

L'ordine della storia. Sistema e metodo nelle opere storiche di Voltaire*

Riccardo Campi
(Università di Bologna)

*Benché per Voltaire l'espressione "filosofia della storia" non designasse altro che un approccio critico allo studio della storia, è risaputo che la sua opera di storico – e, in primo luogo, nel suo *Essai sur les mœurs* – volle essere un tentativo di fornire un nuovo oggetto all'indagine storica: la "storia dello spirito umano". Tale concezione della storia, per la natura stessa del suo oggetto, non può, da un lato, che aspirare all'universalità, ma, dall'altro, essa esige che la storia venga costruita e strutturata conformemente a una logica e a criteri di coerenza che pieghino la mera contingenza empirica del divenire storico a un ordine razionale: in questa contraddittoria esigenza risiedono l'originalità e i limiti del metodo storico voltairiano.*

Parole chiave: *Voltaire, filosofia della storia, metodo storico, illuminismo*

*On a fait une histoire, et non des systèmes.
Voltaire, Examen et conclusion de ce tableau
historique (1763)*

Attribuire a Voltaire un qualche rigoroso metodo storiografico sarebbe tanto imprudente quanto pretendere di ricavare dalle sue opere storiche una concezione organica della storia. Quello che si può ragionevolmente riconoscere come "metodo" nelle indagini storiche che occuparono Voltaire fin dagli anni Trenta¹, non è altro, in definitiva, che una forma di scetticismo (pieno di buon senso), che Voltaire stesso chiamerà «pirronismo della storia»². In realtà, per Voltaire il metodo – se, per comodità, vogliamo continuare a chiamarlo così – costituisce piuttosto la *pars destruens* del suo lavoro di storico; per lui, si trattava, in primo luogo, di rimediare a due difetti che rendevano le storie antiche e le cronache medievali materiali poco utilizzabili e fonti per lo più inattendibili. In breve, riprendendo i termini di Voltaire stesso, la funzione precipua di questo pirronismo storico consisteva nello sfolire «i noiosi dettagli e le rivoltanti menzogne» che rendevano la storia³ un

* Il presente studio riprende e amplia la comunicazione inedita, presentata in occasione del convegno "Teoria e critica dei sistemi nel Settecento", tenutosi il 13-15 settembre 2017, presso l'Università di Bologna.

¹ Come prima opera che riveli l'interesse di Voltaire per la storia, si può contare l'*Essay on the Civil Wars of France*, composto in inglese negli anni dell'esilio (nel 1727) e pubblicato insieme all'*Henriade*; si veda l'edizione critica, a cura di D. William, in *Les œuvres complètes de Voltaire (= OCV)*, Oxford, Voltaire Foundation, 1996, vol. 3B, pp. 45-107.

² Tale sarà il titolo di un saggio che apparirà nel 1768 in una raccolta di scritti intitolata *L'Évangile du jour*. Si veda l'edizione critica di *Le pyrrhonisme de l'histoire*, a cura di Simon Davis, in *OCV* 67, pp. 241-379. L'espressione, tuttavia, compare già nel 1748 come titolo di un breve testo che fungeva da prefazione all'edizione di Dresda dell'*Histoire de Charles XII*; cfr. Voltaire, *Histoire de Charles XII*, a cura di Gunnar von Proschwitz, in *OCV* 4, pp. 567-578.

³ Sarà opportuno precisare, almeno di sfuggita, che, in Voltaire, la distinzione tra le due accezioni del termine "storia", intesa come *res gestae* e come *historia rerum gestarum*, non è mai (salvo errore) definita né tematizzata in quanto tale.

«caos, un ammasso di fatti inutili, la maggior parte dei quali falsi e male elaborati»⁴ (ed era questo l'aspetto del sapere storico che irritava il razionalismo di Madame du Châtelet, alla quale, in un breve testo risalente al 1754, Voltaire attribuiva le seguenti parole a proposito delle «grandi storie moderne» composte dagli storici contemporanei: «non vi vedo che confusione, una quantità di piccoli avvenimenti senza relazioni e senza nesso»⁵). Il metodo scettico raccomandato (e praticato) da Voltaire si riduce, da un lato, a una regola prudenziale pratica: cominciare sempre lo studio di qualunque argomento storico mettendo in dubbio l'attendibilità delle fonti, siano queste documenti, cronache antiche, o magari “monumenti”, quali medaglie o monete; ovvero, detto più sbrigativamente: lo storico deve evitare di prendere «cantonate» (*bévues*)⁶. Dall'altro, il metodo voltairiano non fa che obbedire a un semplice principio d'economia, che consiste nell'alleggerire del superfluo un'erudizione storica, la quale troppo spesso era mera storia antiquaria (fatta di cronologie, genealogie, storie di dinastie, o resoconti di battaglie che «non hanno risolto nulla» e dai quali non era possibile nemmeno apprendere «di quali armi ci si servisse per distruggersi»⁷). In ogni caso, il metodo storico voltairiano opera essenzialmente per via di negazione e, per così dire, per “sfoltimento”.

Più rilevante, da un punto di vista teorico, appare il fatto che questo metodo abbia contribuito in modo determinante a creare un nuovo “oggetto” del sapere storico. Questo nuovo oggetto non concerne quella che oggi si suole chiamare “storia evenemenziale”, ma è piuttosto essenzialmente “culturale”: Voltaire non esitava a definirlo «storia dello spirito umano»⁸. È questa che costituirà il principale oggetto d'indagine delle opere storiche di Voltaire a partire dagli anni Cinquanta, quali il *Siècle de Louis XIV* e, soprattutto, l'*Essai sur les mœurs et de l'esprit des nations* (la cui prima edizione, pubblicata col titolo *Abrégé de l'histoire universelle*, è datata 1753). Secondo Cassirer, la nozione voltairiana di *esprit*, quando viene impiegata in un contesto storico come quello di cui si sta discorrendo, «comprende l'insieme degli avvenimenti interiori, l'insieme dei mutamenti attraverso cui deve passare l'umanità, prima che possa giungere a una conoscenza e a una vera coscienza di se stessa»⁹. Il linguaggio di Cassirer non è affatto voltairiano, ma ciò che più conta, qui, è rilevare come egli definisca con chiarezza la natura dell'oggetto storiografico di Voltaire, sottolineando la sua novità rispetto a quello che, fino ad allora, gli storici avevano assunto come tale. Voltaire ne era pienamente consapevole e descriveva sinteticamente il fine delle proprie ricerche già nel 1745: «La mia idea principale è conoscere quanto più possibile i costumi degli uomini e le vicissitudini [*révolutions*] dello spirito umano»¹⁰; e ancora nel 1753 insisteva: «Il mio scopo principale era stato quello di seguire le rivoluzioni [*révolutions*] dello spirito umano attraverso quelle dei governi»¹¹ –

Il lettore dovrà, dunque, in base al contesto d'uso, comprendere di volta in volta in quale senso Voltaire utilizzi il termine.

⁴ Così si esprimeva Voltaire nella prima delle *Remarques pour servir de supplément à l'Essai sur les mœurs*, apparse nel 1763; si veda Voltaire, *Note supplementari all'«Essai sur les mœurs», Prima nota*, in *Saggio sui costumi e lo spirito delle nazioni*, a cura di D. Felice, Torino, Einaudi, 2017, vol. II, p. 719.

⁵ Voltaire, *Prefazione per il tomo III dell'edizione Walther*, in *ibid.*, vol. II, p. 708.

⁶ È, peraltro, il termine che usa correntemente Voltaire (cfr., per esempio, i capp. 29, 34, 35 e 42 di *Le pyrrhonisme de l'histoire*, cit.). Oggi, dopo un secolo di storicismo, una simile raccomandazione suona del tutto banale, ma si tenga presente che, ancora nel 1726, un'opera sovente ristampata nel corso del Settecento, e adottata come libro di testo nei collegi, quale il *Traité des études* di Rollin presentava come storicamente vere le antiche leggende relative ai primi re di Roma.

⁷ Voltaire, *Prefazione per il tomo III dell'edizione Walther*, cit., p. 708.

⁸ Voltaire, *Nuovo schema di una storia dello spirito umano*, in *Saggio sui costumi*, cit., vol. II, p. 661. Si tratta di un breve *prospectus* pubblicitario per l'*Essai*, ancora allo stato di progetto, e che apparve sul «*Mercure de France*» nell'aprile del 1745.

⁹ E. Cassirer, *Filosofia dell'illuminismo* [1933], Firenze, La Nuova Italia, 1935 [rist. an. 1989], p. 305. Su ciò, cfr. I. Randazzo, *Illuminismo e storia di Ernst Cassirer*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2005, in part. pp. 97-98.

¹⁰ Voltaire, *Nuovo schema di una storia dello spirito umano*, cit., p. 661.

¹¹ Voltaire, *Lettera di V*** a ****, professore di storia, in *Saggio sui costumi*, cit., vol. II, p. 695. La lettera venne pubblicata originariamente in testa alle *Annales de l'Empire*, apparse nel 1753.

detto in un linguaggio più moderno, l'oggetto della storia voltairiana è la *civilisation*, la "civiltà" (al singolare), intesa come progressivo processo d'incivilimento¹².

Il metodo storiografico voltairiano risulta, così, funzionale alla costituzione di un nuovo tipo di sapere storico, ch'egli chiamerà anche «filosofia della storia»¹³ – espressione con cui notoriamente Voltaire non intendeva affermare altro che si dovesse essere condurre lo studio della storia *en philosophe*; e, a metà del XVIII secolo, agli occhi di un *philosophe* le *mœurs des hommes* e le *révolutions de l'esprit humain* erano ovviamente oggetti di riflessione più interessanti e significativi di qualsivoglia cronaca di congiure, guerre e battaglie «senza relazioni e senza nesso». Prolungando nel 1754 il proprio dialogo immaginario con l'ormai defunta Mme du Châtelet al fine di indurla a interessarsi allo studio della storia, Voltaire sintetizzava in una domanda palesemente retorica quelli che erano – o avrebbero dovuto essere – i metodi, gli oggetti e i fini propri di una filosofia della storia quale egli la intendeva: «se fra tanti materiali bruti e informi, voi sceglieste di che farvi un edificio a vostro uso; se sfrondandolo di tutti i particolari [*détails*] delle guerre, noiosi quanto infedeli, di tutte le piccole trattative che sono state solo inutili furbizie, di tutte le vicende particolari che soffocano i grandi avvenimenti; se conservando quelle che dipingono i costumi, voi faceste di questo caos un quadro generale e ben strutturato [*bien arrêté*]; se cercaste di discernere dagli avvenimenti la storia dello spirito umano, credereste ancora di aver perduto il vostro tempo?»¹⁴. Il nuovo compito assegnato alla scienza storica, in quanto "filosofia della storia", consisterebbe, insomma, nel tratteggiare un «quadro dei secoli» (*tableau des siècles*)¹⁵, il quale, in definitiva, non rappresenterà altro che una «storia dello spirito umano».

Non si tratta, ora, di definire meglio la nozione alquanto vaga ma, in fin dei conti, chiara di *esprit*, ritornando magari sui termini della definizione fornitane da Cassirer per contestarne il carattere – come si è visto – assai poco voltairiano. Più utile e pertinente sembra piuttosto cercare di capire in che modo, ossia con quali materiali e secondo quali criteri compositivi, Voltaire, di opera in opera e soprattutto nell'*Essai sur les mœurs*, abbia composto il proprio «tableau des siècles».

In primo luogo, degna di nota è la disinvoltura con cui Voltaire non esita a rinunciare a ogni aspirazione all'esaustività dell'informazione storica, rivendicando invece il carattere selettivo del proprio metodo storiografico: ogni elemento del discorso storico voltairiano viene consapevolmente scelto (scartato o conservato), in quanto coerente e funzionale al progetto filosofico che presiede al suo lavoro di storico¹⁶. Su questo punto, con la consueta sicumera, Voltaire non lascia adito a equivoci: «Si è dunque pensato assai meno a raccogliere una moltitudine enorme di fatti, i quali si annullano gli uni con gli altri [*qui s'effacent tous les uns par les autres*], che a raccogliere quelli principali e più certi [*avérés*], affinché possano servire da guida al lettore e permettergli di giudicare da sé sull'estinzione [*extinction*], la rinascita [*renaissance*] e i progressi dello spirito umano»¹⁷. E

¹² Sarà bene precisare che l'approccio di Voltaire alla storia della *civilisation* non lo conduce certo a una "storia delle mentalità"; se esso è incontestabilmente "cosmopolitico" e non si limita alla civiltà europea, ma si apre alle civiltà asiatiche e amerindie, non per questo può essere detto pluralista e interessato alla diversità delle altre culture in quanto tali, ossia in senso etnologico. Isaiah Berlin, per esempio, ha sottolineato questo vistoso "limite" del pensiero storico voltairiano, sottolineando come Voltaire «non riconosce, neppure come storico culturale – o catalogatore –, la molteplicità e la relatività dei valori dei tempi e luoghi differenti, o la dimensione genetica nella storia» (I. Berlin, *Il divorzio tra le scienze e gli studi umanistici*, in *Controcorrente*, Milano, Adelphi, 2013, pp. 136-137).

¹³ Apparsa originariamente nel 1765, *La Philosophie de l'histoire* sarà ripresa da Voltaire nel 1769 come introduzione dell'*Essai sur les mœurs*. Si vedano Voltaire, *La Philosophie de l'histoire*, edizione critica a cura di J.H. Brumfitt, in *OCV* 59, e *Saggio sui costumi*, cit., vol. I, pp. 1-171 (cfr. altresì un'altra recente traduzione italiana a cura di R. Bordoli: Voltaire, *La filosofia della storia*, Milano-Udine, Mimesis, 2016).

¹⁴ Voltaire, *Prefazione per il tomo III dell'edizione Walther*, cit., p. 708.

¹⁵ *Ibid.*, p. 711.

¹⁶ Montesquieu, sempre diffidente nei confronti di Voltaire, trovava da eccepire sull'oggettività della sua opera di storico, annotando nei propri taccuini: «Voltaire non scriverà mai una buona opera storica: è come quei frati che scrivono non per l'argomento che trattano, ma per la gloria del loro convento; Voltaire scrive per il suo convento», Montesquieu, *Riflessioni e pensieri inediti (1716-1755)*, trad. di Leone Ginzburg, Bologna, CLUEB, 2010, p. 79 (ed. anastatica di Torino, Einaudi, 1943); cfr. *Mes pensées*, § 929, *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, «L'Intégrale», 1964, p. 980.

¹⁷ Voltaire, *Note supplementari all'«Essai sur les mœurs»*, *Terza nota*, cit., p. 723.

allora per lo storico diventa di primaria importanza “sfozzire”, alleggerire la massa di materiale disponibile operando una scelta che riduca quella proliferazione erudita di dettagli che impedirebbe di cogliere le linee portanti del «tableau»: «i piccoli fatti – scrive Voltaire – devono rientrare in questo piano solo quando hanno dato luogo ad avvenimenti considerevoli»; è, in fondo, la proverbiale questione del naso di Cleopatra di cui parlava Pascal: «i dettagli che non portano a nulla – prosegue Voltaire – sono nella storia come i bagagli per un esercito, *impedimenta*»¹⁸. Conformemente al proprio carattere, Voltaire aveva la tendenza a liquidare tutta la questione con un gesto impaziente: «Malheur au détail» è l’esclamazione che si legge in una lettera all’abate Dubos della fine degli anni Trenta¹⁹.

Il dettaglio – quale che fosse l’idea che Voltaire ne aveva²⁰ – viene condannato ed espulso dal discorso storico, perché «la considerazione filosofica della storia non ha altro intento che quello di eliminare l’accidentale»; non sono, queste, parole di Voltaire, bensì di Hegel²¹, ma esse esprimono con precisione l’atteggiamento voltairiano nei confronti dei «piccoli fatti» storici. La differenza che rende, in realtà, incommensurabili il pensiero storico di Hegel e quello di Voltaire risiede tutta nell’aggettivo, “accidentale”, che postula l’esistenza del proprio contrario, ovvero che nella storia ci sia qualcosa di “sostanziale” – e, com’è risaputo, nella concezione storica di Voltaire non c’è alcun posto per nulla di simile. Un’Idea, uno Spirito (sostanziale, appunto) che s’incarni nella storia, nel suo concreto divenire, sarebbe sembrato a Voltaire una chimera non troppo diversa dalla Provvidenza che dominava l’*Histoire universelle* di Bossuet, e di cui sarebbe stato bene, per Voltaire, sbarazzarsi una volta per tutte. Nondimeno l’impazienza che Voltaire dimostra nei confronti dei «fatti inutili», di quei «piccoli fatti» che non «hanno dato luogo ad avvenimenti considerevoli» e che egli destina dunque all’oblio, tradisce tacitamente l’esigenza di assegnare al sapere storico un oggetto che presenti una coerenza strutturale che gli impedisca di dissolversi in un pulviscolo inafferrabile di fatti irrelati e privi di significato. Così come lo sprezzante rifiuto da parte di Voltaire delle «menzogne rivoltanti» non nasceva da una curiosità disinteressata per la verità storica (come sarà, o pretenderà di essere, quella degli storicisti del secolo successivo, il cui ideale sarà stabilire «ciò che veramente è stato», secondo la celebre formula Ranke), bensì dall’esigenza di riconoscere un ordine coerente nel confuso divenire della storia. È questo bisogno del pensiero storico voltairiano di razionalizzare la storia, intesa (ambiguamente) tanto come *res gestae* che come *historia rerum gestarum*, che può legittimare un suo accostamento alla filosofia idealistica della storia quale Hegel la concepirà, su tutt’altre basi teoriche, nei primi decenni del secolo successivo. In altri termini, si tratta per Voltaire di conferire al «tableau des siècles» una struttura omogenea e coerente e, di conseguenza, trascurando senza tanti scrupoli quei fattori di disordine, quegli elementi «inutili» o «accidentali» che – come i racconti leggendari, i documenti apocrifi o come il proliferare di dettagli e «piccoli fatti» – contribuiscono, con la loro incertezza, falsità o absurdità, ad accrescere quell’impressione di «caos» che tanto irritava lo spirito geometrico di Mme du Châtelet al cospetto dello spettacolo della storia, e dei racconti che ne facevano gli storici.

Per soddisfare questo bisogno di coerenza, il metodo scettico, ossia il pirronismo applicato alla conoscenza storica, non basta: esso può (e deve) costituire la *pars destruens* del lavoro dello storico, ma è altresì necessario che questi disponga di un criterio selettivo positivo, al fine di poter stabilire quali fatti siano utili e quali inutili, quali eventi debbano essere giudicati considerevoli e quali irrilevanti, e per quale ragione. Con un’onestà che oggi ci appare piuttosto una franca spudoratezza, rivolgendosi ancora una volta a Mme du Châtelet, Voltaire dichiarava, a proposito delle innumerevoli cronache e annali in cui è conservata la storia particolare di «quasi ogni città» e di ogni Ordine monastico: «Fra tutte queste immense raccolte, che è impossibile conoscere per intero

¹⁸ Voltaire, *Prefazione per il tomo III dell’edizione Walther*, in *ibid.*, p. 712.

¹⁹ Lettera dal 30 ottobre 1738 all’abbé Dubos, in Voltaire, *Correspondance*, Paris, Gallimard, “Bibliothèque de la Pléiade”, 1977, vol. I, p. 1278.

²⁰ Su ciò, cfr. R. Campi, *Voltaire et le bon usage de l’anecdote*, in *Conte et histoire (1690-1800)*, a cura di M. Hersant e R. Jomand-Baudry, Paris, Garnier, 2018, in particolare pp. 345-347.

²¹ G.W.F. Hegel, *Lezioni di filosofia della storia*, Firenze, La Nuova Italia, 1941 [rist. anastatica 1981], vol. I, p. 8.

[*qu'on ne peut embrasser*], bisogna limitarsi e scegliere. È un vasto magazzino da cui prenderete quanto risulta utile per voi [*à votre usage*]²². Il criterio di rilevanza è, dunque, un mero criterio di utilità, ed è informato, manco a dirlo, al buon senso, ossia a un'idea di ragione ragionevole: è questo criterio che permette a Voltaire di costruire la propria storia dello spirito umano con elementi omogenei e congruenti, scartando i dettagli irrelati, facendo di essa un «tableau», dotato di coerenza, ordine e unità.

Se non stupisce quindi che Voltaire raccomandasse di ammettere in ambito storico soltanto «ciò che è altamente probabile», così come «in fisica non si ammett[e] se non ciò che è provato»²³, è stupefacente, per contro, che egli, in qualità di storico, non esitasse ad addurre come criterio di selezione dei fatti storici la nozione di verosimiglianza, assumendo come assodato che, «in fatto di storia, tutto ciò che è contro la verosimiglianza è quasi sempre anche contro la verità»²⁴. Voltaire pare, qui, invertire l'ordine logico tra il vero e il verosimile; l'ammissibilità di ciò che è verosimile non si misura più sulla sua somiglianza al vero, per cui esso è credibile come se fosse vero: è il vero che, viceversa, viene valutato sulla base della sua credibilità, ossia della sua verosimiglianza. Si direbbe che, qui, Voltaire assuma come criterio metodologico della conoscenza storica uno dei principi fondamentali della poetica classicista che Nicolas Boileau aveva formulato nel celebre distico: «Jamais au spectateur n'offrez rien d'incroyable: / Le vrai peut quelquefois n'être pas vraisemblable»²⁵. È come se, per Voltaire, i criteri di credibilità della finzione poetica dovessero valere anche per il discorso storico; o, viceversa, è come se il discorso storico, in quanto *opus rhetoricum*, dovesse piegarsi alle medesime esigenze di coerenza compositiva proprie della finzione poetica e, quindi, alle regole della *vraisemblance*.

Comunque sia, per Voltaire, è credibile ciò che si conforma alla ragionevolezza e al buon senso, che, a loro volta, s'identificano con la “natura”: «Quanto non è nella natura [*dans la nature*] non è mai vero»²⁶. Ne consegue che Voltaire, per costruire il proprio «tableau» della storia dello spirito umano sarà sempre indotto a scegliere, nella massa dei fatti e dei costumi di cui si ha notizia, quelli maggiormente “verosimili”, ossia quelli che confermano la sua idea di “natura” e che il suo buon senso può pertanto accettare come “naturali”, cioè credere possibili. Allora, nelle sue opere storiche, si potranno incontrare ragionamenti come il seguente: dinanzi alla notizia, riferita da un qualche imprecisato viaggiatore (*on dit*), che in qualche remoto paese asiatico (Cochin) non è il figlio del re che eredita il trono, bensì il nipote, cioè il figlio della sorella del re, Voltaire commenta: «Una tale regola contraddice troppo la natura; non esiste uomo che voglia escludere il figlio dalla propria eredità». E molto ragionevolmente suggerisce, per risolvere quella che al suo buon senso appare come una contraddizione incomprensibile, ossia un'usanza inverosimile e che, di conseguenza, non è possibile accogliere come vera: «È verosimile [*vraisemblable*] che un nipote scaltro abbia avuto la meglio su un figlio mal consigliato e mal aiutato, o che un principe, avendo lasciato figli in giovane età, abbia avuto come successore il proprio nipote, e che un viaggiatore abbia preso questo accidente per una legge fondamentale [del paese]. Cento scrittori avranno copiato da questo viaggiatore, e l'errore si sarà accreditato»²⁷. In caso d'inverosimiglianza, saranno i fatti che avranno torto, ossia non saranno ammessi come veri, rispetto alla ragionevolezza verosimile.

E quanto a quei fatti storici che contrastano con i criteri di ragionevolezza (e verosimiglianza), ma dei quali non si può negare la veridicità perché attestati da fonti indiscutibilmente attendibili, Voltaire sarà disposto ad ammetterli, ma solo per addurli come testimonianze delle «bornes de l'esprit humain»²⁸, ossia della barbarie o stupidità di cui lo spirito umano è capace – e diventano

²² Voltaire, *Prefazione al Saggio sui costumi*, cit., vol. I, p. 176.

²³ *Ibid.*, p. 181.

²⁴ Voltaire, *Prefazione per il tomo III dell'edizione Walther*, in *ibid.*, vol. II, p. 709.

²⁵ N. Boileau, *Art poétique*, III, 47-48, in *Satires, Epîtres, Art Poétique*, Paris, Gallimard, 1985, p. 241.

²⁶ Voltaire, *La filosofia della storia*, cap. 11, in *Saggio sui costumi*, cit., vol. I, p. 37.

²⁷ Voltaire, “Sull'India di qua e di là dal Gange” (cap. 143), *Saggio sui costumi*, cit., vol. II, p. 260, traduzione modificata.

²⁸ Cfr. Voltaire, “Limiti dell'intelletto umano”, in *Dizionario filosofico*, a cura di D. Felice e R. Campi, Milano, Bompiani, 2013, pp. 736-739.

così prove che confermano la sua visione concezione pessimistica, ed essenzialmente antistorica, dell'uomo. D'altronde, è questa, in definitiva, la storia che a Voltaire preme raccontare: «Nella storia così concepita si vedono gli errori e i pregiudizi succedersi a vicenda e scacciare la verità e la ragione. Si vedono i furbi e i fortunati incatenare gl'inetti e schiacciare gli sfortunati; e tuttavia, anche questi furbi e questi fortunati sono essi stessi in balia della fortuna così come gli schiavi che essi governano. Alla fine, gli uomini possono illuminarsi un po' grazie al quadro [*tableau*] delle loro sventure e delle loro sciocchezze. Le società giungono con il tempo a rettificare le loro idee; gli uomini imparano a pensare»²⁹. I materiali che Voltaire attingerà dai «vasti magazzini» che gli storici precedenti gli hanno messo a disposizione saranno pertanto quelli utili alla costruzione di questo «tableau», il cui «oggetto [è] la storia dello spirito umano, e non i dettagli dei fatti quasi sempre travisati [*défigurés*]»; per ripercorrere questa storia non sarà allora pertinente, né tantomeno necessario, appurare, per esempio, a quale famiglia appartenessero «il signor di Puiset o il signor di Monthéry che fecero guerra ad alcuni re di Francia», ma bisognerà ricostruire le tappe (i *degrés*) attraverso cui si è passati per giungere «dalla barbara rozzezza di quei tempi alla civiltà [*politesse*] dei nostri»³⁰. A Voltaire (e non solo a lui), nella seconda metà del XVIII secolo, in Europa, questa evoluzione apparve come la constatazione di fatto di un fenomeno storico molto concreto; il progresso della *civilisation* e della *politesse* poteva essere osservato e verificato empiricamente, senza comportare alcuna ipotesi metafisica circa l'esistenza di una teleologia occulta, che regolasse il divenire storico.

Ai suoi occhi, anzi, nessuna visione sistematica del divenire storico garantiva che i progressi sociali, politici o intellettuali ch'egli era convinto di constatare in Europa fossero durevoli né, tantomeno, necessari: questa, appunto, sarà la morale dell'apologo senile, del 1775, intitolato *Éloge historique de la raison*. A lungo rifugiatesi in un pozzo – ossia, fuor di metafora, scomparse dalla storia – per sfuggire alle varie forme di intolleranza e di fanatismo e alle persecuzioni religiose che hanno imperversato per secoli in Europa, la Ragione e sua figlia, la Verità, ne escono infine timidamente, perché la situazione politica e sociale della Francia del XVIII secolo sembra essere diventata più favorevole, ma la conclusione cui giunge la Ragione dopo una cauta ricognizione non è scioccamente ottimistica: «Godiamo, mia cara figlia, di questi bei giorni; se durano, restiamo qui in Francia; e se sopraggiungono le tempeste, ritorniamocene nel nostro pozzo»³¹. L'eventualità di un regresso è dunque contemplata come possibile da Voltaire, perché di tali regressi la storia, se studiata *en philosophe*, offre abbondanti e sinistri esempi, che non bisogna dimenticare né sottovalutare. Il «tableau des siècles» voltairiano non sarà allora un *Tableau philosophique des progrès successifs de l'esprit humain*, come quello di Turgot risalente al 1750, né un *tableau historique des progrès de l'esprit humain*, come quello di cui Condorcet comporrà l'*Esquisse* nei mesi della latitanza durante il Terrore. Per Voltaire, il “progresso” è senz'altro un episodio incontestabile della storia dello spirito umano nel XVIII secolo (almeno in una parte dell'Europa), come lo erano stati, a loro tempo, i quattro «âges heureux», di cui si parla nell'introduzione del *Siècle de Louis XIV*³², ma non disegnerà una tendenza teleologica generale e ininterrotta inscritta nel divenire storico, perché nella storia «tutto si contraddice, e noi navighiamo in un vascello agitato senza sosta da venti contrari»³³. Voltaire dimostra così di conoscere «l'immane potenza del negativo» che travaglia la storia – e su ciò non si faceva illusioni, tanto che ammettere una teleologia storica non doveva sembrargli molto diverso dal reintrodurre nella storia l'azione di una provvidenza divina.

²⁹ Voltaire, *Note supplementari all'«Essai sur les mœurs»*, Terza nota, cit., pp. 722-723.

³⁰ Voltaire, *Note supplementari all'«Essai sur les mœurs»*, Seconda nota, cit., p. 722.

³¹ Voltaire, *Éloge historique de la raison*, in *Romans et contes*, Paris, Gallimard, “Bibliothèque de la Pléiade”, 1954, p. 524.

³² Cfr. Voltaire, *Introduction, Le Siècle de Louis XIV*, in *Œuvres historiques*, Paris, Gallimard, “Bibliothèque de la Pléiade”, 1957, pp. 616-617.

³³ Voltaire, *Note supplementari all'«Essai sur les mœurs»*, Diciassettesima nota, cit., p. 743. Si veda anche la voce “Contraddizioni”, sez. I, in Voltaire, *Dizionario filosofico*, cit. pp. 1014-1021.

Non per questo, tuttavia, Voltaire rinuncia a pensare la storia, in quanto *res gestae*, come dotata di una qualche unità e coerenza strutturali. E per poterlo fare, egli sa che deve accogliere nella propria «storia dello spirito umano» anche quei fatti, eventi, fenomeni storici che contraddicono la sua idea di ragionevolezza, di ordine razionale della società e della politica, e che, essendo fatti storici assodati, non possono essere negati ed espulsi dal «tableau» solamente perché giudicati inverosimili: «Cercavo – scriveva nel 1753 – in che modo tanti uomini malvagi, guidati da sovrani ancora più malvagi, hanno tuttavia, a lungo andare, fondato delle società in cui le arti, le scienze e perfino le virtù sono state coltivate», e proseguiva dichiarando di aver studiato «le rotte del commercio, il quale pone rimedio tacitamente [*en secret*] alle rovine che feroci conquistatori lasciano dietro di sé», di essersi applicato a «esaminare, attraverso il prezzo delle merci, le ricchezze o la povertà di un popolo» e «soprattutto in che modo le arti hanno potuto rinascere e conservarsi in mezzo a tante devastazioni»³⁴. Per quanto sia una forzatura e un palese anacronismo, non sarà però illegittimo scorgere dietro queste parole il profilarsi di quell'«astuzia della ragione» che farebbe «agire per sé le passioni»³⁵ degli uomini, anche le meno nobili e disinteressate. Tuttavia, pur non potendo concepire nemmeno lontanamente l'idea di un Sapere assoluto, di uno Spirito universale che astutamente sfrutti ai propri fini gli aspetti negativi della storia, risulta evidente che Voltaire trova comunque il modo di assorbire e utilizzare nella propria «storia dello spirito umano» anche quegli elementi (fatti, processi storici) che, almeno in apparenza, contraddicono più apertamente l'idea di un progresso della ragione. La sua interpretazione dell'anarchia feudale o delle crociate – esempi eclatanti, agli occhi di un illuminista, di un'organizzazione sociale e di una politica barbare, irrazionali, violente, inique, fanatiche – riesce a fare perfino di tali fenomeni storici altrettanti momenti che, «en secret» o piuttosto loro malgrado, hanno contribuito al lento, esitante processo di civilizzazione: «Dall'anarchia generale dell'Europa, persino da tanti disastri, nacque il bene inestimabile della libertà, che ha fatto fiorire a poco a poco le città imperiali e tante altre città», scriverà a proposito dell'affrancamento delle città e dei “borghesi” dalle “taglie” imposte dal potere feudale, concludendo che «così il caos del governo iniziava a sbrogliarsi quasi dappertutto, per effetto delle stesse sciagure che il sistema feudale, troppo anarchico, aveva dappertutto cagionato»³⁶. Analogamente, a proposito delle crociate, osserverà: «Il solo bene che procurarono quelle imprese fu la libertà che parecchi borghi acquistarono dai loro signori. Il governo municipale s'accrebbe un po' dalle rovine dei possessori dei feudi. A poco a poco quelle comunità, potendo lavorare e commerciare per il proprio interesse, esercitarono le arti e il commercio, che la schiavitù era andata spegnendo»³⁷.

Nella prospettiva storica voltairiana, tale processo di civilizzazione non procede, certo, da «un'idea della ragion pratica», come sarà per Kant, il cui criticismo, quando applicato alla storia, ammetterà una sorta di “teleologia trascendentale” (per così dire). Sul finire del secolo, nel 1784, quando ormai la prima edizione della *Critica della ragion pura* era apparsa da qualche anno, Kant potrà affermare fondatamente (dal suo punto di vista) che «la filosofia può avere il suo *millenarismo*: ma un fine millenaristico tale che alla sua attuazione può giovare anche solo l'idea di esso, sia pure molto lontana, e che perciò è tutt'altro che illusorio»³⁸. È dunque come idea regolativa che il progresso (la sua “idea”) sarebbe non solo ammissibile, ma necessario nell'ottica trascendentale kantiana, in quanto esso fungerebbe da «filo conduttore *a priori*» che permette di «rappresentarci almeno nell'insieme come un *sistema* quello che altrimenti ci apparirebbe come un informe *aggregato* di azioni umane», le quali per loro essenza non possono che essere empiriche e contingenti³⁹. Si rammenti che, nel terzo capitolo della *Dottrina trascendentale del metodo* dedicato

³⁴ Voltaire, *Lettera di V*** a ****, professore di storia, cit., p. 695.

³⁵ G.W.F. Hegel, *Lezioni di filosofia della storia*, cit., p. 97.

³⁶ Voltaire, “Affrancamenti, privilegi delle città e Stati Generali” (cap. 83), *Saggio sui costumi*, cit., vol. I, pp. 637 e 639.

³⁷ Voltaire, “Su San Luigi” (cap. 58), *Saggio sui costumi*, cit., vol. I, p. 497.

³⁸ I. Kant, *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, Tesi VIII, in *Scritti politici*, a cura di G. Solari, Torino, UTET, 1965 [prima edizione 1956], p. 134.

³⁹ *Ibid.*, Tesi IX, pp. 137 e 138, dove l'espressione «filo conduttore» ritorna almeno tre volte. I corsivi sono nel testo.

all'«Architettonica della ragion pura» (ossia «l'arte del sistema»), si dice che il «tutto» (il sistema come totalità) è «organizzato (*articulatio*) e non ammucciato (*coacervatio*)» e che esso «può crescere dall'interno (per *intusceptionem*), ma non dall'esterno (per *appositionem*)»⁴⁰; anche la storia, per Kant, può allora essere concepita come un sistema, a condizione che non si abbia la pretesa di costruirlo «dall'esterno», accumulando («per *appositionem*») i dati empirici e contingenti forniti dalla storia in quanto *res gestae*. Per il *bon sens* di Voltaire, per la sua ragione ragionevole, invece, l'osservazione empirica della storia resta, ovviamente, l'unico criterio possibile per costruire la storia come «tableau des siècles»; spetterà poi al suo pirronismo (pieno anch'esso di buon senso) rettificare le eventuali storture e imprecisioni dell'osservazione empirica. Nella prospettiva di Voltaire, *philosophe* e ricco imprenditore, la «libertà» che pure funge da «filo conduttore», ovvero da principio strutturale che conferisce unità all'intero «tableau» della storia, non è – né può essere – un'idea regolativa, ma è il fenomeno storico dell'«affrancamento» delle «città imperiali» o dei «borghi» dal potere feudale, ovvero sono le concrete libertà comunali, la libertà dei commerci, degli scambi: sono queste libertà che, agli occhi di Voltaire, hanno di fatto reso possibile il graduale passaggio dalla «barbara rozzezza alla civiltà», in un momento determinato del divenire storico (di cui, peraltro, egli poteva ben dire di essere stato testimone durante il suo esilio in Inghilterra, alla fine degli anni Venti, dove aveva visto il commercio arricchire i cittadini e contribuire a renderli liberi, «e questa libertà, a sua volta, [estendere] il commercio»⁴¹).

D'altra parte, non si potrà omettere di ricordare come, anche per Kant, la «libertà civile» andasse «gradatamente estendendosi»:

Se si impedisce al cittadino di cercare il suo benessere con tutti i mezzi che a lui sembreranno migliori, purché coesistano con la libertà degli altri, ne viene ostacolata la alacrità del lavoro comune e ne vengono nuovamente diminuite le energie del tutto. A misura quindi che le limitazioni all'attività personale saranno tolte, [e] che a tutti sarà riconosciuta la libertà religiosa, si produrrà per gradi, pur con intervalli di illusioni e fantasie, l'*illuminismo*, come un gran bene che la specie umana può derivare perfino dalle mire ambiziose di potenza dei suoi dominatori, anche se questi perseguono il loro esclusivo vantaggio egoistico⁴².

Se l'affinità di tono e, in fin dei conti, di pensiero tra Kant e Voltaire è, qui, lampante, la distanza tra le rispettive prospettive filosofiche rimane tuttavia incolmabile: agli occhi di Kant, «il costante progresso del genere umano verso il meglio» apparirà come «possibile» in quanto, per lui, fino all'ultimo, sarà «un dovere dell'uomo agire in questo senso nella serie indefinita delle generazioni e in tutto l'ambito dei rapporti sociali sulla nostra terra»⁴³. E questo è il «millenarismo» (la tendenza teleologica della storia) cui la filosofia critica di Kant non pare disposta a rinunciare. Voltaire poté invece rifiutare come l'ennesimo «romanzo metafisico» l'idea di una storia intesa come sistema organico, unificato da una Provvidenza o da un'idea di dovere, senza tuttavia rinunciare per questo a pensare la storia come un processo unitario, pur se non continuo e anzi pieno di contraddizioni, ovvero un progredire dello «*esprit humain*», non privo di regressi e battute a vuoto, conseguenze inevitabili dei suoi limiti (*bornes*) costitutivi: si potrebbe, forse, parlare della concezione voltairiana della storia come di una paradossale teleologia senza *telos*, cioè priva di quel termine perfettivo cui la storia tenderebbe, poiché, *de facto*, per Voltaire, la storia disegna effettivamente una tendenza. In ogni caso, empiricamente – e non certo *a priori* né necessariamente –, l'«aggregato» (*coacervatio*) dei fatti eventi storici rivela in sé, agli occhi di Voltaire, una linea di sviluppo dotata di una direzione, se non di un vero e proprio fine (*telos*).

⁴⁰ I. Kant, *Critica della ragion pura*, Bari, Laterza, 1985, vol. II, p. 630.

⁴¹ Voltaire, *Lettere filosofiche*, X, Siena, Barbera, 2007, p. 35.

⁴² I. Kant, *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, Tesi VIII, cit., p. 135.

⁴³ I. Kant, *In che cosa consiste il progresso del genere umano verso il meglio?*, in *ibid.*, p. 233; si tratta di un breve frammento di datazione incerta, riconducibile ai temi di cui Kant si occupava già ai tempi della redazione de *La religione nei limiti della semplice ragione*, ossia i primi anni Novanta, o, più probabilmente, ai tempi in cui andava elaborando la seconda parte del *Confitto delle Facoltà*, composta nel 1797.

Resta il fatto che il «tableau des siècles» che Voltaire andò abbozzando nel corso dei decenni si presenta come una totalità, la quale però non è deducibile *a priori*; anzi, il suo fondamentale pessimismo lo induce ad ammettere che il processo d'incivilimento possa rivelarsi effimero ed esposto a ogni momento ad arresti e regressioni; ciò tuttavia non inficia la necessità di pensare e di studiare la storia costruendola come un tutto – questo semmai è un monito a non cedere a un facile ottimismo circa l'irreversibilità del processo che conduce dalla «barbara rozzezza alla civiltà». Ciò che Voltaire sembra voler insegnare è che «bisogna pensare insieme storia universale e discontinuità», una storia fatta di contraddizioni e regressi, e che dunque «la storia universale si deve costruire e negare». Evidentemente non è Voltaire che trae queste conclusioni: sono parole di Adorno, in un passo della *Dialettica negativa* in cui si contestano, al contempo, il carattere costitutivamente idealistico della filosofia della storia hegeliana e quanti pretendono di poterla liquidare sbrigativamente come un «residuo di superstizione metafisica». «Sarebbe cinico – riconosce Adorno – affermare dopo le catastrofi del XX secolo e nell'attesa di quelle future un piano mondiale verso il miglioramento che si manifesti nella storia e la unifichi. Però non si deve per questo negare l'unità, che salda insieme i momenti discontinui, caoticamente disgregati della storia, quella del dominio della natura, progrediente nel dominio sugli uomini ed infine sulla natura interiore»: Adorno ebbe la sventura di poter vedere quali furono storicamente gli effetti e gli esiti (tuttora perduranti) di questo dominio della ragione strumentale sulla natura. Con una di quelle frasi lapidarie che paiono non ammettere replica, e che tanto irritano i suoi detrattori, egli concludeva: «Non c'è una storia universale che conduca dal selvaggio all'umanità, ma certo ce n'è una che porta dalla fionda alla megabomba»⁴⁴. Neanche Voltaire si fece mai illusioni circa l'effettiva perfettibilità della natura umana⁴⁵, ma ebbe la fortuna di non poter nemmeno immaginare il terrore prodotto da una ragione sempre più potente quanto ai mezzi e sempre più cieca rispetto ai fini: ciò gli permise di negare risolutamente la presenza di qualsivoglia piano provvidenziale nella storia e, nello stesso tempo, di costruire, in piena buona coscienza, un quadro unitario di essa, nel quale i benèfici effetti della ragione emancipata dai fantasmi della teologia e della metafisica potevano figurare come prove concrete di un rischiaramento che desse alla storia dello spirito umano, se non un *telos*, almeno una direzione, un senso. E, com'è noto, secondo Roland Barthes⁴⁶, questa illusione fu la felicità, la fortuna, *le bonheur* che la Storia – con la maiuscola enfatica – concesse a Voltaire.

⁴⁴ T.W. Adorno, *Dialettica negativa*, Torino, Einaudi, 1980, p. 287.

⁴⁵ La frase da citare a questo proposito si trova in *Candide*, ed è passata in proverbio: «se gli sparvieri hanno sempre avuto lo stesso carattere, perché mai volete che gli uomini abbiano mutato il proprio?» (Voltaire, *Candide*, Siena, Barbera, 2009, p. 109).

⁴⁶ Cfr. R. Barthes, *L'ultimo degli scrittori felici*, in *Saggi critici*, Torino, Einaudi, 1966.