cet homme célèbre divers auteurs estimés*, 2 voll., chez Madame Dufriche, Paris 1824

- DUVERNET, Théophile-Imarigeon, *La vie de Voltaire*, [s. e.], Geneve 1787
- GALLO, Max, «*Moi, j'écris pour agir*». *Vie de Voltaire*, Fayard, Paris 2008
- GAY, Peter, *Voltaire's Politics. The Poet as Realist*, Yale University Press, New Haven and London 1988
- LEIGH, Ralph, *An anonymous eighteenth-century character-sketch of Voltaire*, *SVEC*, 2 (1956), pp. 241-272
- LEPAPE, Pierre, *Voltaire le conquérant. Naissance des intellectuels au siècle des Lumières*, Seuil, Paris 1994
- LONGCHAMP, Sébastien-Wagnière, Jean Louis, *Mémoires sur Voltaire et sur ses ouvrages, par Longchamp et Wagnière, ses secretaries; suivis de divers écrits inédits de la Marquise Du Châtelet, du Président Hénault, de Piron, d'Arnaud Baculard, Thiriot, etc., tous relatifs à Voltaire*, Aimé André, Paris 1826
- LANSON, Gustave, *Voltaire*, édition revue et mise à jour par René Pomeau, Hacette, Paris 1960 (1^a ed. 1906)
- MASON, Haydn Trevor, *Voltaire, a biography*, Johns Hopkins University Press, London 1981
- MORLEY, John, *Voltaire*, McMillan and Co., London 1886
- NAVES, Raymond, *Voltaire. L'homme et l'oeuvre*, Boivin, Paris 1942 (ristampa: Hatier-Boivin, Paris 1955)
- POMEAU, René, *Voltaire au collège*, «RHLF», 52^e année, n.1 (1952), pp. 1-10
- WADE, Ira Owen, *The intellectual development of Voltaire*, Princeton University Press, Princeton 1969

Studi dedicati alle *Lettres philosophiques* e all'Anti-Pascal

- ALESSIO, Franco, *Voltaire e Pascal*, «Giornale di Metafisica», VII, 1952, pp. 106-119
- BAKER, Anna, *Une considération de Pascal et Voltaire*, «Romance Notes», vol. 13, n. 1 (autumn, 1971), pp. 124-129
- BARLING, Thomas James, *The literary art of the Lettres philosophiques*, *SVEC*, 41 (1966), pp. 7-69
- BENITEZ, Miguel, *Les différentes versions de la lettre de Voltaire sur Locke*, in *Transactions of the Ninth International Congress of the Enlightenment*, *SVEC* 347 (1996), 3 voll., t. II, pp. 760-763
- BOUCHILLOUX, Hélène, *Voltaire, lecteur de Pascal: genèse et structure des Lettres philosophiques*, «Historia philosophica», 5 (2007), pp. 25-36
- BOUREZ, Marie-Thérèse, *L'affaire des Lettres philosophiques*, «Presse et histoire au XVIII^e siècle: l'année 1734», Édition du CNRS, Paris 1978, pp. 257-268
- BROOKS, Richard A., *Condorcet et Pascal*, *SVEC*, 55 (1967), pp. 297-307

- BROWN, Harcourt, *Pascal philosophe*, SVEC, 55 (1967), pp. 309-320
- CALISTI, Simon Pietro, *Tre critiche settecentesche all'«anti-Pascal» di Voltaire*, «Giornale critico della filosofia italiana», gennaio-aprile 2018, Anno XCVII (XCIX), Fasc. I, pp. 115-129
- CARRÉ, Jean-Raoul, *Réflexions sur l'Anti-Pascal de Voltaire*, Félix Alcan, Paris 1935
- CAUSSY, Fernand, *Voltaire et l'affaire des Lettres philosophiques*, «Revue bleu», X (1908), pp. 25-28 e pp. 56-59
- CHARRAK, André, *De l'optimisme à la tolérance: Voltaire et Pascal depuis les Lettres philosophiques*, «Historia philosophica», 5 (2007), pp. 15-23
- CLÉMENT, Bruno, *De la biographie à la poétique: François-Marie et Armand*, in J. Dagen et A.-S. BARROVECCHIO (dir.), *Voltaire et le Grand Siècle*, SVEC, 2006 :10, pp. 361-375
- CLIVE, Megan, *La vingt-cinquième lettre des Lettres philosophiques de Voltaire sur les Pensées de M. Pascal*, «Revue de métaphysique et de Morale» 88 (1983), pp. 356-384
- COTONI, Marie-Hélène, *La référence à la Bible dans les Lettres philosophiques de Voltaire*, «RHFLF», (mar. -apr., 1992), 92^e année, n. 2, pp. 198-209
- CRONK, Nicholas, *The Letters concerning the English nation as an English work: reconsidering the Harcourt Brown thesis*, SVEC 2001: 10, pp. 226-239
- DAGEN, Jean, *Pascal, ou comment s'en débarrasser*, «Revue Voltaire», n. 4 (2004), pp. 117-136
- EPSTEIN, Julia, *Voltaire's ventriloquism: voices in the first Lettre philosophique*, SVEC, 182 (1979), pp. 219-235
- FLETCHER, Dennis, *Voltaire. Lettres philosophiques*, Grant & Cutler Ltd, London 1986
- GOLDZINK, Jean, *La religion dans les Lettres philosophiques ou l'art du désordre*, SVEC, 292 (1991), pp. 187-200
- HANLEY, William, *The abbé de Rothelin and the "Lettres philosophiques"*, «Romance notes», vol. 23, n. 3 (spring 1983), pp. 245-250
- *A neglected commentary on Voltaire's Lettres philosophiques*, «British Journal for Eighteenth-Century Studies», vol. 13, n. 2, 1990, pp. 185-197
- HAUGEARD, Philippe, *Lettres philosophiques. Voltaire*, Nathan, Paris 1993
- JOHN, Elérius Edet, *L'esprit des "Lettres philosophiques" de Voltaire*, Silex, Paris 1987
- JONES, Shirley E., *Voltaire's use of contemporary French writing on England in his Lettres philosophiques*, RLC, 56 (1982), pp. 139-156
- KRIEF, Huguette, *"D'un préservatif contre le fanatisme": la réédition par Voltaire de l'Éloge et Pensées de Pascal (1778) publiés par Condorcet*, «Revue Voltaire», 4 (2004), pp. 97-116
- LANSON, Gustave, *Voltaire et les Les Lettres philosophiques*, «Revue de Paris», 4 (1908), pp. 505-533

- *Sur l'Histoire de l'esprit philosophique en France avant 1750*, «RHLF», n. 1 (1912), pp. 1-29; n. 2 (1912), pp. 293-317
- LANTOINE, Albert, *Les Lettres philosophiques de Voltaire*, SFELT, Paris 1946
- LUPORINI, Cesare, *Voltaire e le «Lettres philosophiques»*, Sansoni, Firenze 1955
- MASON, Haydn Trevor, *Voltaire's Letters concerning the English nation: contemporary reviews*, *SVEC*, 2003:07, pp. 19-34
- MATTAUCH, Hans, *A translator's hand in Voltaire's fifth Letter concerning the English nation?*, *SVEC*, 106 (1973), pp. 81-84
- MAURIAC, François, *Voltaire contre Pascal*, *Les Nouvelles littéraires*, II (1923), n. 36, p. 2
- MCKENNA, Antony, *L'anti-Pascal de d'Alembert*, «Dix-huitième siècle», 16 (1984), pp. 313-322
- *La préparation de l'Anti-Pascal : le rôle de Fontenelle*, in J. Dagen et A.-S. Barrovecchio (dir.), *Voltaire et le Grand Siècle*, *SVEC*, 2006 :10, pp. 327-337
- MERVAUD, Christiane, *Des relation de voyage au mythe anglais des Lettres philosophiques*, *SVEC*, 296 (1992), pp. 1-15
- MICHON, Hélène, *Voltaire, lecteur de Pascal, ou la question du langage équivoque*, in J. Dagen et A.-S. Barrovecchio (dir.), *Voltaire et le Grand Siècle*, *SVEC* 2006 :10, pp. 349-359
- MOREHOUSE, Andrew R., *A few remarks on one or two aspects of the Pascal-Voltaire controversy*, in *Essays in honor of Albert Feuillerat*, Yale Romanic Studies XXII, Yale University Press, New Haven 1943
- MOURAD, François-Marie, *La religion dans les Lettres philosophiques de Voltaire*, «L'École des lettres», 1^{er} février 1991, pp. 33-37
- NIDERST, Alain, *Les Lettres philosophiques de Voltaire, une vulgarisation méthodique et imprudente*, «Revue des sciences humaines», juillet-décembre 1991, pp. 313-323
- PÉCHARMAN, Martine, *L'Anti-Pascal en filigrane de Voltaire*, «Historia Philosophica», 5 (2007), pp. 37-53
- PERROCHON, Henri, *Le protestantisme anglais dans les "Lettres philosophiques" de Voltaire*, «Revue de Théologie et de Philosophie», Nouvelle série, Vol. 13, n. 55 (1925), pp. 117-125
- PHILIPS, Edith, *Le Quaker vu par Voltaire*, «RHLF», 39 (1932), pp. 161-177
- POMEAU, René, *Les Lettres philosophiques: le projet de Voltaire*, *SVEC*, 179 (1979), pp. 11-24
- *Les Lettres philosophiques ou l'avènement de l'esprit voltairien*, «Littératures», 19 (automne 1988), pp. 87-99
- ROUSSEAU, Andre Michel, *Introduction à une lecture des Lettres philosophiques*, «L'Information littéraire», 19 (1967), pp. 10-16

— *Naissance d'un livre et d'un texte: les Lettres concerning the English nation*, *SVEC*, 179 (1979), pp. 25-46

SHOWALTER, English Jr., 1734. *Three editions of Voltaire's Lettres philosophiques are published and banned: Intricacies of literary production*, in D. Hollier (dir.), *A new history of French literature*, Harvard U. P., Cambridge-London 1989, pp. 429-435

TICHOUX, Alain, *Sur les origines de l'Anti-Pascal de Voltaire*, *SVEC*, 256 (1988), pp. 21-47

TODD, Henry Alfred, *Vauvenargues et Voltaire*, «*Romanic Review*», XXXIII (n.1), Columbia University Press Publishers, New York 1942

WARNET, Jean-Manuel, *La vingt-cinquième Lettre philosophique de Voltaire "Sur les Pensées de M. Pascal": une réfutation en règle*, *SVEC*, 292 (1991), pp. 201-216

WRIGHT, Johnson Kent, *Voltaire and the Lettres philosophiques*, in *Enlightenment and Secularism. Essays on the Mobilization of Reason*, Lexington Books, edited by Christopher Nadon, New York 2013, pp. 159-173

Voltaire e il contesto inglese

BALDENSPERGER, Fernand, *La chronologie du séjour de Voltaire en Angleterre et les Lettres philosophiques*, «*Archiv für das Studium der neueren Sprachen*», 1913, pp. 137-153

— *Voltaire anglophile avant son séjour d'Angleterre*, «*Revue de littérature comparée*», janvier-mars 1929, pp. 25-61

BALLANTYNE, Archibald, *Voltaire's visit to England 1726-1729*, Murray, London 1919 (1^aed. London 1893)

BARBER, William Henry, *Voltaire and Samuel Clarke*, *SVEC*, 179 (1979), pp. 47-61

— *Voltaire et Newton*, *SVEC*, 179 (1979), pp. 193-202

BESTERMAN, Theodore, *Voltaire on Shakespeare*, *SVEC*, 54 (1967)

BONNO, Gabriel, *The diffusion and influence of Locke's Essay concerning human understanding in France before Voltaire's Lettres philosophiques*, «*Proceedings of the American philosophical society*», (december 1947), vol 91, n.5, pp. 421-425

— *La culture et la civilisation britannique devant l'opinion française de la paix d'Utrecht aux Lettres Philosophiques (1713-1734)*, The American philosophical society, Philadelphia 1948

— *Les relations intellectuelles de Locke avec la France (d'après des documents inédits)*, University of California Publications in Modern philology, Berkeley and Los Angeles 1955, vol. 38, n. 2, pp. 37-264

CHURTON COLLINS, John, *Bolingbroke. A historical study and Voltaire in England*, Harper and Brothers, New York 1886

- *Voltaire, Montesquieu and Rousseau in England*, Eveleigh Nash Fawside House, London 1908
- DÉDÉYAN, Charles, *Voltaire et la pensée anglaise*, Centre de documentation universitaire, Paris 1956
- *Le retour de Salente ou Voltaire et l'Angleterre*, Nizet, Paris 1988
- FLETCHER, Dennis J., *The Fortunes of Bolingbroke in France in the eighteenth century*, *SVEC*, 47 (1966), pp. 207-232
- FOULET, Lucien, *Le Voyage de Voltaire en Angleterre*, «RHLF», 1906, pp. 1-25
- *Voltaire en Angleterre*, «RHLF», 15 année, n.1 (1908), pp. 119-125
- *Correspondance de Voltaire (1726-1729)*, Hachette, Paris 1913
- GELLERI, Gábor, *Philosophies du voyage. Visiter l'Angleterre aux 17^e-18^e siècles*, *SVEC*, Oxford 2016
- GOULBOURNE, Russel, *Voltaire, Pope et la souscription: l'exemple de La Henriade*, «Revue Voltaire», n. 4 (2004), pp. 81-96
- GUÉDON, Jean Claude, *Le Retour d'Angleterre de Voltaire et son séjour chez Jacques Tranquillain Féret de Dieppe*, *SVEC*, 124 (1974), p. 137-142
- GUNNY, Ahmad, *Voltaire and English literature*, *SVEC*, Oxford 1979
- KNAPP, Richard Gilbert, *The Fortunes of Pope's 'Essay on man' in eighteenth-century France*, *SVEC*, 82 (1971)
- MORIZE, André, *Samuel Sorbière et son Voyage en Angleterre*, «RHLF», 14^e année, n. 2 (1907), p. 231-275
- ROUSSEAU, Andre Michel, *L'Angleterre et Voltaire*, 3 voll, *SVEC*, vol. CXLV, CXLVI, CXLVII, Oxford 1976
- SONET, Edouard, *Voltaire et l'influence anglaise*, Slatkine reprints, Genève 1970 (1^aed. Rennes 1926)
- STAUM, Martin, *Newton and Voltaire: constructive sceptics*, *SVEC*, 62 (1968), pp. 29-56
- TORREY, Norman L., *Bolingbroke and Voltaire: a Fictitious Influence*, «Publications of the Modern Language Association of America» (September, 1927), pp. 788-797
- *Voltaire and the English deists*, Yale University Press, New Haven 1930

Religione e religiosità

- AGES, Arnold, *Voltaire, Calmet and the Old Testament*, *SVEC*, 41 (1966), pp. 87-187
- *Voltaire and Frederick. The image of the Old Testament in their correspondence*, «Revue de littérature comparée» (jan-mars 1966), n. 1, pp. 81-90
- BESSIRE, François, *Voltaire lecteur de dom Calmet*, *SVEC*, 284 (1981), pp. 139-177
- BESTERMAN, Théodore, *Voltaire's God*, *SVEC*, 55 (1967)
- BETTS, Christopher J, *Early deism in France: from the so-called "deistes" of Lyon (1564) to Voltaire's Lettres philosophiques (1734)*, M. Nijhoff publishers, The Hague/ Boston/Lancaster 1984

COTONI, Marie-Hélène, *L'Exégèse du Nouveau Testament dans la philosophie française du dix-huitième siècle*, SVEC, 220 (1984)

FICHERA, Giuseppe, *Il deismo critico di Voltaire. Il Dio della ragione dal volto cristiano*, C.U.E.C.M., Catania 1993

LEVY, David, *Voltaire et son exégèse du Pentateuque: critique et polémique*, SVEC, 130 (1975)

POMEAU, René, *Voltaire et le christianisme*, «Les cahiers rationalistes», n. 169 (février 1958), pp. 43-56

— *La religion de Voltaire*, Nizet, Paris 1956 (nuova edizione aggiornata Nizet, Paris 1969)

SCHWARZBACH, Bertram Eugene, *Voltaire's Old Testament Criticism*, Droz, Genève 1971

Voltaire e il teatro

BESTERMAN, Theodore, *Voltaire on Shakespeare*, SVEC, 54 (1967)

BOURGEOIS, Armand, *Voltaire et Adrienne Lecouvreur*, Bibliothèque de la Critique, Paris 1902

CARLSON, Marvin, *Voltaire and the theatre of the eighteenth century*, Greenwood Press, Westport-Londres 1998

GERMAIN, Pierre, *Adrienne Lecouvreur: tragédienne*, Éditions Fernand Lanore, Paris 1983

FONTAINE, Léon, *Le théâtre et la philosophie au 18^e siècle*, Trieste, Collingwood 2017 (1^a ed. *Le théâtre et la philosophie au XVIII^e siècle*, Léopold Cerf éditeur, Paris 1879)

POMEAU, René, *Un Oedipe voltairien*, «Studi di letteratura francese», 15 (1989), pp. 69-77

RIDGWAY, Ronald S., *La Propagande philosophique dans les tragédies de Voltaire*, SVEC, 15 (1961)

ROSMARIN, Leonard, *Voltaire et les Juifs*, «Man and Nature», Société canadienne d'étude du dix-huitième siècle, vol. 11 (1992), pp. 151-158

Altre opere riguardanti temi specifici

AUBERY, Pierre, *Voltaire et les Juifs: ironie et démystification*, SVEC, 25 (1963), pp. 67-79

BENELLI, Giuseppe, *Voltaire «metafisico»*, ed. Marzorati, Milano 1983.

BENÍTEZ, Miguel, *Voltaire lit Locke. Une étude critique de la Lettre sur l'âme*, Honoré Champion, Paris 2019

MASON, Haydn Trevor, *Pierre Bayle and Voltaire*, Oxford University Press, Oxford 1963

STUDI SUL GIANSENISMO

Prospettiva generale

- ADAM, Antoine, *Du mysticisme à la révolte. Les jansénistes du XVII^e siècle*, Fayard, Paris 1968
- CHANTIN, Jean-Pierre, *Le jansénisme. Entre hérésie imaginaire et résistance catholique, XVII^e-XVIII^e siècle*, Cerf, Paris 1996
- COTTRET, Monique, *Histoire du jansénisme*, Perrin, Paris 2016
- COGNET, Louis, *Le jansénisme*, Puf, Paris 1961
- GAZIER, Augustin, *Histoire générale du mouvement janséniste depuis ses origines jusqu'à nos jours*, 2 voll., Champion, Paris 1923
- HILDESHEIMER, Françoise, *Le jansénisme en France au XVII^e et XVIII^e siècle*, Publisud, Paris 1991
- *Le jansénisme: l'histoire et l'héritage*, Desclée de Brouwer, Paris 1992
- ORCIBAL, Jean, *Les origines du jansénisme*, 5 voll., Vrin, Louvain-Paris 1947-1962
- *Saint Cyran et le jansénisme*, Seuil, Paris 1961

Studi su temi specifici

- COTTRET, Bernard et Cottret Monique, *Jansénisme et puritanisme: actes du colloque du 15 septembre 2001, tenu au Musée national des Granges de Port-Royal des Champs sous la dir. de Bernard Cottret, Monique Cottret et Marie-José Michel, préf. de Jean Delumeau*, Nolin, Paris 2002
- COTTRET, Monique, *Jansénismes et Lumières: Pour un autre XVIII^e siècle*, Michel, Paris 1998
- *Histoire du jansénisme*, Perrin, Paris 2016
- GOUNELLE, André, *Calvinisme et jansénisme: les grandes structures doctrinales*, in *Port-Royal et les protestants*, Actes du colloque organisé par la Société des Amis de Port-Royal, Bibliothèque Mazarine, Paris 1998, pp. 9-19
- KREISER, B. Robert, *Miracles, Convulsions, and Ecclesiastical Politics in Early Eighteenth-Century*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1978
- MAIRE, Catherine-Laurence, *Les convulsionnaires de Saint-Médard. Miracles, convulsions et prophéties à Paris au XVIII^e siècle.*, Gallimard, Paris 1985
- *De la cause de Dieu à la cause de la nation: le jansénisme au XVIII^e siècle*, Gallimard, Paris 1988
- MICHEL, Marie-José, *Jansénisme et Paris, 1640-1730*, Klincksieck, Paris 2000
- TAVENEAU, René, *Le Jansénisme en Lorraine (1640-1789)*, Vrin, Paris 1960
- *Jansénisme et politique*, A. Colin, Paris 1965
- *La vie quotidienne des jansénistes aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Hachette, Paris 1973

STUDI SU ILLUMINISMO E XVIII SECOLO

Dizionari

AA.VV., *Encyclopedia of the Enlightenment*, 2 voll., Fitzroy Dearborn Publishers, Chicago-London 2001

AA.VV., *Dictionnaire européen des Lumières*, sous la direction de Michel Delon, Puf, Paris 2007

FERRONE, Vincenzo e ROCHE, Daniel (a cura di), *L'Illuminismo. Dizionario storico*, Laterza, Roma-Bari 2007

AA.VV., *Illuminismo. Storia di un'idea plurale*, Carocci, Roma 2019

Studi generali

AA.VV., *The Age of Enlightenment: studies presented to Theodore Besterman*, Oliver and Boyd, Edinburgh-London 1967

AA.VV., *Eighteenth century studies presented to Arthur M. Wilson*, University Press of New England, New Hampshire 1972

AA.VV., *Cartesianismi, scetticismi, filosofia moderna. Studi per Carlo Borghero*, a cura di Lorenzo BIANCHI, Antonella del Prete e Gianni Paganini, Le Lettere, Firenze 2019

BELAVAL, Yvon, *Le siècle des Lumières*, in AA.VV., *Histoire de la philosophie*, 3 voll., Encyclopédie de la Pléiade, Gallimard, Paris 1969-1974, vol. 2, pp. 601-608

BORGHERO, Carlo, *Interpretazioni, categorie, finzioni*, Le Lettere, Firenze 2017

BRITO, Emilio, *Philosophie moderne et christianisme*, Uitgeverij Peeters, Leuven-Paris, Walpole 2010

CASINI, Paolo, *Introduzione all'Illuminismo. Da Newton a Rousseau*, Laterza, Roma-Bari 1973

CASSIRER, Ernst, *Die Philosophie der Aufklärung*, Mohr, Tübingen 1932 (trad. it. *La filosofia dell'illuminismo*, La Nuova Italia, Firenze 1952)

COTTRET, Monique, *Jansénismes et Lumières. Pour un autre XVIII^e siècle*, Albin Michel, Paris 1998

CROCKER, Lester G., *An Age of Crisis. Man and World in Eighteenth Century French Thought*, The Johns Hopkins Press, Baltimore 1959

— *Nature and Culture. Ethical Thought in the French Enlightenment*, John Hopkins Press, Baltimore 1963

— *The Age of Enlightenment*, Harper & Row, New York, Evanston, London 1969

— *Religion, reason and nature in early modern Europe*, Kluwer academic, Dordrecht 2001

DEPRUN, Jean, *Philosophies et problématique des Lumières*, in *Histoire de la philosophie*, 3 voll., Encyclopédie de la Pléiade, Gallimard, Paris 1973, pp. 672-694

EDELSTEIN, Dan e MATYTSIN Anton M. (edito da), *Let there be Enlightenment. The Religious and Mystical Sources of Rationality*, John Hopkins, Baltimore 2018

- FERRONE, Vincenzo, *Lezioni illuministiche*, Laterza, Roma-Bari 2010
- *Il mondo dell'Illuminismo. Storia di una rivoluzione culturale*, Einaudi, Torino 2019
- FOUCAULT, Michel, *Qu'est-ce que les Lumières?*, «Magazine littéraire», no 207, mai 1984, pp. 35-39
- GAY, Peter, *The Enlightenment: an Interpretation. The Science of Freedom*, Knopf, New York 1969
- GOULEMOT, Jean-Marie e LAUNAY, Michel, *Le siècle des lumières*, Éditions du Seuil, Paris 1968
- HAZARD, Paul, *La Crise de la conscience européenne: 1680-1715*, Boivin & C^{ie}, Paris 1935
- *La pensée européenne au XVIII^{me} siècle*, Boivin & C^{ie}, Paris 1946,
- LILTI, Antoine, *L'héritage des Lumières. Ambivalences de la modernité*, Ehes-Seuil-Gallimard, Paris 2019
- MATYTSIN, Anton M., *The Specter of Skepticism in the Age of Enlightenment*, Baltimore, Johns Hopkins University Press 2016
- POSTIGLIOLA, Alberto, *La città della ragione: per una storia filosofica del Settecento francese*, Bulzoni, Roma 1992²
- VERNIÈRE, Paul, *Lumières ou clair-obscur?*, Puf, Paris 1987
- VUARNET, Jean Noël, *Le Joli Temps. Philosophes et artistes sous la Régence et Louis XV. 1715-1774*, Hatier, Paris 1990

Tematiche specifiche

- AA.VV., *Les Malebranchismes des Lumières. Études sur les réceptions contrastées de la philosophie de Malebranche, fin XVII^e et XVIII^e siècles*, Honoré Champion, Paris 2014
- BERTI, Silvia, *Anticristianesimo e libertà. Studi sull'Illuminismo radicale europeo*, Il Mulino, Napoli 2012
- BORGHERO, Carlo, *Voltaire en face des cartésiens*, in J. Dagen et A.-S. Barrovecchio (dir.), *Voltaire et le Grand Siècle*, SVEC, 2006 :10, pp. 173-192
- *Les cartésiens face à Newton: philosophie, science et religion dans la première moitié du 18^e siècle*, Brepols publisher, Turnhout 2011
- COTTRET, Bernard, *Le Christ des Lumières. Jésus de Newton à Voltaire (1660-1760)*, Les éditions du Cerf, Paris 1990
- DARNTON, Robert, *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*, Basic Books, New York 1984
- HERTZBERG, Arthur, *The French Enlightenment and the Jews*, Columbia University Press, New York-Londres 1968

- MAUZI, Robert, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée française du XVIII^e siècle*, Colin, Paris 1960
- MORI, Gianluca, *L'ateismo dei moderni. Filosofia e negazione di Dio da Spinoza a d'Holbach*, Carocci, Roma 2016
- MORTIER, Roland, *Clartés et ombres du siècle des Lumières. Etudes sur le XVIII^e siècle littéraire*, Librairie Droz, Genève 1969
- MOTHU, Alain e MORI Gianluca (a cura di), *Philosophes sans Dieu. Textes athées clandestins du XVIII^e siècle*, Champion Classiques, Paris 2010
- ROSSI, Paolo, *La nascita della scienza moderna in Europa*, Laterza & Figli, Roma-Bari 1997
- ROSSO, Corrado, *Moralisti del 'bonheur'*, Edizioni di filosofia, Torino 1954
- *Illuminismo, felicità, dolore: miti e ideologie francesi*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1968
- SHANK, John Bennett, *The Newton Wars & the Beginning of the French Enlightenment*, The University of Chicago Press, Chicago 2008
- SOLINAS, Giovanni, *Saggi sull'illuminismo*, a cura di Giovanni Solinas con il contributo del C.N.R., Pubblicazioni dell'istituto di filosofia, Cagliari 1973
- WADE, Ira Owen, *The Clandestine Organization and Diffusion of Philosophic Ideas in France from 1700 to 1750*, Princeton University Press, Princeton 1938
- ZINSSER, Judith C., HAYES, Julie Candler, (edited by), *Émilie Du Châtelet: rewriting Enlightenment philosophy and science*, Voltaire Foundation, Oxford 2006, pp. 142-164

STUDI SU APOLOGETICA E ANTI-ILLUMINISMO

Temi generali

- AA.VV., *Apologetique 1680-1740: sauvetage ou naufrage de la théologie?: actes du colloque tenu à Genève en juin 1990 sous les auspices de l'Institut d'histoire de la Réformation*, édité par Maria-Cristina Pitassi, Labor et Fides, Genève 1991
- AA.VV., *Christianisme et Lumières*, «Dix-huitième siècle», XXXIV, 2002, a c. di S. Alberta-Coppola e A. McKenna
- AA.VV., *Apologétique 1650-1802. La nature et la grâce*, vol. 18, édité par Nicolas Brucker, Peter Lang, Berne 2010
- AA.VV., *Dictionnaire des anti-Lumières et des antiphilosophes (1715-1815)*, sous la direction de Didier Masseau, 2 voll., Champion, Paris 2017

- ALBERTAN-COPPOLA, Sylviane, *Réponses chrétiennes à la critique des Lumières*, Société française d'étude du dix-huitième siècle, Paris 2013
- CANDEL, Jules, *Les Prédicateurs français dans la première moitié du XVIII^e siècle de la régence à l'Encyclopédie (1715-1750)*, Slatkine Reprints, Genève 1970 (ristampa dell'edizione Paris, 1904)
- DEPRUN, Jean, *Les Anti-Lumières*, in *Histoire de la philosophie*, 3 voll., Encyclopédie de la Pléiade, Gallimard, Paris 1973, t. 2, pp. 717-727
- EVERDELL, William *Christian apologetics in France, 1730-1790. The Roots of Romantic Religion*, The Edwin Mellen Press, Lewiston/Queenston 1987
- MASSEAU, Didier, *Les ennemis des philosophes. L'antiphilosophie au temps des Lumières*, Albin Michel, Paris 2000
- MCMAHON, Darrin M., *Enemies of the Enlightenment. The French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity*, Oxford University Press, New York 2001
- MONOD, Albert, *De Pascal à Chateaubriand. Les défenseurs français du christianisme de 1670 à 1802*, Alcan, Paris 1916 (rist. anast. Slatkine, Genève 1970)
- PALMER, Robert, Roswell, *Catholics and unbelievers in Eighteenth century*, Princeton University Press, Princeton 1939
- PRANDI, Alfonso, *Cristianesimo offeso e difeso. La sfida libertino-illuministica al cristianesimo e i tentativi di risposta apologetica in uno studio analitico inteso a valutarne il significato culturale e politico*, il Mulino, Bologna 1975
- SOZZI, Lionello (a cura di), *Ragioni dell'anti-illuminismo*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 1992
— *Nuove ragioni dell'anti-illuminismo in Francia e in Italia*, Slatkine, Pisa, ETS-Genève 2001
- VERNIÈRE, Paul, *Lumières ou clair-obscur?*, Puf, Paris 1987
- TICHOUX, Alain, *Les Apologistes chrétiens et la critique biblique de Voltaire (1714-1762)*, thesis for the Degree of Doctor of Philosophy, 1973

Tematiche specifiche

- ALBERTAN-COPPOLA, Sylviane, *Un Normand contre Voltaire. Le Coq de Villeray, apologiste et historien rouennais*, «Etudes normandes», 1997, pp. 31-43
- BASSIRE, François, "Cédez aux lumières des ombres": Charles-Louis Richard persécuteur de Voltaire, «Cahiers Voltaire», n.6 (2007), pp. 79-88
- CAVE, Christophe, *Le rire des anti-philosophes*, «Dix-huitième siècle», 32 (2000), pp. 227-239
- CONNORS, Logan J., *Dramatic battles in eighteenth-century France: philosophes, anti-philosophes and polemical theatre*, SVEC, 2012:07

- FERRET, Olivier, *La Fureur de nuire: échanges pamphlétaires entre philosophes et antiphilosophes (1750-1770)*, SVEC, 2007:03
- RADIER, Anna Magdalena, *Un défenseur de Pascal au XVIII^e siècle, David Renaud Boullier 1699-1759*, Thèse pour le doctorat présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris, Paris 1948
- ROSA, Mario, *Le contraddizioni della modernità: apologetica cattolica e Lumi nel Settecento*, «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», anno XLIV, n.1 (2008), pp. 73-114
- STERNHELL, Zeev, *Les anti-Lumières. Du XVIII^e siècle à la guerre froide*, Fayard, Paris 2006
- STRAUDO, Arnoux, *L'abbé Gauchat: un apologiste des Lumières*, «Dix-huitième siècle», 34 (2002), pp. 277-288
- VANWELKENHUYZEN, Nadine, *La lutte antiphilosophique à Liège au XVIII^e siècle: Charles-Louis Richard ou la propagande involontaire*, «Revue d'histoire des religions», t. 212, n. 1 (1995), pp. 51-83
- *Gauchat et les Encyclopédistes: hasard et nécessité d'une liaison dangereuse*, in *Journalisme et religion (1685-1785)*, éd. J. Wagner, Peter Lang (Eighteenth-Century French Intellectual History, 6), 2000

STUDI SUL XVII SECOLO

Studi generali

- GREGORY, Tullio, *Scetticismo ed empirismo. Studio su Gassendi*, Laterza, Bari 1961
- *Genèse de la raison classique, de Charron à Descartes*, Puf, Paris 1999
- *Vie della modernità*, Le Monnier Università, Firenze 2016
- MESNARD, Jean, *Précis de littérature française du XVII^e siècle*, Puf, Paris, 1990

Studi sul libertinismo

- AA.VV., *Ricerche su letteratura libertina e letteratura clandestina nel Seicento*, La Nuova Italia, Firenze 1981
- AA.VV., *Libertinage et philosophie au XVII^e siècle*, Publications de l'Université de Saint-Étienne, n. 12, Saint-Étienne 2010
- BIANCHI, Lorenzo e Foa, Anna, *Un'Europa libertina nel XVII secolo?*, «Studi storici», anno 22, n. 3 (jul.-sep. 1981), pp. 535-552
- BIANCHI, Lorenzo, *Metamorfosi del libero pensiero: dal libertinismo all'Illuminismo*, «Giornale critico della filosofia italiana», XCV, 2/3 (2016), pp. 197-211

GREGORY, Tullio, *Etica e religione nella critica libertina*, Guida, Napoli 1986

LACHÈVRE, Frédéric, *Le libertinage au XVII^e siècle. Les derniers libertins*, Champion, Paris 1924

PINTARD, René, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*, 2 voll., Boivin, Paris 1943

SCHINO, Anna Lisa, *La critique libertine de la religion: mécanismes de formation des croyances et psychologie des masses*, «Théorèmes», 2016, 9, pp. 1-24

Studi su temi specifici

AA.VV., *The Cambridge Companion to Malebranche*, edited by Steven Nadler, Cambridge University Press, Cambridge 2000

AA.VV., *Pierre Bayle dans la republique des lettres: philosophie, religion, critique*, études recueillies et présentées par Antony McKenna et Gianni Paganini, Honoré Champion, Paris 2004

ALTRE OPERE

Opere varie

AA.VV., *Littérature française*, 16 voll., Arthaud, Paris 1968-1978

AA.VV., *Le Matérialisme du XVIII^e siècle et la littérature clandestine: actes de la Table Ronde des 6 et 7 juin 1980*, dirigé par O. Bloch, Vrin, Paris 1982

AA.VV., *Voltaire and his world. Studies presented to W.H. Barber*, éd. R.J. Howells, Oxford 1985

AA.VV., *Spinoza au XVIII^e siècle*, présentation par Oliver Bloch, Méridiens Klincksieck, Paris 1990

AA.VV., *La quête du bonheur et l'expression de la douleur dans la littérature et la pensée française: Melanges offerts à Corrado Rosso*, Librairie Droz, Geneva 1995

AA.VV., *Disguised and Overt Spinozism Around 1700*, edited by W. Van Bunge and W. Klever, E.J. Brill, Leiden/New York/Köln 1996

AA.VV., *Bible de tous les temps*, 8 voll., Beauchesne, Paris 1986-1998

AA.VV., *Être matérialiste à l'âge des Lumières. Hommages offerts à R. Desné*, éd. B. Fink, G. Stenger, Paris 1999

AA.VV., *Censure, autocensure et art d'écrire* (sous la direction de J. Domenech), Edition Complexe, Bruxelles 2005

AA.VV., *La ragione e le sue vie. Saperi e procedure di prova in età moderna*, a cura di Carlo Borghero e Claudio Buccolini, Le Lettere, Firenze 2015

- BOUCHER, Gwénaëlle, *La Poésie philosophique de Voltaire*, SVEC, 2003:05, pp. 1-286
- BOULAN, Emile, *De Pascal à Victor Hugo*, Librairie J.-B. Wolters, Groningue 1946
- CADOUX, Richard, *Bérulle et la question de l'homme*, Cerf, Paris 2005
- CALISTI, Simon Pietro, *Locke, materia e pensiero. Nuove considerazioni sul cartesianesimo di David-Renaud Boullier*, «Giornale critico della filosofia italiana», gennaio-aprile 2020, Anno XCIX (CI), Fasc. I, pp. 100-117
- CLERICUZIO, Antonio, *La macchina del mondo. Teorie e pratiche scientifiche dal Rinascimento a Newton*, Carocci, Roma 2005
- COHEN ROSENFELD, Leonora, *From Beast-Machine to Man-Machine. Animal soul in French letters from Descartes to La Mettrie*, new and enlarged edition, Octagon Books, New York 1968 (1^aed. 1940)
- DE BEYER, Justinus, *Journaal van Mr. Justinus de Beyer, heer van Hulzen, over de jaren 1743-1767*, P.G. Quint, Arnhem 1906
- DELBOS, Victor, *La philosophie française*, Plon, Paris 1919
- DELPIANO, Patrizia, *Liberi di scrivere. La battaglia per la stampa nell'età dei Lumi*, Laterza, Roma-Bari 2015
- DELUMEAU, Jean, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Puf, Paris 1971
- DE NEGRONI, Barbara, *Intolérances. Catholiques et protestants en France, 1560-1787*, Hachette, Paris 1996
- DEPRUN, Jean, *Sade et l'abbé Bergier*, «Raison présente», n. 67 (1983), Nouvelles Éditions Rationalistes, pp. 5-11
- FOUCAULT, Michel, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire, hommage à Jean Hyppolite*, Puf, Paris 1971, pp. 145-172
- FLORENSKIJ, Pavel, *La colonna e il fondamento della verità. Saggio di teodicea ortodossa in dodici lettere*, Mimesis, Milano 2012
- GARGETT, Graham, *David Boullier: pasteur du Refuge et défenseur de l'orthodoxie*, SVEC, 348 (1996), Transactions of the Ninth International Congress on the Enlightenment, vol. III
- GARRISSON, Janine, *L'Édit de Nantes et sa révocation*, Seuil, Paris 1985
- HAVENS, George R, *The conclusion's of Voltaire Poème sur le désastre de Lisbonne*, «Modern Languages Notes», vol. 56, n. 6 (jun. 1941), pp. 422-426
- HELLEGOUARC'H, Jacqueline, *Melinade ou la duchesse du Maine, deux contes de jeunesse de Voltaire: Le Crocheteur borgne et Così-Sancta*, «Revue d'Histoire littéraire de la France», 78, 1978, pp. 722-735
- HAXO, Henriot Émile, *Pierre Bayle et Voltaire avant les Lettres philosophiques*, «Publications of the Modern Language Association», 46 (1931), pp. 461-497

- HUTCHINSON, Ross, *Locke in France (1688-1734)*, Voltaire Foundation, Oxford, 1991
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *La mauvaise conscience*, Aubier Montaigne, Paris 1966
— *La mort*, Flammarion, Paris 1966
- KOYRÉ, Alexander, *From the Closed World to the Infinite Universe*, Johns Hopkins Press, Baltimore 1957
- LALANDE, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 2 voll., 4^a ed., Félix Alcan, Paris 1932
- LANSON, Gustave, *Histoire de la littérature française*, remaniée et complétée pour la période 1850-1950 par Paul Tuffrau, Librairie Hachette, Coulommiers-Paris 1952
- LETTIERI, Gaetano, *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina cristiana*, Morcelliana, Brescia 2001
— *Un dispositivo cristiano nell'idea di democrazia? Materiali per una metodologia della storia del cristianesimo*, in *Cristianesimo e Democrazia*, a cura di A. Zambarbieri e G. Otranto, Edipuglia, Bari 2011, pp. 19-134
- LU, Jin, “*Qu'est ce qu'un philosophe?*” *Éléments d'une enquête sur l'usage d'un mot au siècle des Lumières*, Les Presses de l'Université Laval, Saint-Nicholas, Québec 2005
- MARTINA, Giacomo, *La Chiesa nell'età dell'assolutismo, del liberalismo, del totalitarismo*, 4 voll., Morcelliana, Brescia 1978
- MELLONI, Alberto, *La storia che giudica, la storia che assolve*, Laterza, Roma-Bari 2008
- MORI, Gianluca, *Note sur l'abbé Molinier, lecteur de manuscrits clandestins*, «La lettre clandestine», n. 1 à 4, (1992-1995), Puf, 1999, pp. 21-23
— *Bayle philosophe. Nouvelle édition*, Honoré Champion, Paris 2020 (1^a ed. 2000)
- MORIN, Robert, *Les pensées philosophiques de Diderot devant leurs principaux contradicteurs au XVIII^e siècle*, Les belles lettres, Paris 1975
- NADLER, Steven, *A Companion to Early Modern Philosophy*, Blackwell Publishing, Malden/Oxford 2002
- NIJHOFF, Martinus, *Bulletin de la Commission pour l'histoire des Églises wallonnes*, 5 voll., Martinus Nijhoff, La Haye 1888
- PERKINS, Jean A., *Voltaire and La Mettrie*, SVEC, 10 (1959), pp. 101-111
- POLIAKOV, Léon, *Histoire de l'antisémitisme*, 3 voll., Calmann-Lévy, Paris 1968
- POUJOL, David F., *Histoire et influence des églises wallonnes dans les Pays-Bas*, Librairie Fischbacher, Paris 1902
- RAVAISSON-MOLLIEN, François, *Archives de la Bastille*, 17 voll., A. Durand et Pedone-Lauriel, Paris 1866-1904

- ROBINET, André, *La tradition malebranchiste au XVIII^e siècle*, «Revue de l'Université de Bruxelles», 2-3, 1972, pp. 166-187
- RODIS-LEWIS, Geneviève, *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, Paris, Puf. 1950
- SCHØSLER, Jørn, *La diffusion de Locke en France*, SVEC, 2001:04 (2001), pp. 5-125
- SCHMALTZ, Tad M., *Radical Cartesianism. The French Reception of Descartes*, Cambridge University Press, Cambridge 2002
- *Early Modern Cartesianisms. Dutch and French Constructions*, Oxford University Press, New York 2017
- SPINK, John Stephenson, *French Free Thought from Gassendi to Voltaire*, The Athlone Press, LONDON 1960
- TABARAUD, Mathieu-Mathurin, *De la philosophie de la Henriade*, Gauthier frères, Paris 1824
- TEXTE, Joseph, *Béat Louis de Muralt et les origines du cosmopolitisme littéraire au XVIII^e siècle*, «RHLF», n. 1 (1894), pp. 8-26
- VERSAILLE, André, *Voltaire un intellectuel contre le fanatisme*, La Renaissance du Livre, Tournai 2002
- WADE, Ira Owen, *The Epître à Uranie*, «Publications of the Modern Language Association of America», XLVII (1932), pp. 1066-1112
- YARDENI, Myriam, *Le Refuge huguenot. Assimilation et culture*, Champion, Paris 2002
- YOLTON, John W., *Locke and French Materialism*, Clarendon Press, Oxford 1991
- Correspondance littéraire du président Bouhier*, éd. H. Duranton, Université de Saint-Étienne, 3 voll., Saint Étienne 1976

Recensioni

- CIPRIANI, Nello, *L'altro Agostino di G. Lettieri*, «Revue des Études augustinienne», 48 (2002), pp. 249-265
- FORNI, Guglielmo, *L'Anti-Pascal di Voltaire*, «Rivista di filosofia», vol. 62, n. 3 (1971), pp. 306-308

Romanzi

- MANN, Thomas, *La montagna magica*, Meridiani Mondadori, Milano 2010
- *Giuseppe e i suoi fratelli*, 2 voll., Meridiani Mondadori, Milano 2000
- ROTH, Philip, *La macchia umana*, Meridiani Mondadori, Milano 2019
- TOLSTOJ, Lev, *Anna Karenina*, Feltrinelli, Milano 2013

INDICE ANALITICO¹

- Adam, A., 79n., 152n., 371
- Addamiano, N., 364
- Adorno, F.P., 357
- Adorno, T.W., xvii, 117, 281
- Ages, A., 129n., 137n., 369
- Albertan-Coppola, S., viii, xix n., 168n., 185n., 375
- Aldridge, A.O., 30n., 364
- Alessio, F., 89n., 365
- Alfieri, V., 360
- Antico Testamento, 15-16, 21, 137n., 268
- Anti-Pascal, sua coerenza interna, 61-67
sua unione alle *Lettres philosophiques*,
52-56
opinioni della critica moderna, 47-52
- Anti-philosophes*, movimento eterogeneo, xii-
xii
contrattaccano i *philosophes*, 255-257
- Arnauld, A., 68, 70-71 e n., 80 e n., 82 e n., 85,
90n., 92, 150, 348
- Ascoli, G., 8n., 23n., 58n., 364
- Askew, D.A., 74 n., 359
- Aubery, P., 131n., 370
- Baker, A., 89n., 365
- Baldensperger, F., 28n., 368
- Ballantyne, A., 28n., 368
- Barber, W.H., 31 e n.-32n., 247, 368, 377
- Barker, J., 52n., 358
- Barling, T.J., 43n., 365
- Barrovecchio, A.-S., 49n.-51n., 366-367, 373
- Barruel, A., 342n., 348
- Bassire, F., 325n., 375
- Baston, G.-A.-R., 269n., 348
- Baudin, E., 241 n., 360
- Bausola, A., 147n., 150n., 356, 359
- Bayle, P., vii n., 12 e n.-13 e n., 24n., 78, 89n.,
152, 163-164, 187, 200n., 254-255n., 280, 283
e n., 285, 287, 289, 293, 320, 348, 350, 370,
377-379
- Beaune, H., 5n., 364
- Belaval, Y., vii n., xiii n., 372
- Bellessort, A., 10n., 364
- Benelli, G., 97n., 370
- Benitez, M., 20n., 205n., 208n.-209n., 245,
365, 370
- Bernard, J.-F., 306n., 348
- Berti, S., iii, 71, 72n., 358, 373
- Bessire, F., 129n., 369
- Besterman, T., 15 e n., 5n., 10n., 19 e n., 24n.,
30n., 33n., 43n., 118n., 141n., 364, 368-370,
372
- Betts, C., 8n., 369
- Bianchi, L., 3-4n., 12n., 133n., 372, 376
- Boitano, J.F., 87 n., 132 n., 361
- Bonno, G., 30 e n., 42n., 189n., 368
- Bord, A., 74, 77, 78n., 80n., 81n., 83n., 241n.,
357
- Borghero, C., iii, xvi, xx, 3, 133n., 159n., 199
e n.-200n., 251 e n., 260n., 372-373, 377
- Boucher, G., 22n., 378

¹ Si è evitato di inserire tutte le occorrenze dei nomi di Pascal e Voltaire, presenti pressoché in ogni pagina. Di questi due autori ci è parso più conveniente segnalare al lettore alcune tematiche a nostro avviso rilevanti.

Bouchilloux, H., 50 e n., 51, 86 n., 167 n., 241 n., 319 n.
 Bouchilloux, H., 50 e n., 86n., 167n., 241n., 319n., 361, 365
 Bouhier, J., 168
 Boulan, E., 248n., 378
 Boullier, ii, xi n., xiii, xxiv, xxv, 56 e n., 58, 91 n., 97 n., 103, 166, 172, 178 e n., 181 n., 189, 193-259, 264, 266, 270 n.-272 e n., 283, 285, 288-290, 292, 295, 301, 306, 310 e n.-315, 328, 348-349, 352, 376, 378
 Défense de Pascal, xxiv, 11, 56, 91n., 166, 172, 196-198, 203-204, 210-212, 214, 218, 221n., 225, 227, 230, 239, 247-248, 251, 258, 270n., 288-290, 311
 Bourez, M.-T., 365
 Bourgeois, A., 34n., 370
 Boutroux, E., 356-357
 Brisacier, J., 218n., 349
 Brito, E., vii n., 372
 Brooks, R.A., 64n., 365
 Brown, H., 43n., 88n., 366
 Brunet, G., 359
 Brunschvicg, L., 74n., 356
 Burke, E., 342n., 349
 Busson, H., 8n., 358
 Cadoux, R., 171n., 378
 Calisti, S.P., 170n., 196n., 206n., 245n., 247n., 366, 378
 Calmet, A., 129 e n., 152, 321, 369
 Candel, J., 171n., 375
 Canisius, P., 6 e n., 350
 Carlson, M., 14n., 370
 Carraud, V., 88 n., 104 n., 361
 Carré, J.-R., xxiii e n., 6n., 58n., 65 e n.-66 e n., 113n., 125n., 364, 366
 Casini, P., xii, xx, 2 e n., 170n., 372
 Cassirer, E., vii e n., x, 103 e n., 372
 Caussy, F., 41, 366
 Cave, C., 256n., 375
 Chantin, J.-P., 371
 Charpentier, L., ii, vvii, xxv, 270 e n.-282 e n., 343, 350
 Charrak, A., 122n., 366
 Charron, P., 3n., 8n., 87 e n., 228 e n., 253, 350, 358, 376
 Chase, C.B., 1, 32n., 58n., 364
 Chaudon, L.-M., 262 e n., 265 e n., 270n., 350-351
 Chauffepié, J.G., ii, xxv, 283 e n., 284-291, 350
 Chaulieu, G.A., 4 e n., 15n., 20n., 23n., 184, 350
 Chaumeix, A.J., 256n., 259 e n.-260 e n., 262 e n., 350, 353
 Chesneau, C., 358
 Chestov, L., 68 n., 77 n., 266 n., 361
 Chevalier, J., 356-357
 Churton, C., 28n., 368
 Ciancio, C., 86 n., 361
 Cipriani, N., 102n., 380
 Clément, B., 50 e n., 77, 366
 Clericuzio, A., 135n., 378
 Clive., M., 230-231n., 366
 Cognet, L., 371
 Cohen Rosenfield, L., 245n., 378
 Cohn, L., 131 n., 361

Condorcet, M.-J.-A.-N. de Caritat, xi, ix n., xiii e n., 59n., 63 e n.-67n., 72, 75n., 79, 102, 142n., 270, 342e n., 344n., 352, 364-366
 Connors, L.J., viii n., 375
 Convulsionari di Saint-Médard, 2-3, 49-50
 Cotoni, M.-H., xxii n., 53n., 137n.-138 e n., 366, 370
 Cottret, B., 371, 373
 Cottret, M., viii n., 90n., 152n., 371-372
 Courtin (abate), 4
 Courtin, E.M.P., 270n., 283n., 350, 355
 Cousin d'Avallon, 171n., 355
 Cousin, V., 72 e n., 163, 171 n., 361
 Crocker, L.G., 86n., 372
 Cronk, N., v, xii n., 43n., 256n., 363-364, 366
 Croquette, B., 87 n., 361
 D'agostino, S., 88 n., 361
 D'Alembert, J.L.R., xii, xvi n., 62 e n.-64, 82-83n., 86n., 137n., 156, 200, 255-258, 262, 270, 310, 350, 353, 367
 D'Angers, J.-E., 358
 D'Holbach, P.H.T., 129n., 141, 199n., 221n., 156, 181, 221n., 247n., 251, 270, 282, 325, 334-335, 351, 374
 Dagen, J., 49n.-51n., 66n.-67n., 366-367, 373
 Darnton, R., 255 e n., 266n., 373
 De Berchoux, J., 260 e n.-261, 350
 De Beyer, J., 203n., 378
 De Hauranne, J.D. (Saint-Cyran), 80 e n.-81n., 85, 92, 371
 De la Chaise, F., 68-69, 75n., 359
 De Lisieux, Z., 218n., 350
 De Maistre, J.M., xi, 57 e n., 132n., 261 e n., 350
 De Muralt, B.L., 54 e n., 351, 380
 De Nadaï, 127 n.
 De Negroni, B., 201n., 378
 De Roannez, A.G., 68 e n.-69n., 143n., 147n
 De Roannez, C., 69n., 130, 135, 144, 147n., 228
 De Sade, D.A.F., xvii, 181, 281n.-282 e n., 337, 351, 378
 De Warcy, L.P., 364
 Dechamp, E., 218, 350
 Declos, 87 n.
 Dédéyan, C., 28n, 369
 Dedieu, J., 358
 Delaunay, G., 87n., 358
 Delbos, V., 103n., 378
 Delpiano, P., 255n., 378
 Delumeau, J., 4n., 371, 378
 Demorest, J., 72n., 358
 Deprun, J., xv e n., xvii n., 90n., 281n.-282n., 372, 375, 375
 Des Barreaux, 81, 87n.
 Des Sablons, 270n., 351
 Descartes, ii, ix n., xi, xiii-xiv, xvi-xvii, xix e n., xxiii, 3 n., 13, 29, 31 n., 58, 73 e n.-75 e n., 79 e n., 86 e n.-88 n., 97, 104 n., 143, 146 n., 150 e n., 165, 176-178, 181 n., 186, 189-190, 197-199 e n., 205-206, 209, 239, 240-247, 251 e n.-252 e n., 257-259, 261, 266-268, 281, 314, 319, 341-342, 351, 359-360, 376, 378, 380
 Descotes, D., 163 n., 361
 Desfontaines, P.-F.G., 196-197n., 327, 351
 Desmolets, P.N., 62, 155n., 351
 Desnoiresterres, G., 185n., 364
Deus absconditus, 92, 135, 141, 143-144, 157, 159-160, 266

Diderot, D., xvi, xvii n., 19n., 90n., 141, 156,
 247n., 200, 251, 254-255, 256n.-257, 270 e n.,
 310, 325, 351, 353, 379
 Dostoevskij, F., 267, 337
 Doyen, B., 49n., 351
 Du Châtelet, E., 48 e n., 117, 129 e n., 137n.,
 152 e n., 348, 365, 374
 Du Crest, S.-F., 256n., 260n., 351
 Duhamel, J.R.A., 169n., 340, 344-346, 351
 Duvernet, T.-I., 5n., 365
 Edelstein, D., viii n., 372
Encyclopédie, sua pubblicazione, 255
 sua influenza sull'apologetica, 257-
 260, 263-266
 Epstein, G., 52n., 366
 Ernst, P., 69n., 359
 Everdell, viii n., 293 e n., 375
 Feller, F.-X., 204n., 283n., 355
 Ferret, O., viii n., 363, 376
 Ferrone, V., viii n., xvi n., xxi n., 166n., 263n.,
 372, 373
 Fichera, G., 90n., 370
 Filoramo, G., xxi e n.
 Finch, D., x e n., 170n., 358
 Fletcher, D.J., 28n.-29 e n., 366, 369
 Florenskij, P., 143n., 378
 Fontaine, L., 14n., 23n., 370
 Fontenelle, B.L.B., 12 e n.-13, 32, 49n., 310,
 351, 367
 Force, P., 129 n., 361
 Formey, J.-H.S., 270 e n., 290, 307, 351
 Forni, G., xxiii, 380
 Foucault, M., xx e n., 2 e n., 373, 378
 Foulet, L., 30n.-31n., 369
 Fréron, E.-C., 2656n., 351
 Furetière, A., xvii e n., 84n., 175n., 355
 Fuzet, F., 218n., 351
 Gallo, M., 365
 Gargett, G., 204n., 245n., 378
 Garrison, J., 201n., 378
 Gauchat, G., ii, xxv, 254 e n., 260, 262 e n.,
 291 e n.-310, 316, 318 e n., 325, 328, 331, 339,
 351, 376
 Gay, P., xii n., 47n., 137n., 365, 373
 Gazier, A., 356, 371
 Gelleri, G., 54n., 369
 Germain, P., 34n., 370
 Girault, C.-X., 171n., 355
 Goibaud du bois, P., 68
 Goldmann, L., 86 n., 361
 Goldzink, J., 55n., 366
 Gouhier, H., 142 e n., 268 n., 361
 Goulbourne, R., 28n., 369
 Goulemot, J.-M., 373
 Gounelle, A., 218n., 371
 Gourju, P., 342 e n.-344, 352
 Goyet, T., 71n., 357
 Gregory, T., vii e n., xxii, xxiii n., 3 n., 340,
 376, 377
 Guédon, J.C., 34n., 369
 Guerra dei Sette Anni, 253
 Guilbert, P.J.E.V., 185n., 351, 355
 Gunny, A., 54n., 369
 Guyon, C.-M., 269 e n., 270n., 352
 Haag, E., 202n.-203n., 355
 Hanley, W., 44n., 366
 Haugeard, P., 366
 Havens, G. R., 121n., 378
 Haxo, H.E, 13n., 24n., 378

- Hayer, J.-N.-H., 218n., 352
- Hayes, J., 129n., 374
- Hazard, P., 41, 198n., 230n., 373
- Hellegouarc'h, J., 13n., 378
- Heller, L. 357
- Helvétius, C.-A., xvi n., 254, 293, 325
- Hertzberg, A., 131n, 373
- Hildesheimer, F., 371
- Horkheimer, M., xvii, 281
- Howell, B., 247 n., 359
- Humbert, P., 79 n., 222 n., 361
- Hutchinson, R., 30n., 379
- Illuminismo, sua complessità strutturale, vii, xiii-xiv
- influenza l'Apologetica, 258-261
 - movimento polifonico, 141, 247
 - suoi precursori in Francia, 12-14
- Jankélévitch, V., 148-149n., 299 e n., 379
- Jansenius, C., (Giansenio), ix, 3, 7 n., 20n., 39, 49, 79-82n., 85, 92 e n., 94n., 152n., 352
- Jerphagnon, L., 80 e n., 357
- John, E.E., 5n., 366
- Jolivet, R., 241 n., 360
- Jones, S.H., 366
- Jouslin, O., 82 n., 361
- Kant, I., vii n., 120n., 335-337
- Knapp, R.G., 369
- Koyré, A., 79n., 103n., 379
- Kreiser, B.R., 50n., 371
- Krief., H. 65n., 366
- La Mettrie, J.O., 141 e n., 180-181 e n., 199 e n.-200, 245n., 247, 251-252 e n., 270, 282, 310, 334 e n., 352, 378-379
- Lachèvre, F., 4 e n., 277
- Lafitau, J.-F., 306n., 352
- Lafuma, 68 n.-69 n., 71, 72n., 360
- Lalande A., 123n., 379
- Lanson, G., v, 5n., 24n., 40, 42 e n., 47 e n.-48, 54, 58 e n., 92n., 163 e n.-164, 195n., 363, 365-366, 379
- Lantoine, A., 19n., 367
- Laporte, J., 360
- La Rochefoucauld (de), F., 73, 108, 228n., 274, 337
- Launay, M., 373
- Le Blanc, B., 168-169
- Le Coq de Villeray de Rouër, P.-F., ii, xi n., xiii, xxiv, 56, 58, 136, 162, 170 n., 172, 178n., 185 e n.-196, 211, 255, 266, 274, 285, 288, 292, 301, 352, 375, 379
- Le Franc de Pompignan, J.-G., 256n., 352
- Le Guern, M., 241 n, 360
- Le Large de Lignac, J.-A., xix n., 352
- Le Masson des Granges, D., 256n., 352
- Leigh, R., 56n., 365
- Lepape, P., 7, 131n., 365
- Lettieri, G., 98n., 102n., 129n., 152n., 307n., 361-362, 379-380
- Levy, D., 131n., 370
- Libertinage érudit, 3 e n., 8n., 376-377
- Lilti, A., xxi n., 373
- Locke, J., ii, vii, ix-xiv, xviii, xxiv, 5, 29-30, 32, 42, 44, 51-52, 59, 97, 100, 132 e n., 169, 175-176, 178, 189, 197, 199-200, 204, 208-210, 231, 235, 240, 243, 245-247, 250-251, 255, 257-258, 261, 264, 266, 273, 280, 295-297, 328, 335, 341, 352, 365, 368, 370, 378-379, 380
- Longchamp, S.-W., 365

Lu, J., 256n., 379

Luporini, C., 48 e n., 367

Maire, A., 357

Maire, C.-L., 3n., 371

Malebranche, N., x n.-xii, xviii e n.-xix e n., xxiii-xxv, 29, 74, 134 e n., 164-166 e n., 198-200, 206, 208, 210, 215 e n., 221-223 e n., 225 e n., 230 e n., 235, 253, 258, 261, 264, 266, 268 e n., 291-292, 297 e n.-299 e n., 302, 306 e n., 310, 330, 332 e n., 338, 342, 352, 373, 377

Mallet du Pan, J., 342n., 352

Mann, T., 338 e n., 347 e n., 380

Martina, G., 50n., 379

Mason, H.T., 13n., 44n., 89n., 365, 367, 370

Masseau, D., viii n., xiv e n., xvi n., 261n., 263n., 265 e n.-267n., 342n., 374-375

Masson, P., 316n., 355

Materia pensante, xi, 172, 177, 185, 189, 207, 209, 211, 245-246, 296, 328

Mathieu, P.-F., 50n., 353

Mattauch, H., 367

Matytsin, A.M., viii n, xi n., xx n., 372-373

Mauriac, F., 80 e n., 90 e n., 357, 367

Mauzi, R., 230n., 253n., 374

McKenna, A., iii, viii n., xviii n.-xix n., xxiii n., 3n., 13n., 49 e n.-50 e n., 55 e n., 59 e n., 62 e n., 73n.-75n., 78n., 87 e n., 129n., 148n.-150 e n., 159n., 163n.165 e n., 217n., 242n., 267 e n., 268, 358-360, 362-363, 367, 374, 377

McMahon, D.M., viii n., 375

Melloni, A., xxi n., 379

Mervaud, C., 35n., 42n., 59n., 121n., 141n., 176n., 364, 367

Mesnard, J., v, 4n., 67-70, 80n.-82n., 86n., 88 e n., 91, 106n., 108n., 110, 127 e n., 129n., 131 e n., 142-143, 149n., 225 e n., 356-358, 362, 376

Michaud, L.G., 204n., 316n., 355

Michel, M.-J., 371

Michon, H., 51 e n., 360,367

Mitton, D., 81

Molinier, J.-B. ii, xi n., xiii-xxiv, 56, 58, 170 e n.-189, 191, 193, 196, 211, 255, 266, 285, 288, 291-292, 353, 379

Monod, A., viii n., x e n., xix e n., 170n., 225n., 254 e n.-255n., 375

Montaigne (de), M., 86 e n.-87 e n., 94-95, 108, 126-127, 183, 220n., 236 e n., 241n., 299n., 304, 332, 340, 353, 361-362

Morehouse, A.R., 91-92n., 340, 367

Morellet, A., 256n., 353

Mori, G., 12n., 171n., 199n., 374, 379

Morin, R., 270n., 379

Morize, A., 42n., 369

Morley, J., 58n., 365

Mortier, R., xv n., 141n., 374

Mothu, A., 199n., 374

Moulaert, B.C.B., 324n., 353

Mourad, F.-M, 367

Nadler, S., xviii n.,122n., 377, 379

Naves, R., vi, 47 e n., 66 e n., 363, 365

Newton, I., vii n., ix n., xii e n., xviii, 13, 29, 31 e n.-32, 41-42, 58, 59, 135 n., 141 n., 157, 169, 175, 178, 186, 190, 199 e n.-200 e n., 205, 213, 255, 257-258, 262 n., 315, 335-336 n., 341, 368-369, 372-374, 378

Nicole, P., 68, 70, 81-82n., 90n., 150, 163

Niderst, A., 230 e n., 367

Nietzsche, F., 2 n., 104-105 e n., 159n., 337, 353, 378

Nijhoff, M., 8n., 202n., 369, 379

Nonnotte, C.F., xxii e n., 353

- Nuovo Testamento, 11-92, 126, 129, 133, 140-141, 224-225, 306
- Orcibal, J., 87n., 371
- Pace Clementina, 69
- Palissot de Montenois. C., 253, 357
- Palmer, R.R. viii n., x e n., 253, 263 e n., 296n., 375
- Pascal, B., *Divertissement*, 42n., 59, 104, 108 e n.-110, 112-113, 116, 124, 163-164, 194, 231, 320-322
- Écrits sur la grâce*, 67, 95, 218 e n.
 - Entretien avec M. de Sacy*, 94, 228
 - Le Pensées*, modificate dai primi editori, 71-75
 - loro struttura interna, 69-70
 - loro origine, 68
 - tradotte in Inghilterra, 52-53
 - Provinciales*, 18, 39, 42n., 50-52, 64, 67, 80-84, 86, 129, 167, 169, 218, 36, 377n.
 - sua modernità, 86-89
 - su Descartes, 240-244
 - sul *pari*, 146-153
 - sul peccato originale, 92-96
 - sulle profezie, 126-129
- Pascal, E., 78
- Pascal, J., 80n.-81 e n., 83 e n., 93, 130 e n., 357
- Pécharman, M., 51 e n., 367
- Peratoner, A., 77n., 358
- Périer, G., 73, 75n., 78 e n.-80n., 84, 112, 127, 130, 164, 320-321, 357
- Perkins, J.A., 141n., 379
- Pérouse, M., 68n., 72 e n., 359
- Perrochon, H., 367
- Philips, E., 33n., 367
- Philosophes*, dialettica *lumières/ténèbres*, xv-xvi
- dal 1751, 260-265
- Picot, M.-J.P., 171n., 283n., 353
- Pintard, R., 3 e n., 8n., 87n., 377
- Pinthereau, F., 218n., 353
- Poliakov, L., 131n., 379
- Pomeau, R., x n., 2 n.-11 n., 13 e n.-16 e n., 22 n.-23 e n., 27 n., 29 e n.-31 n., 33 n.-34 e n., 36 e n., 39 n., 42 n.-43 e n., 48 e n., 50, 56 n., 58-59 n., 65 e n., 89 e n., 121 e n., 129 n., 137 n., 141 e n., 156 n.-157 e n., 160-161 n., 333 n., 363, 365, 367, 370
- Port-Royal, xviii, xx, 49, 60, 67, 70n.-75, 77, 79, 80n.82 e n.-83, 86 e n., 88n., 98, 104, 111n., 131n.-132n., 1354, 136, 139, 144, 146 e n., 150, 155, 163-165, 181-182, 192,194-195, 199, 216,-218n., 225, 228, 237, 266-267, 302, 322, 356-359, 361-362, 371
- Postigliola, A., 340n., 373
- Poujol, D.F., 203n., 379
- Prandi, A., viii n., 375
- Ragione, connessa alla fede dall'Apologetica, xv-xviii, 263-267
- in Voltaire, xvi-xvii
 - decaduta in Pascal, 147-149
- Radier, A.M., 198n., 202n., 213 e n., 311n., 376
- Ravaisson-Mollien, F.,10n., 19n., 379
- Richard, C.-L., ii, xv, xxiv-xxv e n., 254 e n., 260, 264 e n., 316, 324 e n.-339 e n
- Ridgway, R.S., 370
- Rohan-Chabot (cavaliere di), 19, 30 e n.
- Robinet, A., xviii n., 380
- Robinet, J.-B.-R., 185n., 356

- Rodis-Lewis, G., 296n., 380
- Romeo, M.V., xx e n., 356
- Rosmarin, L., 131n., 370
- Rossi, P., 88n., 374
- Rosso, C., 230n., 374, 377
- Roth, P., 125, 126n., 380
- Rousseau, A.M., v, 32n., 43n., 57n., 367, 369
- Rousseau, J.-J., xvii, xxi, 6n., 20, 83, 160, 254-255 e n., 257, 272, 293, 354, 369, 372
- Sainte-Beuve, C.A., 3n., 6n., 69n., 83e n.-84n., 163n., 218n., 351, 354
- San Bartolomeo (strage di), 25, 201n.
- Savérien, A.J., ii, xxv, 315-324 e n., 354
- Schmaltz, T.M., 198n., 380
- Schøsler, J., 29n., 245e n., 247, 380
- Schwarzbach, B.E., 129n., 131n., 370
- Scull, J., 76 e n.-77n., 91-92n., 359
- Serini, P., 80n., 358
- Serpe, C.T., 269n., 354
- Shank, J.B., xii e n., 374
- Showalter, E. jr., 59n., 368
- Simon, R., 4, 132, 152, 267, 321
- Sina, M., xi e n., xxiii n., 48n., 65n.-66n., 358
- Solinas, G., 170 e n., 374
- Sonet, E., 30n., 369
- Sorbière, S., 42 e n., 354, 369
- Sozzi, L., viii, 375
- Spedalieri, N., 342n., 354
- Spink, J.S., 195n., 380
- Spinoza, B., 113, 133, 199, 267, 318 e n., 321, 327, 373, 377
- Staum, M., 31n., 369
- Tabaraud, M.-M., 24n., 380
- Taveneaux, R., 371
- Tempio (società del), 3-6, 11n., 13n., 16-17, 23, 32
- Texte, J., 54n, 380
- Tindal, M., 152
- Todd, H.A., 66n., 368
- Toland, J., 142 e n., 354
- Tolstoj, L., 104-105 e n., 380
- Torrey, N.L., 29n., 59n., 369
- Tourneur, Z., 72n., 359
- Unigenitus, 3n., 14-15, 49-50, 171
- Vamos, M., 67, 73n., 75n., 359
- Varet, A., 69n., 354
- Versaille, A., 122n., 380
- Villars, N.-P.-H., 146n., 163 e n., 168, 354
- Vinet, P., 141n., 354
- Voltaire, *Candide*, 89, 121 e n.-122n.
Dernières Remarques, 66n., 138, 140, 157-158
Discours en vers sur l'homme, 85 e n., 116 e n.-117 e n.
Epître à Uranie, 3-4n., 7 e n., 11, 18-23 e n., 27, 49, 53, 140, 145, 178, 184, 236, 380
Henriade, ix n., 19, 23-24 e n., 26-28n., 34, 38 40, 168, 242, 250, 369, 380
Oedipe, 4, 7, 9n., 14 e n.-18 e n., 23n.-24, 26, 38-39, 168, 370
Poème sur le désastre de Lisbonne, 25, 118 e n., 120n-121 e n., 378
 affinità con Pascal, 88-90
 e il materialismo, xi, 156, 247
 e l'Inghilterra, 31-36
 filosofo, 56-60, 255-256
 sull'anima, 176-178, 189-190, 205-209

sul giansenismo, 2-3
 sul deismo, 141-162
 su Descartes, ix-x
 sulla filosofia di Locke, ix, 97, 240
 sul *misanthrope sublime*, 84-85
 sulla natura umana pascaliana 92-102
Vuarnet, J.N., 3n., 373
Wade, I.O., 4n., 18, 20n., 30n., 40n., 58 e
n., 195n., 199n., 256n., 365, 374, 380
Warnet, J.-M., 21n., 51-52n., 230 e n., 368
Waterman, M., xxiii e n., 50n, 65n., 358
Wetsel, D., 87n.-88n., 98n., 358
Woolston, T., 152
Wright, J.K., 368
Yardeni, M., 201n., 380
Yolton, J.W., 209n., 380
Zinsser, J., 129n., 374

