



ALMA MATER STUDIORUM  
UNIVERSITÀ DI BOLOGNA

## ARCHIVIO ISTITUZIONALE DELLA RICERCA

### Alma Mater Studiorum Università di Bologna Archivio istituzionale della ricerca

«Se Dio non esistesse, bisognerebbe inventarlo». Lo Spinoza di Voltaire

This is the final peer-reviewed author's accepted manuscript (postprint) of the following publication:

*Published Version:*

«Se Dio non esistesse, bisognerebbe inventarlo». Lo Spinoza di Voltaire / Lanzillo, Maria Laura. - STAMPA.  
- Vol. I:(2020), pp. 133-150.

*Availability:*

This version is available at: <https://hdl.handle.net/11585/787370> since: 2021-01-08

*Published:*

DOI: <http://doi.org/>

*Terms of use:*

Some rights reserved. The terms and conditions for the reuse of this version of the manuscript are specified in the publishing policy. For all terms of use and more information see the publisher's website.

This item was downloaded from IRIS Università di Bologna (<https://cris.unibo.it/>).  
When citing, please refer to the published version.

(Article begins on next page)

## «Se Dio non esistesse, bisognerebbe inventarlo».Lo Spinoza di Voltaire

Maria Laura Lanzillo

Vi è un'intelligenza che anima il mondo: lo stesso Spinoza l'ammette. È impossibile oppugnare questa verità che ci circonda e incalza da tutte le parti<sup>1</sup>.

Queste le parole che Voltaire mette in bocca ad A nella tredicesima conversazione, dedicata alle «cose curiose», del dialogo *L'A.B.C.* (1768-69). A rappresenta un parlamentare inglese (ma è evidente che Voltaire è del tutto simpatetico con il suo personaggio), che in questa conversazione prende posizione contro l'ateismo, smentito quotidianamente dall'osservazione empirica e dal retto ragionare. La battuta di A può essere assunta a evidenza del fatto che alla fine degli anni Sessanta anche l'ateismo diventa uno dei nodi della battaglia teorica e politica che Voltaire conduce in nome della tolleranza e dell'uguaglianza di tutti di fronte alle leggi dello Stato. Ora l'ateismo non viene più discusso, come Voltaire aveva fatto a partire dagli anni Trenta, solo come un errore metafisico a cui contrapporre il Dio architetto di Newton o il Dio indifferente dei deisti inglesi, ma diventa questione profondamente politica che riguarda la convivenza sociale. E non è un caso che – lo vedremo – proprio quando all'interno della lotta per la tolleranza Voltaire inserisce anche la lotta contro l'ateismo politico e sociale, in quel momento inizia a rivolgere un'attenzione maggiore, a volte persino pressante, nei confronti di Spinoza, concentrandosi non solo sull'*Etica*, il testo di Spinoza più letto nel XVIII secolo, ma anche sul *Trattato teologico-politico*, che conosce in quegli stessi anni Sessanta<sup>2</sup>.

Ciò che mi propongo di fare in queste pagine è indagare il rapporto che Voltaire istituisce con Spinoza e come questo rapporto muti nel corso degli anni, non tanto per stabilire se la lettura che egli fa

<sup>1</sup> VOLTAIRE, *L'A.B.C.*, in ID., *Scritti politici*, a cura di R. Fubini, Torino, Utet, 1964, p. 917.

<sup>2</sup> Traggo questa notizia da R. POMEAU, *La religion de Voltaire*, Paris, Nizet, 1965, pp. 408 sgg.

di Spinoza sia filologicamente o filosoficamente corretta – non mi addenterò pertanto in una comparazione fra ciò che Voltaire fa dire a Spinoza e ciò che effettivamente Spinoza sostiene – quanto per mostrare che è anche attraverso un sapiente utilizzo di Spinoza, della sua vicenda e della sua fama, che Voltaire costruisce la propria proposta politica contro l'oscurantismo e il fanatismo, in nome della riforma delle istituzioni dello Stato in un senso che oggi potremmo definire laico.

Se infatti il tema della tolleranza compare fin dai primi scritti di Voltaire, sono gli anni Sessanta a segnare un tornante fondamentale nella produzione e nell'azione del *philosophe*, poiché sono gli anni in cui elabora un'originale posizione politica tutta centrata sulla tolleranza non più solo come rivendicazione di un diritto proprio della sfera personale dell'individuo – com'è in Bayle, Locke e nei deisti inglesi – ma quale cuore di una concezione moderna della politica che, a partire dalla necessità di dirimere i rapporti tra Stato e Chiesa (rielaborando per certi versi la tradizione di Jean Bodin e Michel de l'Hôpital), dà luogo a un radicale processo di secolarizzazione e di laicizzazione della legge. Una riflessione complessa quella di Voltaire, che si snoda lungo tutto l'arco della sua vita e che, da questione di metafisica, diventa anche questione morale e poi, con sempre più forza, questione eminentemente politica<sup>3</sup>. In questa vicenda Voltaire incrocia più volte l'opera di Spinoza, autore che conosce poco e male almeno fin verso gli anni Sessanta, e che per lo più inserisce, insieme a Hobbes e Descartes, nel gruppo dei filosofi meccanicisti<sup>4</sup>. Autori che Voltaire non manca di criticare, perché rei di ispirare sentimenti atei che sono da rigettare in quanto forieri di disordine sociale, con un discorso che, da un lato, riprende il senso comune dell'epoca sugli atei e, dall'altro, è di fatto necessitato per provare a sfuggire alle maglie della censura. E tuttavia Spinoza nello scorrere degli anni ottiene un interesse e un'attenzione crescenti che culmineranno in un vero e proprio studio nella fase finale della vita di Voltaire. All'analisi di questo rapporto complicato, ambiguo, e mai del tutto esplicitato, sono dedicate le pagine che seguono.

<sup>3</sup> Ma sulla concezione della tolleranza in Voltaire e sulla sua elaborazione mi sia permesso rinviare al mio *Voltaire. La politica della tolleranza*, Roma-Bari, Laterza, 2000.

<sup>4</sup> Cfr. per esempio VOLTAIRE, *Trattato di metafisica*, in ID., *Scritti filosofici*, a cura di P. Serini, I, Bari, Laterza, 1962, pp. 139-49.

## 1. Un rapporto difficile: tra tolleranza e ateismo

Come abbiamo detto, Voltaire conosce di Spinoza in prima battuta l'*Etica*, che legge grazie ai passi contenuti nella *Réfutation des erreurs de Benoît de Spinoza*, un volume apparso in Francia nel 1731, che conteneva tre testi, uno di Fénelon, uno del padre Lamy e uno di Boulainvilliers. L'apparente confutazione che nel suo testo Boulainvilliers faceva dell'*Etica* era, in realtà, una riesposizione in modo non geometrico proprio del testo spinoziano, operazione che permise la conoscenza delle posizioni di Spinoza in Francia e che, insieme all'articolo *Spinoza* del *Dizionario storico-critico* di Bayle, ebbe grande influenza per la diffusione dello spinozismo nella Francia del XVIII secolo. Solo più tardi, negli anni Sessanta, Voltaire leggerà anche il *Trattato teologico-politico*, testo molto letto negli ambienti in cui si discuteva delle questioni di tolleranza. Voltaire, come molti autori francesi dell'epoca, ha a lungo una conoscenza adeguata più dello spinozismo che di Spinoza, di uno spinozismo che del pensiero spinoziano esalta soprattutto l'ateismo materialistico e il determinismo<sup>5</sup>.

D'altra parte, la scarsa attenzione di Voltaire per Spinoza, che per molti anni rimase di fatto un riferimento di seconda mano, può essere spiegata anche con il fatto che Spinoza non gli appare, e a ragione, uno degli autori che hanno scritto sulla tolleranza, come per esempio Locke, i deisti o Bayle. La parola tolleranza (*tolerantia*) nelle opere di Spinoza compare infatti una volta sola e Spinoza si serve di questo termine nel suo originario significato etimologico di *sopportazione paziente*<sup>6</sup>, non come richiesta di concessione di credere, in materia religiosa, in modo diverso dal culto diffuso. Il filosofo olandese è interessato al rapporto fra verità e religione, che lo porta a definire nel *Trattato teologico-politico* il concetto di *vera religione*, che si identifica nell'obbedire alle leggi di natura. Accanto alla vera religione coesistono, poi, le religioni storiche, che di essa non sono la negazione o

<sup>5</sup> Per la conoscenza delle opere di Spinoza da parte di Voltaire cfr. P. HAZARD, *Voltaire et Spinoza*, «Modern Philology», 3, 1941, pp. 351-64; P. VERNIÈRE, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Paris, PUF, 1954, in particolare pp. 495-527.

<sup>6</sup> Cfr. l'analisi di F. MIGNINI, *Spinoza: oltre l'idea di tolleranza?*, in *La tolleranza religiosa. Indagini storiche e riflessioni filosofiche*, a cura di M. Sina, Milano, Vita e Pensiero, 1991, pp. 163-97; R. CAPORALI, *Spinoza e la tolleranza*, «Etica & Politica/Ethics & Politics», 1, 2004, pp. 1-20.

un errore, ma la determinazione specifica del servizio che ogni ente rende a Dio. L'errore agli occhi dell'olandese sta nel pretendere che una determinata religione sia l'espressione della verità teoretica perché è da questo errore che hanno origine tutti i dissidi e i conflitti religiosi che lacerano i popoli. E tuttavia da un punto di vista speculativo anche l'errore fa parte della libertà di coscienza dell'individuo, strettamente legata al diritto naturale inalienabile che ciascun individuo possiede. Al livello della *potentia* la libertà dell'uomo, la libertà di pensare e giudicare, che è anche libertà di religione, eccede dunque ogni questione di tolleranza<sup>7</sup>.

Ma allora perché Spinoza diventa, proprio negli anni dell'infuriare della battaglia di Voltaire contro l'*infâme*, un autore sempre più presente, letto con sempre maggiore attenzione? Due a mio giudizio sono le questioni da considerare prima di entrare nell'analisi del rapporto di Voltaire con Spinoza.

### 1.1

La prima. Voltaire non fu, e del resto non volle esserlo, un filosofo nel senso classico del termine. Rifuggiva esplicitamente dai sistemi metafisici e dalle grandi speculazioni. È un *philosophe*, è il capo indiscusso del *parti philosophique* che si costituisce in Francia nel XVIII secolo. È prototipo della figura dell'intellettuale moderno, che fa della propria scrittura non solo un'opera di riflessione teorica, ma la connota di un particolare stile di pensiero, di una propria attitudine civile e la lega saldamente a un precipuo modo di azione caratterizzandola così con un atteggiamento di assoluta libertà filosofica nei confronti delle idee ricevute dalla tradizione, un atteggiamento che Hegel nelle *Lezioni di storia della filosofia* definirà «spiritoso»<sup>8</sup> a indicare con il riferimento all'*esprit* la novità del contenuto filosofico del pensiero

<sup>7</sup> «Se, dunque, nessuno può rinunciare alla propria libertà di giudicare e di pensare quello che vuole, ma ciascuno è, per diritto imprescrittibile della natura, padrone dei suoi pensieri, ne segue che in un ordinamento politico non è mai possibile, se non con tentativi destinati a fallire miseramente, voler imporre a uomini di diverse, anzi contrarie opinioni, l'obbligo di parlare esclusivamente in conformità alle prescrizioni emanate dal sommo potere» (B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, a cura di E. Giancotti Boscherini, Torino, Einaudi, 1980, p. 481).

<sup>8</sup> G.W.F. Hegel, *Lezioni di storia della filosofia*, III.2, Firenze, La Nuova Italia, 1944, p. 239.

illuminista<sup>9</sup>. Tutta quanta la sua opera è infatti sì composta da scritti d'occasione gettati contro l'*ancien régime* come arma di lotta politica, sociale e religiosa; ma sono scritti che sanno anche elevarsi al livello di una riflessione metafisica sui temi di Dio, della natura umana, della libertà, delle leggi, della giustizia, che fanno di Voltaire tanto un intellettuale impegnato, quanto uno degli snodi importanti dell'elaborazione filosofico-politica della modernità.

Nella XXV, l'ultima delle *Lettere filosofiche*, dedicata alla confutazione di Pascal, Voltaire afferma che l'uomo «è provvisto di passioni per agire e di ragione per controllare le sue azioni»<sup>10</sup>. A partire da questa convinzione reinterpreta il ruolo del filosofo, rifuggendo ogni forma di sistematicità teoretica<sup>11</sup> e indirizzando il lavoro filosofico verso l'azione di riforma in campo politico e sociale: la riflessione filosofica diventa immediatamente politica e militante. Questo non significa che Voltaire non si confronti con i dibattiti filosofici del passato e del presente. Nelle sue opere troviamo un continuo rapporto sia con la filosofia classica (e i suoi riferimenti sono in particolare lo stoicismo e l'epicureismo), sia con le nuove idee filosofiche che vengono dall'Inghilterra (Locke e Newton sopra tutti), che affianca al cartesianesimo e al razionalismo francesi, iniziando così a costruire in modo sincretico quel nucleo concettuale che pure sta alla base della sua azione politica. In questo senso sono da leggersi gli *Elementi della filosofia di Newton* (1738) e la *Metafisica di Newton* (1740), in cui Voltaire si propone di spiegare la scienza newtoniana allo scopo di liberare l'uomo dagli antichi pregiudizi sulla natura umana, su Dio, sulla natura e le forze che la animano, sulla libertà. Questo sforzo teorico si pone lo scopo di rischiarare le menti umane e di dotare l'uomo del XVIII secolo di un nuovo bagaglio concettuale, di nuove idee necessarie per le riforme del sistema politico. E anche quando quel senso di ottimismo che pervade gli scritti del primo Voltaire viene a cadere nella seconda metà degli anni Cinquanta davanti all'impressione suscitata dal terremoto di Lisbona e all'evidenza del fallimento della teodicea leibniziana, di

<sup>9</sup> Sulla novità dello stile filosofico di Voltaire e sulla sua filosoficità cfr. R. Campi, *Le conchiglie di Voltaire*, Firenze, Alina, 2001, pp. 57-91; ID., *Introduzione*, in VOLTAIRE, *Dizionario filosofico. Tutte le voci del Dizionario filosofico e delle Domande sull'Enciclopedia*, a cura di D. Felice e R. Campi, Milano, Bompiani, 2013, pp. VII-LXIV.

<sup>10</sup> VOLTAIRE, *Lettere filosofiche*, in ID., *Scritti politici*, p. 322.

<sup>11</sup> «Jean-Jacques [Rousseau] scrive solo per scrivere e io scrivo per agire» (lettera a Jacob Vernes, 15 aprile 1767).

cui farà satira inarrivabile nelle pagine di *Candido* (1759), Voltaire non abbandona né la filosofia, né la lotta. Il pessimismo che traspare dalle pagine di *Candido* e la sua conclusione con l'invito a coltivare il proprio «orto» non segnano un atteggiamento di abbandono, ma diventano le armi strette in mano a un uomo che, nonostante il fallimento della metafisica quale strumento di comprensione del mondo, non si rinchiude, come Pascal, il «misanthropo sublime»<sup>12</sup>, in se stesso, ma nel mondo vuole continuare a vivere. *Candido* segna l'inizio della battaglia contro l'*infâme* che Voltaire combatterà incessantemente fino ai suoi ultimi giorni e di cui il *Trattato sulla tolleranza* (1762) e il *Dizionario filosofico* (1764) rimangono, fra tutte, opere ineguagliate.

Di particolare interesse per l'argomento di queste pagine è il *Dizionario filosofico*, che si presenta, sulla scia della tradizione dei *Dizionari* di Bayle e Dom Calmet, come un insieme di articoli ordinati alfabeticamente, nei quali Voltaire prende in considerazione concetti filosofici, istituzioni politiche, temi e personaggi della storia sacra, questioni scientifiche, affrontandoli tutti dal punto di vista della ragione. Per lo più il campo di indagine e di polemica, talvolta anche violenta, è quello della storia sacra che proprio in quegli anni diventa esplicitamente il principale nemico di Voltaire, come mostrano le successive aggiunte alle edizioni del 1767 e del 1769 sempre più di taglio anti-religioso e anti-dogmatico. Il metodo di Voltaire, qui come in tutte le sue opere polemiche, consiste nell'usare la tecnica della citazione allo scopo di confutare l'avversario servendosi delle stesse parole usate da quello. Dissacrando e irridendo l'inintelligibile religione giudaico-cristiana (a cui è opposta per contrasto la ragionevole religione orientale dei cinesi e dei giapponesi), desacralizzando i testi sacri che vengono sottoposti al vaglio del «bon sens», del senso comune, Voltaire sottrae l'interpretazione delle Scritture alla Chiesa e la consegna alla ragione militante, che in tal modo si propone di disegnare un mondo meno irragionevole. È il mondo creato dal Dio deista e abitato da un uomo che, rifiutando le astrattezze della metafisica, vive in un universo non più dominato dalla certezza e dalla sicurezza coatte della tradizione, ma abitato dalla libertà del dubbio<sup>13</sup>, dalla frammentarietà; un mondo newtoniano dove l'ignoto non deve diventare fonte di superstizione,

<sup>12</sup> VOLTAIRE, *Lettere filosofiche*, p. 319.

<sup>13</sup> «I sortilegi, le divinazioni, le ossessioni da parte del Maligno, sono stati per secolila cosa più certa del mondo, agli occhi di tutti i popoli. Quanta gente ha visto tutte quelle belle cose e ne è stata certa. Oggi questa certezza è un po' diminuita» (VOL-

ma deve essere affrontato come un teorema ancora da dimostrare. Non è un caso allora che in questi stessi anni proprio sul terreno dell'esegesi biblica e della critica al dogmatismo religioso Voltaire intrecci la propria riflessione con quella di Spinoza<sup>14</sup>.

## 1.2

La seconda questione da affrontare è quella che riguarda l'ateismo. La Francia del XVIII secolo è attraversata da una lunga e costante, per quanto spesso sotterranea e clandestina, discussione sull'ateismo. La fonte principale è costituita dalla controversia sull'ateismo che si era prodotta nel XVII secolo in ambienti libertini, che a loro volta l'avevano derivata dall'aristotelismo filtrato via Averroè, dal naturalismo italiano e in particolare da Tommaso Campanella, dallo scetticismo di Montaigne e Charron. Da questa discussione emerge una prima forma di laicizzazione della morale, affermata in nome dello scetticismo filosofico che fonda la posizione libertina, e di un'antropologia pessimistica, da cui discendono attacchi alla teologia e alla religione<sup>15</sup>. Vi è poi anche una seconda fonte della discussione settecentesca sull'ateismo che è prodotta dalle nuove teorie della scienza moderna, in particolare dalla teoria eliocentrica affermata da Keplero e Galileo, che permette a Newton nei *Principia mathematica* di dimostrare la legge di gravitazione e offrire perciò una comprensione scientifico-razionale del cosmo, che non ha più bisogno del ricorso a Dio per

TAIRE, *Certo, Certezza*, in ID., *Dizionario filosofico*, a cura di M. Bonfantini, Torino, Einaudi, 1980<sup>4</sup>, p. 103).

<sup>14</sup> Come primo riferimento sul dibattito esegetico moderno e, in particolare, contemporaneo a Voltaire cfr. M.-H. COTONI, *L'exégèse du Nouveau Testament dans la philosophie française du dix-huitième siècle*, Oxford, Voltaire Foundation, 1984. Per l'importanza di Spinoza per l'origine della moderna critica biblica cfr. T.L. FRAMPTON, *Spinoza and the Rise of Historical Criticism of the Bible*, New York-London, T&T Clark, 2006.

<sup>15</sup> Cfr. A. DINI, *Pensiero libertino e libertinismo europeo*, «Rivista di filosofia», 1993, pp. 119-30; D. TARANTO, *Pirronismo e assolutismo nella Francia del '600. Studi sul pensiero politico dello scetticismo da Montaigne a Bayle (1580-1697)*, Milano, Franco Angeli, 1994; E. MUIR, *Guerre culturali: libertinismo e religione alla fine del Rinascimento*, Roma-Bari, Laterza, 2008; A. METLICA, *Libertini e libertinismo tra Francia e Italia*, «Intersezioni», 2013, pp. 25-44; *Philosophie et libre pensée – Philosophy and Free Thought. XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, textes réunis par L. Bianchi, N. Gengoux et G. Paganini, Paris, Honoré Champion, 2017.

essere spiegato. L'attenzione della nuova scienza si concentra poi anche sul microcosmo, cioè sull'uomo, che comincia a essere sottoposto ad analisi scientifica. Studi medici e di biologia che si sviluppano in quest'epoca dimostrano la coesione intrinseca del vivente, concezione che permette di superare il dualismo corpo-anima, sul quale era invece fondata l'antropologia cristiana. Proprio nel XVIII secolo queste nuove conoscenze scientifiche cominciano ad avere grande diffusione e un pubblico sempre più vasto, a cui si offre una nuova interpretazione del mondo non più fondata sulla teologia. La questione dell'ateismo nel XVIII secolo non è perciò né solo una discussione di metafisica, né solo una questione morale, così come era stata nei secoli precedenti, ma anche e soprattutto una questione politica, perché la possibilità dell'esistenza di una società di atei (discussione che inizia con Bayle alla fine del XVII secolo, attraversa l'illuminismo fino alle posizioni più radicali dei cosiddetti illuministi materialisti, quali La Mettrie, Helvétius, d'Holbach, per sfociare infine nella Rivoluzione francese<sup>16</sup>) investe profondamente la questione dei rapporti fra religione e politica: essa si propone inoltre di rompere il legame politico e giuridico fra reato e peccato su cui si sosteneva l'antico regime per poi intrecciarsi con la rivendicazione della tolleranza come arma politica attraverso cui costituire uno Stato fondato sull'uguaglianza di tutti i cittadini di fronte alla legge, indipendentemente dalle loro credenze in materia di fede. Ed è anche grazie alle idee prodotte all'interno di questo dibattito che, nel corso del XIX secolo, si arriverà alla lenta ma costante affermazione del riconoscimento del diritto soggettivo di libertà religiosa e della laicità dello Stato.

Uno dei prodotti più famosi di questa polemica è il *Trattato dei tre impostori. La vita e lo spirito del signor Benedetto Spinoza*, probabilmente composto in Olanda intorno al 1700 in ambienti calvinistici avvicinati all'eterodossia e allo spinozismo e stampato per la prima volta nel 1719<sup>17</sup>. Un libello che durante l'illuminismo ebbe una diffusione clandestina, ma anche un'importante influenza, poiché divenne punto di riferimento rilevante per la critica alla tradizione giudaico-cristiana. Fu d'altra parte veicolo di diffusione delle idee spinoziane nell'illuminismo, anche se operava una forzatura in senso antireligioso

<sup>16</sup> Cfr. *I filosofi e la società senza religione*, a cura di M. Geuna e G. Gori, Bologna, Il Mulino, 2011.

<sup>17</sup> Cfr. *Trattato dei tre impostori. La vita e lo spirito del Signor Benedetto Spinoza*, a cura di S. Berti, prefazione di R.H. Popkin, Torino, Einaudi, 1994.

nella lettura di Spinoza, così come del *Leviatano* di Hobbes, di cui propone una sorta di *collage* di brani, in particolare quelli dedicati alla critica della dottrina della Chiesa e della dottrina libertina dell'impostura. Un libretto, il *Trattato dei tre impostori*, che sarà poi all'origine dell'illuminismo radicale e delle posizioni atee di d'Holbach e Helvétius e che riceverà, tra gli altri, gli strali di Voltaire, che nel 1768 comporrà un breve poemetto in versi, intitolato *Epistola all'autore del libro sui Tre impostori*, in cui attaccherà duramente l'anonimo autore perché con il suo scritto si è fatto veicolo di ateismo<sup>18</sup>.

Questo dunque è il contesto filosofico e culturale in cui si inserisce la polemica contro l'ateismo di Voltaire, che pure fu accusato dalla Chiesa cattolica di ateismo e che alla morte si vide negata la sepoltura in Parigi. Ed è su questo terreno che si consumerà anche il confronto con Spinoza.

## 2. Un «castello incantato»: il confronto con Spinoza

Spinoza fut toujours fidèle  
A la loi pure et naturelle  
Du Dieu qu'il avait combattu  
[...]  
S'il n'eut pas les clartés du sage  
En eut le cœur et la vertu<sup>19</sup>.

Voltaire cita esplicitamente Spinoza per la prima volta nell'*Ode al fanatismo* (1732), una citazione che però indica che a quel tempo Spinoza è solamente una figura dell'ateo virtuoso, dato che le parole di Voltaire riprendono il giudizio che Bayle aveva dato del filosofo olandese nell'articolo a lui dedicato nel *Dizionario storico-critico*, giudizio che era diventato una sorta di *topos* letterario negli ambienti libertini e illuministi<sup>20</sup>. *Topos* che ritorna anche nella XIII delle *Lettere*

<sup>18</sup> Per la vicenda del *Trattato* e la sua influenza cfr. S. BERTI, *Introduzione*, in *Trattato dei tre impostori*, pp. xv-LXXXVI. Sull'utilizzo di Spinoza nel *Trattato dei tre impostori* cfr., in questo stesso volume, il saggio di F. Lodoli e P. Quintili, *Spinoza nella letteratura clandestina francese*.

<sup>19</sup> VOLTAIRE, *Ode sur le fanatisme*, in *Œuvres complètes de Voltaire*, XVI, Oxford, The Voltaire Foundation, 2003.

<sup>20</sup> Cfr. HAZARD, *Voltaire et Spinoza*. Cfr. anche C. PORSET, *Notes sur Voltaire et*

*filosofiche*, dedicata a Locke: «non sono stati né Montaigne, né Locke, né Bayle, né Spinoza, né Hobbes, né Lord Shaftesbury, né il signor Collins, né il signor Toland, ecc., a portare nella loro patria la fiamma della discordia»<sup>21</sup>. In questi anni Voltaire non ha dubbi: Spinoza è un ateo e come tale va rigettato, ma non è il suo sistema filosofico, come quello degli altri pensatori razionalisti, la causa delle guerre civili di religione, dell'intolleranza e dell'oppressione, frutto invece dell'alleanza fra trono e altare e delle dispute teologiche che nascondono ambizioni politiche<sup>22</sup>. All'ateismo filosofico, che giudica sbagliato, Voltaire contrappone così, almeno fino alla fine degli anni Cinquanta, la proposta della religione naturale che riprende dall'empirismo e dal deismo inglesi, conosciuti durante il soggiorno in Inghilterra<sup>23</sup>. È un Voltaire che dal punto di vista metafisico assume pienamente il sistema newtoniano, compresa l'idea di Dio. Il Dio di Newton, la cui esistenza è dimostrata dall'ordine stesso dell'universo, viene contrapposto da Voltaire alla filosofia materialista di Cartesio, che attraverso la concezione del mondo composto da un'uguale quantità di materia e movimento<sup>24</sup>, è ispiratrice di quei sentimenti atei che Voltaire ritrova non solo nei sistemi dei cartesiani, ma anche in Spinoza<sup>25</sup>.

E tuttavia, oltre che geometra dell'universo, è questo un Dio che diventa funzionale al progetto politico di Voltaire, perché è riconosciuto come garante della giustizia e colui che impone agli uomini

*Spinoza*, in *Spinoza au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Actes du colloque (Paris, Sorbonne, 6 et 13 décembre 1987), sous la direction de O. Bloch, Paris, Klincksieck, 1990, pp. 225-40. Sull'influenza in Voltaire dell'interpretazione di Spinoza proposta da Bayle cfr. anche T. MASON, *Pierre Bayle and Voltaire*, Oxford, Oxford University Press, 1963, pp. 104 sgg.; H. MITCHELL, *Voltaire's Jews and Modern Jewish Identity. Rethinking the Enlightenment*, London-New York, Routledge, 2008, pp. 3-9.

<sup>21</sup> VOLTAIRE, *Lettere filosofiche*, lettera XIII, pp. 263-4.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 264.

<sup>23</sup> Cfr. VERNIÈRE, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, in particolare pp. 498-507.

<sup>24</sup> Cfr. VOLTAIRE, *Metafisica di Newton*, in *Id.*, *Scritti filosofici*, pp. 200-1.

<sup>25</sup> A questo proposito è utile vedere la critica di Voltaire alla spiegazione meccanicista dell'universo sostenuta da Cartesio, Hobbes e Spinoza, che egli conduce sulla base dei concetti lockiani del *Saggio sull'intelletto umano* e della *Demonstration* di Clarke. Cfr. VOLTAIRE, *Trattato di metafisica*, pp. 139-49: «nell'opinione che esiste un Dio non mancano difficoltà. Ma nell'opinione opposta ci sono assurdità» (p. 147).

di essere giusti<sup>26</sup>. Ecco allora che la critica ai sistemi materialisti è condotta non solo da un punto di vista metafisico, ma anche per affermare una concezione di Dio, alla stregua del Dio dei deisti, quale funzione formale (vuota cioè di ogni contenuto oggettivo sostanziale) di giustizia, regola per guidare il comportamento esteriore degli uomini. Dio diventa così un necessario riferimento, puntello sul quale fondare la convivenza sociale e politica. Al Dio deista si affiancherà poi, a partire dalla fine degli anni Cinquanta, in concomitanza con l'inizio della battaglia contro l'*infâme*, il Dio «remuneratore e vendicatore», un Dio-persona (anche se in forte contrapposizione con il Dio delle religioni monoteiste), che caratterizza quello che potremmo definire una sorta di deismo per il popolo, una volgarizzazione del deismo, una forma di religione necessaria per garantire una tranquilla convivenza politica e sociale, destinata a chi non è ancora stato educato dal raggio luminoso della ragione: «È, dunque, assolutamente necessario, per i principi e per i popoli, che l'idea di un Essere supremo, creatore, reggitore, remuneratore e vendicatore, sia profondamente radicata negli animi»<sup>27</sup>.

La battaglia contro l'ateismo si inserisce pertanto all'interno della più ampia battaglia contro l'*infâme* e per la tolleranza, perché l'ateismo agli occhi di Voltaire risulta pericoloso non tanto come atteggiamento intellettuale, quanto quale causa di turbamento sociale. La polemica contro i sistemi materialisti di Descartes, Spinoza e Hobbes non è perciò condotta in nome della pericolosità propria dei testi di questi autori, ma in nome dell'influenza dannosa che l'instaurarsi dell'ateismo può avere presso i sovrani. Si spiega perciò perché Voltaire da una parte accolga in linea teorica l'affermazione di Bayle della possibilità dell'esistenza di una società di atei, trovandone la dimostrazione storica nella repubblica romana<sup>28</sup>, e della minor pericolosità dell'ateismo

<sup>26</sup> VOLTAIRE, *Sul deismo* (1742), in ID., *Scritti filosofici*, I.

<sup>27</sup> VOLTAIRE, *Ateo, ateismo*, in ID., *Dizionario filosofico*, p. 49. Ma cfr. anche ID., *L'A.B.C.*, p. 923: «tutte le nazioni civili hanno ammesso degli dèi che premiano e puniscono, e io sono cittadino del mondo»; ID., *Dio, Dei*, in ID., *Quesiti sull'Enciclopedia*, trad. it. in ID., *Dizionario filosofico*, p. 1169: «[bisogna] soppesare se si debba, per il bene comune di noi altri animali miserabili e pensanti, ammettere un Dio remuneratore e vendicatore, che ci serva, al contempo, da freno e da consolazione».

<sup>28</sup> «Il senato romano era dunque di fatto un'assemblea di atei al tempo di Cesare e di Cicerone» (VOLTAIRE, *Ateo, ateismo*, in ID., *Dizionario filosofico*, p. 47).

rispetto all'idolatria e al fanatismo<sup>29</sup>. Ma, dall'altra parte, nell'urgenza della battaglia politica per le riforme in Francia, combatta l'ateismo e affermi la necessità della religione – che è essenzialmente una religione non-cristiana – vista come necessario strumento di stabilità sociale, garanzia della validità dei giuramenti che sono alla base dell'ordine politico e della virtù del sovrano stesso:

È chiaro che la santità dei giuramenti è necessaria, e che ci si può fidare di più di quelli che pensano che un falso giuramento sarà punito, che di quelli che pensano di poter fare impunemente un giuramento falso. È indubbio che, in una città bene ordinata, è infinitamente più utile avere una religione anche cattiva, che non averne alcuna<sup>30</sup>.

È in questo contesto che si inserisce l'interesse sempre più vivo di Voltaire nei confronti di Spinoza. Come ha mostrato per primo Paul Hazard, a partire dal 1765 l'attenzione nei confronti del filosofo olandese cambia radicalmente: Voltaire è ormai anziano, ha 71 anni, e «i testi nei quali si tratta di Spinoza si presentano e si ripetono nella sua opera con una frequenza che si avvicina a un'ossessione»<sup>31</sup>. Ma che cosa interessa a Voltaire di Spinoza? Hazard ha fatto il catalogo preciso di tutte le citazioni di Spinoza presenti negli scritti di Voltaire a partire dal 1765<sup>32</sup>, riconoscendo al *philosophe* il merito di avere tirato fuori Spinoza dal limbo in cui era stato lasciato e di interrogarlo direttamente. Ma Hazard ritiene anche che Voltaire non riesca a comprendere a pieno il pensiero di Spinoza, a causa delle profonde differenze metafisiche fra i due<sup>33</sup>.

Ai fini del nostro discorso teso a indagare l'*utilità* politica di Spinoza nel pensiero di Voltaire, più che ripercorrere tutte le citazioni che testimoniano dell'«ossessione» di Voltaire per Spinoza, ci concentreremo

<sup>29</sup> «Il fanatismo è certamente mille volte più funesto; perché l'ateismo non ispira passioni sanguinarie, ma il fanatismo ne ispira; l'ateismo non serve da freno ai delitti, ma il fanatismo spinge a commetterli» (*ibid.*, p. 48). Sul confronto di Voltaire con la proposta di Bayle in merito alla possibilità di una società di atei rinvio al mio «*Compelle intrare*». *Bayle e Voltaire tra religione e politica*, «Filosofia politica», 2009, pp. 185-202.

<sup>30</sup> VOLTAIRE, *Ateo, ateismo*, in ID., *Dizionario filosofico*, p. 48.

<sup>31</sup> HAZARD, *Voltaire et Spinoza*, p. 353.

<sup>32</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 353-9.

<sup>33</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 363-4.

su due testi relativamente lunghi in cui Voltaire discute direttamente con Spinoza: il Dubbio 23 del *Filosofo ignorante*, intitolato *Spinoza*, e la terza parte della voce *Dio, Dei* nei *Quesiti sull'Enciclopedia*, intitolata *Esame di Spinoza*.

## 2.1

Nel *Filosofo ignorante*, opera nella quale Voltaire si propone di provare a comprendere la realtà solo secondo ragione, seguendo ancora una volta l'insegnamento dell'empirismo inglese, ci si interroga sui limiti della possibilità umana di conoscere e sulla necessità dell'esistenza di Dio, giungendo poi nella seconda parte dell'opera a presentare ironicamente i principali sistemi metafisici sia del tempo sia antichi, per concludere con l'affermazione della morale universale e della religione naturale. L'analisi dei sistemi metafisici inizia proprio con Spinoza, il filosofo che ha creato qualcosa che nessun altro filosofo aveva creato: «un imponente metodo geometrico per rendersi conto con precisione delle sue idee»<sup>34</sup>. Spinoza in questo testo non sembra più essere un filosofo ateo, perché Voltaire gli riconosce di avere stabilito «una verità incontestabile ed evidente. Vi è qualche cosa, quindi esiste eternamente un Essere necessario»<sup>35</sup>, quasi che Spinoza ammettesse l'esistenza di Dio. Ma non è così: Bayle, che è stato ingiustamente accusato di non averlo capito, aveva invece ragione e ha scoperto

il punto debole di questo castello incantato; vide che in realtà Spinoza compone il suo Dio di parti, sebbene egli sia costretto a ritrattarlo spaventato del suo stesso sistema. [...] Spinoza non riconosce alcun Dio; egli ha probabilmente impiegato questa espressione, ha detto che bisogna servire e amare Dio solo per non intimorire il genere umano. Egli appare ateo in tutta la forza di questo termine<sup>36</sup>.

Il Dio di Spinoza non è un Dio, perché, come ha mostrato Bayle (che però di Spinoza non coglie la distinzione fra modi e parti), è a un tempo astro e zucca, pensiero e letame, si mangia e digerisce da solo: Spinoza è rimasto vittima del proprio spirito geometrico che lo ha fatto cadere nell'assurdità. E tuttavia l'obiettivo polemico di queste

<sup>34</sup> VOLTAIRE, *Il filosofo ignorante*, a cura di M. Cosili, Milano, Bompiani, 2000, p. 93.

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> *Ibid.*, pp. 97, 99.

pagine non è tanto il sistema metafisico di Spinoza e il suo approdo ateistico, poiché «Spinoza si sbagliava davvero in buona fede»<sup>37</sup> e in fondo da Talete in poi nessun filosofo è riuscito a influenzare il modo di vivere degli uomini, «perché la condotta degli uomini è determinata dal costume e non dalla metafisica»<sup>38</sup>. L'obiettivo sono gli «spinozisti moderni», che diffondono le idee di Spinoza e dunque l'ateismo. Di nuovo il problema non è la filosofia di Spinoza, nelle cui assurdità l'olandese è caduto senza dolo e i cui errori metafisici non gli hanno impedito di vivere secondo una condotta intransigente<sup>39</sup>, ma lo spinozismo, che è sinonimo di ateismo, poiché veicola l'idea che vi sia una sola materia che spiega l'origine di tutte le cose, idea che, se diffusa nella società, è pericolosa per la stabilità dell'ordine<sup>40</sup>.

## 2.2

Nell'*Esame di Spinoza* che costituisce la terza parte della voce *Dio, Dei* nei *Quesiti sull'Enciclopedia* (1770-71), Voltaire – dopo avere sostenuto nelle precedenti due parti della voce che Dio non è un'idea filosofica, ma un prodotto del sentimento e di «quella logica naturale che si sviluppa con l'età anche negli uomini più rozzi»<sup>41</sup> tanto che tutte le società hanno riconosciuto delle divinità sopra di loro, e che tutti gli antichi popoli, dai Persiani ai Cinesi, dai Greci agli Ebrei e ai Romani, hanno ammesso l'esistenza di un Essere supremo che hanno chiamato con nomi differenti – ritrova in Spinoza un ateo diverso da tutti quelli dell'antichità, perché «Spinoza non può fare a meno di ammettere un'intelligenza che agisca nella materia, facendo tutt'uno con essa»<sup>42</sup>. Spinoza non è più un ateo nel senso classico del termine, ma solo «un discepolo alquanto traviato di Descartes, che credeva che Dio fosse l'intera natura»<sup>43</sup>. Eppure questo non gli impedì di credere nell'amore di Dio per se stesso. Di nuovo Bayle e la sua voce *Spinoza* vengono tirati in ballo, questa volta non perché hanno dimostrato l'ateismo del sistema di Spinoza, ma perché confutandolo hanno dimostrato che Spinoza non è un filosofo geometrico, bensì oscuro, ed è proprio

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>39</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>40</sup> Cfr. su ciò PORSET, *Notes sur Voltaire et Spinoza*, p. 235.

<sup>41</sup> VOLTAIRE, *Dio, Dei*, in ID., *Quesiti sull'Enciclopedia*, p. 1147.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 1155.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 1157.

l'oscurità del ragionare e dello scrivere dell'olandese che ha portato Bayle a intendere Spinoza in modo differente da quello che lo stesso Spinoza voleva intendere<sup>44</sup>. Dunque Spinoza va criticato, non perché ateo – ecco la novità di questo testo – ma perché

non sempre aveva idee chiare; [...] nel gran naufragio dei sistemi, egli si salva aggrappandosi ora a una trave ora a un'altra; [...] questa debolezza lo rende simile a Malebranche, ad Arnauld, a Bossuet, a Claude, che talvolta, nelle loro polemiche, si sono contraddetti; [...] egli era come tanti metafisici e teologi<sup>45</sup>.

Spinoza insomma è confuso e cade in errore, eppure non è l'avversario di Voltaire, perché, nonostante tutto, riconosce «un'intelligenza agente nel gran tutto che costituisce la natura»<sup>46</sup>. Pomeau ha ricondotto alla lettura del *Trattato teologico-politico* questo mutato atteggiamento nei confronti del filosofo olandese: il mondo voltairiano dalla metà degli anni Sessanta appare sempre più pervaso dalla presenza di Dio (ricordiamo per esempio la preghiera a Dio che conclude il *Trattato sulla tolleranza*) e si ha perciò la percezione che Voltaire abbia ritrovato, «nel cuore della costruzione spinozista, la stessa idea che già l'aveva fatto avvicinare alla metafisica di Newton: quella di una potenza eterna e necessaria sfavillante nell'evidenza del grande Essere impassibile»<sup>47</sup>. Più che davanti a un'inversione di rotta nell'interpretazione di Spinoza, il recupero di Spinoza va allora inserito all'interno dell'atteggiamento di Voltaire nei confronti di quelle che sono le sue fonti, «fonti che ha scelto, fra tutte le fonti possibili, non come le migliori, ma come le proprie. Voltaire ha chiesto ai propri autori il Dio di cui aveva bisogno»<sup>48</sup>.

<sup>44</sup> Secondo Mason fra il 1766 e il 1771 Voltaire cercherebbe di liberarsi dell'influenza di Bayle nel leggere Spinoza (cfr. MASON, *Pierre Bayle and Voltaire*, pp. 108 sgg.).

<sup>45</sup> VOLTAIRE, *Dio, Dei*, in ID., *Quesiti sull'Enciclopedia*, p. 1161.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 1167. Del resto già nell'*A.B.C.* Voltaire aveva affermato: «Spinoza stesso ammette questa intelligenza. Perché volete andare più lontano di lui e spingere, per uno stolto orgoglio, la vostra debole ragione nell'abisso, in cui Spinoza non ha osato scendere?» (VOLTAIRE, *L'A.B.C.*, p. 919).

<sup>47</sup> POMEAU, *La religion de Voltaire*, p. 408, traduzione mia.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 410, traduzione mia. E, infatti, Voltaire ha interesse per Spinoza essenzialmente per quanto riguarda il metodo di critica biblica adottato nel *Trattato teologico-politico*, mentre trascura la struttura concettuale del sistema spinoziano, che non comprende. Sempre sul rapporto tra Voltaire e Spinoza cfr. anche E. JAMES, *Vol-*

Spinoza non può essere pericoloso: tra l'altro scrive in un pessimo latino, cosa che porta Voltaire a rinfacciargli che «non ci sono dieci persone in Europa che vi leggano dall'inizio alla fine, benché siate stato tradotto in francese. Chi sono gli autori pericolosi? Quelli letti dai fannulloni della corte e dalle dame»<sup>49</sup>. Si rivela a questo punto qual è il vero obiettivo polemico di tutta la lunga voce *Dio, Dei* nei *Quesiti: il Sistema della natura* di d'Holbach, uscito nel 1770 e alla cui dura confutazione Voltaire dedica le ultime parti della voce. Con lo stile ironico e al tempo stesso durissimo e puntuto che lo contraddistingue, Voltaire dimostra che d'Holbach commette molti errori di ragionamento, ma soprattutto che non prova mai la non esistenza di Dio, limitandosi ad affermarla. Non c'è una dimostrazione razionale della non esistenza di Dio, ma di fatto secondo Voltaire l'obiezione centrale che d'Holbach muove all'esistenza di Dio «sta nelle sventure e nei delitti del genere umano: obiezione antica quanto filosofica; obiezione comune, ma fatale e terribile, alla quale si può trovare una risposta solamente nella speranza di una vita migliore»<sup>50</sup>, non nella negazione dell'esistenza di un Essere supremo. Non è stata, come sostiene d'Holbach, la religione a compiere misfatti sulla terra, ma «la superstizione che regna sul nostro triste pianeta: è questa la nemica più crudele dell'adorazione pura dovuta all'Essere supremo»<sup>51</sup>. Se allora Voltaire può condividere con d'Holbach che il fanatismo è molto più pericoloso dell'ateismo filosofico<sup>52</sup>, la pericolosità dell'ateismo di d'Holbach, ben più di quello di Spinoza, è data dal fatto che il suo *Sistema* non rimane appannaggio di pochi dotti, ma, prodotto all'interno del nuovo

*taire and the Ethics of Spinoza*, «Studies on Voltaire and the Eighteenth Century», 228, 1984, pp. 67-87.

<sup>49</sup> VOLTAIRE, *Dio, Dei*, in ID., *Quesiti sull'Enciclopedia*, p. 1161.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 1167.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 1171.

<sup>52</sup> «Spinoza non ha commesso neanche una cattiva azione: Châtel e Ravailiac, devoti entrambi, assassinarono Enrico IV [che, va ricordato, per Voltaire è il re campionesi di tolleranza]» (*ibid.*, p. 1173). Gli argomenti polemici che Voltaire utilizza in queste pagine contro il *Sistema della natura* di d'Holbach erano già stati anticipati in *Les honnêtetés littéraires* del 1767 (cfr. VOLTAIRE, *Mélanges*, Paris, Gallimard, 1965, pp. 967-1018), dove Voltaire ancora una volta rifiutava l'ateismo non da un punto di vista teoretico, ma da un punto di vista filosofico-politico, in quanto possibile creatore di instabilità nella vita pubblica.

clima culturale diffuso dalla propaganda dei Lumi e dell'*Enciclopedia*, giunge anche al popolo.

In definitiva, la polemica di Voltaire contro l'ateismo, e la confutazione dei sistemi metafisici ritenuti veicolo di ateismo, si rivela una polemica non in nome dell'affermazione di una Verità trascendente o metafisica, che d'altra parte è irraggiungibile per la nostra debole ragione<sup>53</sup>, ma in nome della tutela dell'ordine politico, unica garanzia di pace per gli uomini: «l'ateo da biblioteca è quasi sempre un filosofo tranquillo, il fanatico è sempre uno scalmanato; mentre l'ateo di corte, il principe ateo potrebbe essere il flagello del genere umano»<sup>54</sup>. Per questo «se Dio non esistesse, bisognerebbe inventarlo»<sup>55</sup>. Nemmeno Spinoza osa negarlo.

<sup>53</sup> «È una temerarietà dissennata pretendere d'indovinare che cosa sia quell'essere, se sia esteso o meno, se esista in un luogo o meno, in quale modo esista, come operi» (VOLTAIRE, *Dio, Dei*, in ID., *Quesiti sull'Enciclopedia*, p. 1149).

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 1173. Sulla polemica di Voltaire nei confronti dell'ateismo materialista di d'Holbach, a cui si oppone l'utilità sociale dell'affermazione dell'esistenza di Dio, cfr. anche P. GAY, *The Enlightenment. An Interpretation. The Rise of Modern Paganism*, New York, Knopf, 1967, pp. 396-401; R. MORTIER, «Ce maudit Système de la nature», in *Voltaire et ses combats*, Actes du colloque (Oxford-Paris, 1994), sous la direction de U. Kolving et C. Mervaud, I, Oxford, Voltaire Foundation, 1997, pp. 697-704; F. SALAÜN, *Voltaire face aux courants matérialistes de son temps*, in *ibid.*, pp. 705-18; J.I. ISRAEL, *Una rivoluzione della mente. L'Illuminismo radicale e le origini intellettuali della democrazia moderna*, trad. it. di F. Tassini e P. Schenone, Torino, Einaudi, 2011, in particolare pp. 187-206.

<sup>55</sup> VOLTAIRE, *Épître à l'auteur du livre de Trois imposteurs*, in *Œuvres complètes de Voltaire*, LXX A, éd. par B. Guy et al., Oxford, Voltaire Foundation, 2016.

