

 **MIMESIS / QUADERNI DI STUDI INDO-MEDITERRANEI**

N. 13

DIRETTORE RESPONSABILE

Carlo Saccone

COMITATO DIRETTIVO

Alessandro Grossato (vicedirettore), Daniela Boccassini (responsabile per il Nord America), Carlo Saccone

COMITATO DEI CONSULENTI SCIENTIFICI

Alberto Ambrosio (Luxembourg School of Religion & Society – LSRS, mistica comparata), *Adone Brandalise* (Uni-Padova, studi interculturali), *Francesco Benozzo* (Uni-Bologna, studi celtici), *Daniela Boccassini* (UBC Vancouver, filologia romanza), *Johann Christoph Buerger* (Uni-Berna, islamistica), *Patrizia Caraffi* (Uni-Bologna, iberistica), *Carlo Donà* (Uni-Messina, letterature comparate), *Patrick Francke* (Uni-Bamberg, arabistica), *Alessandro Grossato* (Facoltà Teologica del Triveneto, indologia), *Giancarlo Lacerenza* (Uni-Napoli, giudaistica), *Mario Mancini* (Uni-Bologna, francesistica), *Roberto Mulinacci* (Uni-Bologna, lusitanistica), *Carla Corradi Musi* (Uni-Bologna, studi sciamanistici), *Giangiorgio Pasqualotto* (Uni-Padova, filosofie orientali), *Nahid Norozi* (Uni-Bologna, mistica arabo-persiana), *Tito Saronne* (Uni-Bologna, slavistica), *Mauro Scorretti* (Uni-Amsterdam, linguistica), *Giulio Soravia* (Uni-Bologna, maleo-indonesistica), *Kamran Talattof* (Uni-Arizona, iranistica), *Ermanno Visintainer* (ASTREA, filologia delle lingue turco-mongole)



QUADERNI DI STUDI INDO-MEDITERRANEI XIII
(2021)

ADAMO,
IL SECONDO ADAMO
IL NUOVO ADAMO

a cura di
Carlo Saccone

 MIMESIS

Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di Lingue Letterature e Culture Moderne dell'Università "Alma Mater" di Bologna

La collana "Quaderni di Studi Indo-Mediterranei" (QSIM), creata e sostenuta da amici e studiosi riuniti in ASTREA (Associazione di Studi e Ricerche Euro-Asiatiche), ha sede presso il Dipartimento di Lingue Letterature e Culture Moderne dell'Università di Bologna, Via Cartoleria 5, 40124 Bologna ed è affiliata al centro di ricerca FIMIM (Filologia e Medievistica Indo-Mediterranea) del medesimo Dipartimento raggiungibile al sito: <http://fimim.altervista.org/index.html>

La posta cartacea può essere inviata a Carlo Saccone, all'indirizzo dipartimentale qui sopra indicato.
Sito web ufficiale della rivista: <http://www2.lingue.unibo.it/studi%20indo-mediterranei/>
Sito in inglese: <http://qusim.arts.ubc.ca/>

Ulteriori materiali e informazioni sul sito di "Archivi di Studi Indo-Mediterranei" (ASIM) <http://www.archivindomed.altervista.org/>

Per contatti, informazioni e proposte di contributi e recensioni, che verranno sottoposti a procedimento di revisione con peer review, si prega di utilizzare il seguente indirizzo: carlo.saccone@unibo.it

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Collana: *Quaderni di Studi Indo-Mediterranei*, n. 13

Issn: 2532-8492
Isbn: 9788857592978

© 2021 – MIM EDIZIONI SRL

Via Monfalcone, 17/19 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 24416383

INDICE

<i>Introduzione</i> di Carlo Saccone	7
<i>Il primo e il nuovo Adamo secondo le Scritture</i> del Card. Gianfranco Ravasi	13
<i>Gayōmart e Adamo: Simmetrie e Asimmetrie tra Zoroastrismo e mondo islamo-giudaico-cristiano</i> di Antonio Panaino	39
<i>Macellazioni Miti Sacrifici. Sulle origini dell'Anthrōpos gnostico</i> di Ezio Albrile	49
<i>Manu 'primo uomo' e archetipo universale dell'umanità</i> di Alessandro Grossato	69
<i>Obiezioni politeiste contro il racconto di Adamo nel Vecchio Testamento. Alcune riflessioni</i> di Giuseppe Muscolino	75
<i>L'Apocalisse di Adamo (NH V,5): un'introduzione agli studi</i> di Paolo Riberi	97
<i>Some Facets of Adam in Jewish (and Other) Cultures: From Late Antique Rabbinic Homiletics to the 21st-century Midrash kol ḥay</i> by Ephraim Nissan	111
<i>Il corpo mortale di Adamo al crocevia fra exitus e redivit: l'interpretazione delle «tuniche di pelle» (Genesi 3,21) nel Periphyseon di Giovanni Scoto Eriugena e le sue influenze origeniane</i> di Marco Giardini	207
<i>Adamo e i suoi gemelli, I. Creazione, caduta e redenzione del primo uomo nella Risāla al-Jāmi'a</i> di Carmela Baffioni	235

<i>La “pioggia della Nostalgia” e la sostanza di Adamo nella letteratura irano-islamica</i> di Nahid Norozi	269
<i>Il volto di Adamo, “quaderno” della parola di Dio, nel Divān persiano del poeta-hurufi ‘Emād al-din Nasimi di Shirvān (1368-1418)</i> di Carlo Saccone	287
<i>«Perché paradiso comunemente significa il fine». A proposito dell’Adamo pro cognitione di Bruno</i> di Andrea Di Biase	307
<i>In difesa dei figli di Adamo. Voltaire e il mistero del peccato originale</i> di Riccardo Campi	325
<i>Ripartenze di Adamo nelle utopie contemporanee</i> di Diego Gabutti	349
UNA LETTURA TRA ORIENTE E OCCIDENTE	
<i>Dissolvenze. Appunti sul movimento del simbolo di Adone Brandalise</i>	357
RECENSIONI (EPHRAIM NISSAN, EZIO ALBRILE)	367
PROFILI E RIASSUNTI	409

RICCARDO CAMPI

IN DIFESA DEI FIGLI DI ADAMO Voltaire e il mistero del peccato originale

1. Fin dai tempi dell'esilio londinese, Voltaire volle scorgere, a torto o a ragione, nella setta dei «sociniani, o ariani, o antitrinitari» (o anche «unitari»)¹ una prima, aurorale manifestazione di quella religione razionale, il cui nome – deismo – suonava ancora come sinonimo di miscredenza nella Francia dell'epoca. Ciò che però egli apprezzava della loro eresia era proprio il rifiuto di fare di Gesù il Redentore, il Figlio di Dio, ossia la seconda persona della Trinità. E trent'anni più tardi, Voltaire vedrà addirittura il loro *trionphe* – per così dire, “filosofico”² – nella coerenza di cui essi avevano dato prova negando conseguentemente anche il dogma del peccato originale, assurto a «dogma fondamentale della religione cristiana», almeno secondo la versione della sua dottrina teologica elaborata da Agostino, il quale riconosceva nell'incarnazione di Cristo e nel suo sacrificio la conseguenza necessaria della primitiva trasgressione di Adamo. Per Pascal, molti secoli più tardi, proprio in ciò risiederà il duplice mistero su cui si regge la religione cristiana: «tutta la fede consiste in Gesù Cristo e in Adamo; e tutta la morale nella concupiscenza e nella grazia»³. E sono appunto questa fede e questa morale che per oltre mezzo secolo, con una perseveranza che mai verrà meno, Voltaire si ostinerà a contestare, rifiutare, deprecare e, non di rado, a deridere.

I «sociniani, o unitari», all'occorrenza offriranno a Voltaire una maschera dietro cui celarsi per poter dichiarare, una volta di più, la propria avversione per questo dogma del cristianesimo, che essi avrebbero definito addirittura il «suo *peccato originale*»: «Per costoro, osare affermare che Dio creò tutte le generazioni degli uomini per tormentarli con supplizi eterni, col pretesto che il loro primo padre avesse mangiato un frutto del suo giardino, significa oltraggiarlo, accusarlo della più assurda barbarie»⁴. Era, questa, un'altra convinzione che Voltaire aveva maturato fin dagli anni della propria giovinezza;

1 Cfr. Voltaire, *Lettere filosofiche*, VII, Milano, Rusconi Libri, 2016, pp. 23-26.

2 Voltaire, con ostentato rispetto per l'ortodossia, lo definiva il «presunto trionfo»; nessuno, naturalmente, avrà potuto prendere sul serio tale rispetto.

3 Pascal, *Pensées*, 226/532, in *Œuvres complètes*, a cura di L. Lafuma, Paris, Seuil, “l'Intégrale”, 1963, p. 530. Qui, come altrove, la seconda cifra indica la numerazione delle *pensées* secondo l'edizione canonica di Brunschvicg.

4 Voltaire, «Originale (peccato)», in *Dizionario filosofico*, a cura di D. Felice e R. Campi, Milano, Bompiani, 2013, p. 2411; voce originariamente apparsa nell'edizione del 1767 del *Dictionnaire philosophique portatif*. Qualche anno più tardi, in un passo della voce «Chiesa» delle *Questions sur l'Encyclopédie* (t. V, 1771), a proposito dei «primitivi detti *quaccheri*», per i quali Voltaire dimostrò sempre stima e simpatia, egli faceva rilevare che questa setta «nega il peccato originale come un'empietà e l'eternità delle pene come una barbarie. La loro vita pura impedisce loro

già nel suo primo scritto apertamente anticristiano, l'*Épître à Uranie*⁵, egli esprimeva, in versi tanto regolari quanto irriguardosi, il proprio sdegno nei confronti di una dottrina religiosa che presenterebbe la divinità creatrice dell'universo e degli uomini come un «tiranno» che «ci diede dei cuori colpevoli / per avere il diritto di punirci»⁶. Il giovane poeta, che da fanciullo aveva frequentato gli ultimi campioni del libero pensiero seicentesco che ancora sul finire del regno di Luigi XIV si riunivano al Temple, negli appartamenti dell'abate di Chaulieu, non poteva nutrire che diffidenza – per non dire, un'intima repulsione – per una religione il cui Dio, «avendo versato il proprio sangue per espiare i nostri delitti, / ci punisce per quelli che non abbiamo commesso! / Un Dio che continua a perseguire, cieco d'ira, / nei propri ultimi figli l'errore del primo padre»⁷. Con ogni evidenza, è il fondamento stesso dell'edificio dottrinale del cristianesimo che Voltaire intendeva deliberatamente colpire in questi pochi versi.

Non stupirà, quindi, ritrovare attraverso tutta l'opera di Voltaire ogni sorta di critica al mito biblico di Adamo, il quale vi compare con una frequenza inferiore solo a quella con cui Voltaire ritorna ciclicamente a riflettere, con toni e accenti spesso diversi, sulla figura di Gesù Cristo⁸.

2. Il dogma del peccato originale, complementare a quello dell'incarnazione e morte del Cristo per la redenzione degli uomini, costituiva *toute le foi* non soltanto per Pascal: tutta la sua visione tragica del cristianesimo s'inscrive infatti nel solco della teologia di Agostino, il quale, nell'*Epistola* 157 a Ilario, aveva fatto della colpa di Adamo e del sacrificio di Cristo i due cardini della dottrina cristiana, in quanto in Adamo egli indicava «l'origine carnale» dell'umanità (*Adam, ex quo consistit generatio carnalis*), mentre nel Cristo riconosceva, ovviamente, «il principio della rigenerazione spirituale» (*Christus, ex quo regeneratio spiritalis*). Se è superfluo insistere sull'influenza decisiva del pensiero agostiniano su Pascal⁹, sarà lecito precisare che Voltaire conobbe il rigorismo di Agostino principalmente

di immaginare che Dio possa tormentare le proprie creature crudelmente ed eternamente» (in *ibidem*, p. 1323).

- 5 Per prudenza, Voltaire non volle darlo alle stampe (né, tanto meno, riconoscerne la paternità) fino al 1772, quando esso fu infine inserito, col titolo *Le Pour et le Contre*, in un volume di *Nouveaux Mélanges*; la sua redazione risaliva, tuttavia, all'inizio degli anni Venti, molto probabilmente al 1722. Per la datazione del testo, e la sua storia alquanto avventurosa, cfr. lo studio classico di I. O. Wade, *The Épître à Uranie*, in «Publications of Modern Language Association», vol. 47, n. 4, 1932, pp. 1066-1112, e, ora, l'introduzione all'edizione critica a cura di H. T. Mason in *OCV (=Œuvres complètes de Voltaire, Oxford, Voltaire Foundation)*, 1B, 2002, pp. 463-484.
- 6 «Qui nous donna des cœurs coupables, / Pour avoir le droit de nous punir» (vv. 26-27).
- 7 «Ayant versé son sang pour expier nos crimes, / Il nous punit de ceux que nous n'avons point faits! / Ce Dieu poursuit encore, aveugle en sa colère, / Sur ces derniers enfants l'erreur d'un premier père» (vv. 80-83). Avendo contestato con questi toni accesi il dogma del peccato originale e della sua necessaria redenzione a opera del Cristo, è comprensibile che Voltaire avesse fatto circolare il poemetto con estrema cautela e solo in copie manoscritte.
- 8 Sulle opinioni di Voltaire a proposito delle figure di Gesù di Nazareth e del Cristo, si veda R. Campi, *Gesù senza cristianesimo: strategie della polemica anticristiana in Voltaire*, in «Rivista di Studi Indo-Mediterranei», VII, 2017 [http://kharabat.altervista.org/RSIM-77_Campi_VOLTAIRE_JESUS.pdf].
- 9 Cfr. Ph. Sellier, *Pascal et Saint Augustin*, Paris, Armand Colin, 1970.

attraverso la mediazione pascaliana. Era in Pascal, infatti, che egli leggeva quelle formule folgoranti e paradossali che erano irriducibilmente antitetiche alla sua concezione deista della religione e della divinità. E anche l'immagine tirannica di un dio *aveugle en sa colère*, che urterà sempre e così profondamente la sensibilità e le convinzioni di Voltaire, egli la ricavava dai testi di Pascal, il cui pensiero tragico, com'è risaputo, per mezzo secolo costituì per lui una vera e propria ossessione con cui confrontarsi costantemente, senza mai potersene liberare¹⁰.

Oltre alla severità della morale giansenista¹¹, ciò che in Pascal Voltaire doveva trovare irritante – e, al contempo, irresistibile – era probabilmente la *forma* stessa del suo pensiero. È stato Lucien Goldmann a illustrare nella maniera più convincente il carattere dialettico – *ante litteram*, s'intende – della logica che, in generale, presiede all'argomentare pascaliano; e questo, col suo insistito ricorso al paradosso, non poteva che risultare estraneo alle abitudini mentali di Voltaire. L'«esigenza di riunire verità contrarie» impone, infatti, a Pascal di rinunciare allo «schema logico della verità» fondato sul principio del terzo escluso per adottarne uno radicalmente diverso, che gli permetta di pervenire a quella «unione» o «sintesi dei contrari» nella quale possa trovare espressione l'«antagonismo costitutivo di ogni realtà umana»¹². Se, da un lato, una siffatta logica si pone dichiaratamente in contrasto rispetto al razionalismo cartesiano, dall'altro, essa si rivela, a maggior ragione, inconciliabile con il *common sense* empirista di un Locke, che Voltaire chiamò «il Platone d'Inghilterra, di tanto superiore a Platone», e nel quale riconobbe sempre la propria guida in materia di filosofia¹³.

-
- 10 Ancora nel 1778, anno della sua morte, appariranno alcune nuove *Remarques* di Voltaire poste in appendice a un'edizione delle *Pensées* di Pascal curata da Condorcet; cfr. *Éloge et Pensées de Pascal, édition établie par Condorcet, annotée par Voltaire*, a cura di R. Parish, OCV 80A, 2008. Su ciò, più in generale, si vedano gli studi di M. Sina, *L'«anti-Pascal» di Voltaire*, Milano, Vita e Pensiero, 1970 e, soprattutto, di A. McKenna, «L'anti-Pascal de Voltaire», in *De Pascal à Voltaire. Le rôle des Pensées de Pascal dans l'histoire des idées entre 1670 et 1734*, Oxford, Voltaire Foundation, 1990, vol. II, pp. 837-910.
- 11 Voltaire conobbe questa morale molto presto, già in ambito familiare: il padre e, soprattutto, il fratello maggiore, che in qualità di notai frequentavano assiduamente gli ambienti tradizionalmente *jansénisants* della magistratura parigina, professavano infatti un rigido giansenismo. Nello stesso tempo, il giovane Voltaire, educato presso il prestigioso collegio di Louis-le-Grand, entrò altrettanto presto in contatto con il più mite «umanesimo cristiano» dei Gesuiti. Cfr. R. Pomeau, *La religion de Voltaire*, Paris, Nizet, 1969 [I ed. 1956], pp. 22-2 (sull'ambiente familiare) e pp. 38-75 (sull'insegnamento impartito dai Gesuiti; in particolare pp. 66-71, in cui Pomeau insiste sull'influsso che tale insegnamento avrà sull'illuminismo).
- 12 L. Goldmann, *Le Dieu caché*, Paris, Gallimard, 1994 [I ed. 1959], rispettivamente pp. 277, 278, 281 e 283. Sull'interesse scientifico e matematico di Pascal per «il paradossale, l'improbabile e l'ambiguo», in particolare l'idea del «vuoto», si veda R. L. Colie, *Paradoxa Epidemica. The Renaissance Tradition of Paradox*, Princeton Un. Press, 2015 [I ed. 1966], chap. 8, «Le Pari: All or Nothing», pp. 253-272.
- 13 Voltaire, voce «Chiesa», in *Dizionario filosofico*, cit., p. 1321. E, coerentemente, Voltaire non cesserà mai di guardare alla filosofia lockeana come a un modello; cfr. le *Lettere filosofiche*, XIII, cit., pp. 47-53 (e anche la VII lettera, dove il nome di Locke è associato ai sociniani, p. 26); si vedano altresì le voci «Arianesimo» (dove il nome di Locke è associato, insieme a quello di Newton, alla setta dei Sociniani), «Anima» (dove Locke è largamente menzionato, in particolare nella sez. II) e quella dedicata interamente a Locke, pubblicata postuma e di datazione incerta, in Voltaire, *Dizionario filosofico*, cit., pp. 437, 167-169 e 2183-2187.

Dell'esigenza dialettica di superare le contraddizioni pur conservandone i termini antitetici nella loro irriducibile contraddittorietà, l'interpretazione pascaliana del racconto biblico della trasgressione di Adamo fornisce un esempio particolarmente significativo, tanto sul piano teologico che su quello morale.

Il dogma del peccato originale permette a Pascal di dare una spiegazione e un senso a quella «duplicità dell'uomo [che] è tanto evidente che c'è stato persino chi ha ritenuto che noi avessimo due anime»: l'uomo, in effetti, è talmente «diviso e in conflitto con se stesso» che un «soggetto semplice» può sembrare «incapace di simili e così improvvisi mutamenti [*variétés*], da una presunzione smisurata a un orribile scoramento [*abattement de cœur*]»¹⁴. Emerge, qui, quella pessimistica visione della natura umana che innerva tutta l'antropologia di Pascal, e che le sue *Pensées*, per quanto frammentarie e disorganiche, ribadiscono costantemente, senza mai smentirsi, insistendo in particolare sulla contraddittorietà del fatto che «grandezze e miserie dell'uomo sono talmente evidenti che è necessario che la vera religione ci istruisca e che ci sia in lui un qualche grande principio di grandezza e un grande principio di miseria. Bisogna pure ch'essa ci renda ragione di tali stupefacenti contrasti [*étonnantes contrariétés*]»¹⁵. È appunto il racconto biblico di Adamo che rende ragione della contraddittoria natura dell'uomo, spiegandone le cause più remote, anzi la vera causa, essendo il libro della *Genesi* un testo divinamente ispirato.

Col peccato di Adamo, l'intera umanità che da lui discende ha perduto, secondo Pascal, i privilegi della propria «prima natura», cioè l'immortalità e l'innocenza primitive, per precipitare in quella condizione degradata, viziosa e mortale che essa ha conosciuto in seguito – e che, d'altronde, è la sola che sia dato conoscere agli uomini in questo mondo. Tuttavia, sebbene «le miserie del loro accecamento e della loro concupiscenza [siano ormai] diventate la loro seconda natura», esse non hanno cancellato del tutto negli uomini il ricordo di ciò che è stato perduto; essi, infatti, hanno conservato «un certo istinto impotente della felicità della loro prima natura», e tutti quei «moti di grandezza e di gloria [*mouvements de grandeur et de gloire*] che l'esperienza di tante miserie non riesce a soffocare» dimostrerebbero appunto che la causa di questo contrasto da cui l'uomo è lacerato deve essere cercata «in un'altra natura» (*en un autre nature*), quell'originaria natura incorrotta, appunto, da cui l'uomo sarebbe decaduto senza tuttavia perderne interamente il ricordo o, quanto meno, conservandone una vaga nostalgia. Pascal scorge in questa «duplicità [*duplicité*] dell'uomo», che ne fa un soggetto «diviso e in conflitto con se stesso» come se avesse «due nature» (*deux natures*), la prova che l'umanità quale la conosciamo non si trova nella condizione in cui fu creata¹⁶; e, circolarmente, il mito di Adamo gli fornisce la spiegazione dell'origine della condizione attuale degli uomini, lacerati da «tante contraddizioni» che risulterebbero altrimenti incomprensibili¹⁷. Pascal ne conclude che

14 Pascal, *Pensées*, 629/417, cit., p. 587; cfr. anche la *pensée* 621/412, p. 586.

15 *Ibidem*, 149/430, p. 520; tutte le citazioni seguenti sono ricavate da questo lungo frammento, di capitale importanza.

16 Pascal scrive, rivolgendosi agli uomini: «Vous n'êtes pas dans l'état de votre création» (*ibidem*, p. 521).

17 Sempre rivolto agli uomini, Pascal chiede retoricamente: «Tant de contradictions se trouveraient-elles dans un sujet simple?» (*ibidem*).

se l'uomo non fosse mai stato corrotto, godrebbe della verità e della felicità sicuro nella propria innocenza. E se fosse sempre stato corrotto non disporrebbe di nessuna idea di verità, né di beatitudine. Ma sventurati come siamo, tanto più in quanto la nostra condizione conserva qualche residuo di grandezza, noi abbiamo un'idea di felicità senza poterla raggiungere. Intuiamo un'immagine della verità e possediamo soltanto la menzogna. Siamo incapaci di ignorare completamente e di sapere con certezza, tanto è palese che abbiamo conosciuto un grado di perfezione da cui siamo sventuratamente decaduti.¹⁸

La consapevolezza che l'uomo ha della propria condizione attuale – contraddittoria, miserevole, mortale – sarebbe così la prova che egli è decaduto da una precedente condizione d'integrità, innocenza e piena beatitudine. La circolarità, passabilmente viziosa, del ragionamento non sembra affatto inficiarlo agli occhi di Pascal, poiché, «senza la conoscenza di questa duplice [*double*] condizione della natura, si rimarrebbe in un'ignoranza insuperabile della verità circa la natura [umana]». Ma tale conoscenza, beninteso, non sarà raggiungibile altrimenti che col «soccorso della fede».

Né, d'altronde, per Pascal costituisce un'insormontabile difficoltà il fatto che «nulla urti maggiormente la nostra ragione quanto il dire che il peccato del primo uomo ha reso colpevoli coloro che, essendo lontanissimi da tale origine, paiono incapaci di averne avuto parte». Egli, infatti, è perfettamente consapevole che il racconto biblico della caduta di Adamo non offre una giustificazione razionalmente soddisfacente della condizione miserabile che gli uomini si trovano ad avere ereditato prima ancora di essere venuti al mondo, in quanto «quella trasmissione [*écoulement*] [della colpa] non solo ci appare impossibile, ma addirittura molto ingiusta», perché, contro le «regole della nostra miserabile giustizia», essa condanna alla dannazione eterna «bambini incapaci di volere per un peccato al quale questi sembrerebbero non aver avuto parte». Cionondimeno, per Pascal, questa incomprendibilità, lungi dall'invalidare la forza probante del racconto biblico, ne costituisce il senso ultimo, ancorché razionalmente insondabile – e pare addirittura rafforzarne l'efficacia persuasiva, poiché «senza questo mistero, il più incomprendibile di tutti, noi saremmo incomprendibili a noi stessi»: sarebbe infatti «in questo abisso che il nodo [*nœud*] della nostra condizione si avvolge e si attorciglia», talché «l'uomo è più inconcepibile [*inconcevable*] senza questo mistero, di quanto questo mistero sia inconcepibile all'uomo»¹⁹. L'incomprendibilità del mistero (della fede) viene assunta, e addotta, da Pascal come principio esplicativo, anche se sarà una spiegazione che necessariamente supererà le capacità di comprensione della ragione umana. Commentando proprio questa *pensée*, Ernst Cassirer rileva che in essa «emerge in tutta chiarezza la paradossalità metodica pascaliana, l'antitesi fra il risultato e il procedimento con il quale lo si raggiunge. L'«incomprendibile» va dimostrato come il presupposto ultimo e necessario, la condizione di ogni comprendere; il mistero costituisce l'unica ipotesi valida che ci spieghi e illumini i fenomeni della nostra vita interiore»²⁰.

18 *Ibidem*, 131/434, p. 515; tutte le citazioni seguenti sono ricavate da questa *pensée*.

19 Nello stesso frammento, poche righe sopra, si legge: «Sans ce mystère, le plus incompréhensible de tous, nous sommes incompréhensibles à nous-mêmes».

20 E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna. L'età del razionalismo*, Roma, Newton Compton, 1977, vol. II, p. 72, corsivi nel testo. Su questo medesimo aspetto della logica paradossale che presiede all'argomentazione pascaliana, si veda altresì E. Cassirer, *La filosofia dell'Illuminismo*, Firenze, La Nuova Italia, 1944 [ed. orig. 1932], p. 204

È questa «paradossalità metodica» dell'argomentare pascaliano che, infrangendo il principio aristotelico d'identità e terzo escluso, e trasgredendo le regole del pensiero analitico, giustifica il raffronto con la logica che, un paio di secoli più tardi, presiederà al pensiero dialettico. E se Pascal ricorreva ad essa per dare un senso agli insondabili misteri della fede e, al contempo, alla miserevole condizione dell'uomo in questo mondo, sarà bene rammentare che pure Hegel svilupperà la propria logica dialettica a partire dalle proprie riflessioni giovanili sulla religione cristiana²¹.

3. Pascal, invero, aveva già provveduto a “dimostrare” che l'incomprensibile costituisce la condizione di ogni comprendere, e non soltanto della comprensione delle contraddizioni che tormentano la «vita interiore» degli uomini: assumendo come un principio dotato di tutta la forza dell'evidenza quello secondo cui «non tutto ciò che è incomprensibile per questo non esiste», a sua riprova egli infatti non adduceva i misteri della fede, ma ricorreva, molto ellitticamente, a un esempio che gli fornivano le matematiche: «il numero infinito, uno spazio infinito, uguale al finito»²². Il lungo frammento noto con il titolo spurio *De l'esprit géométrique* chiarisce il senso di questa allusione; in esso, a proposito del *continuum* matematico, Pascal osservava che «qualunque moto, qualunque numero, qualunque spazio, qualunque tempo, ne comporta sempre uno più grande e uno più piccolo, per cui essi sono presi tra il nulla e l'infinito, pur restando sempre infinitamente lontani da questi due estremi», e ne concludeva che «queste verità non si possono dimostrare, e tuttavia costituiscono i fondamenti e i principi della geometria. Ma siccome ciò che li rende indimostrabili [*incapables de démonstration*] non è la loro oscurità, bensì la loro estrema evidenza, questa mancanza di dimostrazione non è un difetto, bensì piuttosto una perfezione»²³. Per uno spirito positivo quale Voltaire, che mai tuttavia si è fatto illusioni circa «i limiti dell'intelletto umano»²⁴, «questa mancanza di dimostrazione» poteva essere ammissibile nel caso di un problema matematico come quello posto dal *continuum*; ma essa non poteva in alcun modo apparirgli «una perfezione» quando erano in gioco dogmi religiosi di insondabile oscurità, come quello del peccato originale, i quali urtavano la sua ragione tanto quanto la sua sensibilità.

L'inconcepibilità del «dogma fondamentale» del cristianesimo agostiniano costituiva invece, per Pascal, proprio quello scandalo della ragione che solo permette di giudicare dell'autenticità della fede, poiché certamente non saranno mai verità accessibili all'intelletto umano quelle che potranno provare qualcosa in materia di fede. La comprensione, dunque, non precede né, tanto meno, conduce e determina la fede: se infatti Pascal non ha alcuna difficoltà ad ammettere che «noi non concepiamo né lo stato glorioso [*état glorieux*] di Adamo [prima della caduta], né la natura del suo peccato, né come esso si sia trasmesso a noi», in quanto «sono cose avvenute nello stato di una natura essenzialmente diversa dalla nostra e che oltrepassano le nostre attuali capacità», il motivo è che, per lui, in definitiva,

21 Cfr. G. W. F. Hegel, *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida, 1977, 2 voll.

22 Pascal, *Pensées*, 149/430, cit., p. 521.

23 Pascal, *De l'esprit géométrique*, in *Œuvres complètes*, cit., p. 352. Si tratta di un testo risalente agli anni 1657-1658.

24 Si veda la voce «Limiti dell'intelletto umano», in Voltaire, *Dizionario filosofico*, cit., pp. 737-739; voce capitale per la comprensione del pensiero filosofico voltairiano. Tanto importante ch'essa apparve nella prima edizione del *Dictionnaire philosophique portatif* nel 1764 (sempre ripresa in tutte le edizioni successive), e nel 1770 venne integralmente rimaneggiata, conservando tuttavia il medesimo titolo, nel terzo tomo delle *Questions sur l'encyclopédie*.

«tutto ciò ci è inutile saperlo per uscirne. Tutto ciò che ci importa sapere è che siamo miserabili, corrotti, separati da Dio, ma riscattati da Gesù Cristo»²⁵. E, in questo modo, viene ribadita l'idea che due sono i dogmi che sorreggono e giustificano la fede, senza che la ragione possa pretendere di comprenderli e spiegarli: la corruzione dell'uomo a opera della trasgressione di Adamo e la sua redenzione per opera del sacrificio di Cristo – in ciò risiede lo scandaloso mistero che fonda la religione cristiana secondo Agostino, e che Pascal accetta proprio perché è scandaloso, *quia absurdum*.

Neanche un secolo più tardi, Voltaire troverà – e avrà l'arditezza di scriverlo apertamente – che la «presunta *duplicità* dell'uomo è un'idea tanto assurda quanto metafisica», e ormai, per i lettori del XVIII secolo ai quali si rivolgeva Voltaire, un'idea giudicata «assurda e metafisica» non poteva più confermare le insondabili verità della fede: essa appariva soltanto come un punto debole della dottrina, un *non sequitur* che rivelava semmai come la «paradossalità metodica pascaliana» si riducesse in realtà a «eloquenti paralogismi e falsità ammirevolmente argomentate»²⁶. Negli anni che seguirono quelli della Reggenza, malgrado la condanna al rogo che prontamente colpì le sue *Lettres philosophiques*²⁷, l'avversione di Voltaire per il cristianesimo intransigente, tragico e paradossale di Agostino e di Pascal non era infatti un sentimento isolato. Al di là dell'influenza che, in ambito ecclesiastico, il violento anti-giansenismo dei Gesuiti aveva esercitato sull'ortodossia della Chiesa Romana con tanta efficacia ancora all'inizio del secolo²⁸, il rifiuto di un'interpretazione della dottrina cristiana così radicalmente anti-umanistica come quella fornita dalla tradizione agostiniana cominciava a essere espressione di un mutamento di sensibilità che non concerneva solo il ristretto pubblico delle dispute teologiche di scuola: era un'intera classe – quella borghesia alla quale Voltaire apparteneva – che, nel proprio lento processo di affermazione economica ed emancipazione sociale, stava progressivamente allontanandosi da una religione i cui dogmi e credenze erano sempre meno compatibili con le esigenze mondane della sua morale e con i suoi interessi materiali. Come sintetizzò Bernard Groethuysen nel suo celebre studio sulle «origini dello spirito borghese» nella Francia del Settecento,

non c'è una morale del Vangelo nel senso in cui l'intende il borghese del XVIII secolo, e il bisogno che costui sente di fare del Vangelo un libro di morale rivela precisamente che egli capisce male la religione, così come gli sforzi ch'egli fa per trasformare in massime morali quello che non è più in grado di riconoscere come espressione della fede sono appunto uno dei sintomi più significativi del progredire della miscredenza.²⁹

In altri termini, alla religione cristiana non si chiedevano più misteri inesplicabili e

25 Pascal, *Pensées*, 431/560, cit., p. 555.

26 Voltaire, *Lettere filosofiche*, XXV, cit., pp. 116-117. La venticinquesima lettera, nota anche come «L'anti-Pascal», venne inserita da Voltaire nella seconda edizione delle *Lettres philosophiques*, apparsa in Francia nel 1734 e che, di fatto, è la prima (e nonché l'ultima) riveduta e approvata dall'autore..

27 Il 10 giugno 1734, le *Lettres philosophiques* furono condannate a essere bruciate per mano del boia di Parigi; Voltaire, nel frattempo, si era tempestivamente rifugiato in Olanda.

28 Più precisamente nel 1713, in occasione della bolla pontificia *Unigenitus*, che conteneva la condanna di centouno proposizioni gianseniste (e gallicane) contenute nelle opere di Quesnel.

29 B. Groethuysen, *Origines de l'esprit bourgeois en France. I. L'Église et le Bourgeois*, Paris, Gallimard, 1977 [I ed. 1927], p. 57.

strabilianti come quelli della Trinità, della transustanziazione o della trasmissione del peccato originale: per questo, replicando idealmente a Pascal che nei misteri della religione cristiana cercava la risposta che rendesse ragione degli «stupefacenti contrasti» che lacerano l'uomo³⁰, Voltaire poteva allora affermare alquanto irrispettosamente che «anche la favola di Prometeo e di Pandora e i dogmi dei Siamesi potrebbero giustificare altrettanto bene queste apparenti contraddizioni» e, affettando una deferenza piuttosto sospetta, aggiungere che «la religione cristiana non smetterebbe di essere vera, anche se [Pascal non traesse le proprie] ingegnose conclusioni, che servono solo a fare sfoggio di spirito», per poi concluderne che «il cristianesimo insegna soltanto la semplicità, l'umanità³¹, la carità; volerlo ridurre alla metafisica significa farne una fonte di errori»³². Erano, queste, convinzioni che i lettori cui egli si rivolgeva dovevano sentire come ormai accettabili, benché i censori regi che fecero bruciare le *Lettres philosophiques* si mostrassero di tutt'altro avviso. Anche la religione cristiana, insegnando «la semplicità, l'umanità e la carità», doveva contribuire a divulgare quella *morale du bonheur* che finirà per dominare il secolo, fino alla Rivoluzione inclusa, tanto che è stato osservato che, nel XVIII secolo, «per uomini interessati alla propria felicità in questa vita e nell'altra, [era] naturale che la morale, intesa come scienza della felicità, [fosse] la sola scienza necessaria»³³. È questo epocale mutamento della sensibilità religiosa che può contribuire a comprendere e spiegare, al di là dei sentimenti strettamente personali, l'ostinato rifiuto da parte di Voltaire degli abissali misteri che fondano la fede cristiana

4. D'altra parte, le «osservazioni critiche» sulle *Pensées* di Pascal che nel 1734 Voltaire introdusse in conclusione dell'edizione francese delle *Lettres philosophiques* possono essere considerate come esemplari di questo nuovo contesto culturale. In particolare, le repliche voltairiane a quelle *Pensées* in cui trova espressione la visione dell'umanità abbandonata da Dio e degradata «dopo il peccato di Adamo» (*après le péché d'Adam*) testimoniano in maniera significativa della nuova concezione dell'uomo che andava maturando tra gli *honnêtes gens*, gli spiriti liberi e coloro che pochi decenni più tardi verranno chiamati *philosophes*. Sarà proprio «il pensiero del peccato originale», di cui le *Pensées* pascaliane sono interamente pervase, che costituirà «l'avversario comune, a combattere il quale si [uniranno] i diversi indirizzi della filo-

30 Cfr. *supra* nota 15.

31 Si rammenti che il termine «umanità», nel senso qui introdotto da Voltaire, costituiva ancora, nei primi anni Trenta del secolo, una novità piuttosto ardita. Una quindicina di anni più tardi, nel 1751, Charles Duclos contribuirà a fare di esso non solo una nozione chiave del pensiero progressista settecentesco, ma una parola alla moda, facendone largo uso nelle proprie *Considérations sur les mœurs de ce siècle*. Nello stesso spirito di Voltaire, egli scriverà, tra l'altro: «per avere il diritto di rimproverare gli uomini, e per poterli correggere, bisognerebbe innanzi tutto amare l'umanità, e solo allora si potrebbe essere, nei loro confronti, giusti senza durezza, e indulgenti senza lassismo» (C. P. Duclos, *Lo specchio del Settecento. Considerazioni sui costumi*, Milano, Medusa, 2008, p. 30).

32 Voltaire, *Lettere filosofiche*, cit., p. 114.

33 R. Mortier, *La réhabilitation de la nature humaine (1700-1750)*, Villemomble (Seine), Édition «La Balance», 1960, p. 79.

sofia illuministica»³⁴, analogamente a quanto era avvenuto sul finire del XVII secolo e all'inizio di quello successivo, quando esso aveva contribuito a riunire nella comune reazione anti-giansenista gli indirizzi dottrinali dei gesuiti e dell'ortodossia cattolico-romana di matrice tomista.

Ciò che nell'«anti-Pascal» Voltaire contestava – o, per meglio dire, non riusciva più nemmeno concepire – era il postulato stesso che fondava il pensiero teologico, morale e antropologico pascaliano, ciò che ne costituiva il presupposto, evidente e incontrovertibile agli occhi di Pascal, benché razionalmente inesplicabile, e da cui discendevano come conseguenze logicamente necessarie tutte le cupe immagini, di cui le *Pensées* abbondano, della corruzione della natura umana e delle miserie che accompagnano la condizione degli uomini in questo mondo. Voltaire e i suoi lettori non potevano concepire che l'uomo, quale lo conosciamo, potesse aver goduto prima della caduta di un *état glorieux*, integro ed esente da imperfezioni, che la ragione non è neppure in grado di immaginare. Quando, pochi anni dopo l'apparizione delle *Lettres philosophiques*, Voltaire vorrà tratteggiare satiricamente la condizione di Adamo nel poemetto *Le Mondain*, lo farà ricorrendo a immagini che, al di là del loro tono evidentemente scherzoso e caricaturale³⁵, esprimono una visione “naturalistica” della condizione edenica del tutto estranea alla concezione pascaliana (e agostiniana); rivolgendosi familiarmente al primo progenitore chiamandolo «mio caro Adamo, mio goloso, mio bravo padre», Voltaire gli chiedeva cosa facesse in Paradiso:

Abbracciavi mia madre, Monna Eva?
 Ammetti che avevate tutti e due
 Le unghie lunghe, un poco nere e sudice,
 I capelli proprio male acconciati,
 La carnagione abbronzata, la pelle
 Rovinata ed incartapecorita.
 Senza galanteria anche l'amore
 Più appassionato non è più l'amore:
 È un bisogno osceno. Presto stanchi
 Della loro incantevole avventura,
 Cenano squisitamente con acqua,
 Miglio e ghiande sotto una quercia,
 Finito il pranzo, dormono sul duro.³⁶

34 E. Cassirer, *La filosofia dell'Illuminismo*, cit., p. 201. Sui complessi rapporti tra il pensiero illuminista e la dottrina giansenista, cfr. M. Cottret, *Jansénisme et Lumières. Pour un autre XVIII^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1998.

35 Per quanto, più tardi, nel 1748, Voltaire definisse *Le Mondain* uno «scherzo» (*badinage*), non negava tuttavia che esso fosse «assai filosofico e molto utile»: tale dovette essere l'opinione anche delle autorità. Intuendo il pericolo cui si era esposto pubblicando il poemetto, Voltaire reputò più prudente, agli inizi di dicembre del 1736, espatriare precipitosamente in Olanda. Cfr. Voltaire, *Il Mondano*, in *Il Tempio del Gusto, e altri scritti*, a cura di R. Campi, Firenze, Alinea, 1994, pp. 161 (per la citazione voltairiana) e 156-157 (per le informazioni sulla ricezione del poemetto); sulle reazioni del pubblico alla pubblicazione del poemetto, si veda H. Mason, *Vita di Voltaire*, Bari, Laterza, 1984, pp. 37-46.

36 *Ibidem*, p. 167, trad. modificata.

Si tratta, con ogni evidenza, di una rappresentazione della condizione adamitica prima della caduta alla quale si è sovrapposta quella delle popolazioni delle regioni selvagge recentemente scoperte nel Nuovo Mondo, delle quali esploratori e navigatori narravano nelle loro relazioni di viaggio con toni più o meno idilliaci o raccapriccianti. D'altro lato, Voltaire, che col *Mondain* stava scrivendo la propria prima apologia del progresso e della civilizzazione (*civilisation*), non poteva perdere l'occasione di fornire dell'esistenza primitiva, ancorché edenica, della coppia originaria un'immagine che intendeva disturbare e divertire il raffinato pubblico di *gens de goût* cui, in primo luogo, il poemetto era rivolto. Ma, nello stesso tempo, Voltaire sapeva bene che stava scherzando pericolosamente con un argomento che per secoli aveva occupato le gravi meditazioni dei teologi. Nel chiudere la propria disinvolta descrizione dei progenitori dell'umanità con le parole: «Voilà l'état de la pure nature», Voltaire era consapevole che erano precisamente questi i termini con cui la tradizione teologica si riferiva all'inimmaginabile condizione adamitica incorrotta prima della caduta³⁷. Era ormai da quasi un secolo che giansenisti e gesuiti polemizzavano rumorosamente sulle implicazioni teologiche che tale *état de la pure nature* avrebbe dovuto comportare per la dottrina della grazia³⁸.

Ciò che però mette conto sottolineare è piuttosto il fatto che la rappresentazione di Adamo come selvaggio rozzo e primitivo, quale lo raffigura Voltaire nel poemetto, non solo costituiva un'irriverente immagine caricaturale, ma, con tutta evidenza, spostava l'intera discussione su un piano totalmente estraneo alle tradizionali considerazioni di ordine teologico, riducendola a una questione meramente antropologica, nel senso moderno del termine. In questi pochi versi leggeri e scherzosi, che pure fecero scandalo, emerge il medesimo atteggiamento che Voltaire aveva assunto, solo un paio di anni prima, commentando, in tutta serietà, le *Pensées* pascaliane: in entrambi in casi, Voltaire rifiuta deliberatamente di accettare il mito della caduta di Adamo come un mistero della fede, ovvero d'interpretarlo nel quadro del discorso teologico entro cui soltanto esso può acquistare un senso, al di là di tutte le cavillosità, distinguo e oscurità che i controversisti dei diversi partiti non mancano d'introdurvi, a maggior gloria della propria causa particolare. La maniera con cui Voltaire riduce la questione teologica capitale della condizione di Adamo ancora incorrotto a un buffo quadretto di vita primitiva più che una prova di empietà, o di frivola leggerezza mondana, è la manifestazione della sua profonda incomprensione del mistero della grazia o, piuttosto, della sua volontà di non comprenderlo affatto.

A proposito dell'«anti-Pascal», Cassirer ha osservato che, volendosi confrontare con il cristianesimo tragico pascaliano, Voltaire dà tuttavia l'impressione di evitare «di dar battaglia in campo aperto»: a ben vedere, si potrebbe dire forse con maggior precisione che egli ha la pretesa d'imporre per il confronto un diverso «campo di battaglia» che sia di suo gradimento, e «procura infatti di non seguire il Pascal fin nel vero centro religioso del

37 Lo ignorava invece l'autore della citata traduzione del *Mondain*, il quale, come se nel 1736 Rousseau fosse già comparso sulla scena filosofica, traduceva con giovanile disinvoltura: «Questo è lo stato di natura puro». Ne sia fatta, qui, ammenda: tradurre letteralmente «stato della natura pura» sarebbe stato assai meglio.

38 Per una sintesi sulle divergenti posizioni dottrinali di molinisti e giansenisti, fedeli all'insegnamento agostiniano, circa la “grazia di Adamo”, si vedano Ph. Sellier, *Pascal et Saint Augustin*, cit., pp. 244-247 e J. Ehrard, *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIII^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1994 [I ed. 1963 in due voll.], pp. 438-440.

suo pensiero e nelle ultime profondità del suo problema. Cerca di trattenerlo alla superficie dell'esistenza umana; vuol provare che (e in qual modo) questa superficie basta a se stessa e spiega se stessa». Sarebbe dunque una meditata e consapevole strategia argomentativa quella cui ricorre Voltaire, fresco di letture filosofiche inglesi, sottraendosi alle controversie teologiche e agli «eloquenti paralogismi» pascaliani: come nota Cassirer, «il “buon senso umano” è invocato contro le sottigliezze della metafisica e invitato a giudicarle»³⁹. Facendo del *common sense* il criterio del giudizio, Voltaire sa bene di condannare in anticipo il dogma del peccato originale alla pura e semplice irragionevolezza, e di fare del racconto biblico una mera leggenda sulle remote origini dell'umanità e sulla sua presunta felicità perduta.

5. Quello che per Pascal era l'*abîme du péché originel*⁴⁰ perde, agli occhi di Voltaire, il proprio carattere di mistero insondabile: il *bon sens* non sa che farsene della «paradossalità metodica» che permetteva a Pascal d'interpretare tale «inconcepibile mistero» come la sola possibile risposta alla domanda circa l'«inconcepibile» duplicità dell'uomo in questo mondo abbandonato da Dio dopo la caduta di Adamo. La replica di Voltaire non è solo proterva; essa annuncia, e di fatto sancisce nella maniera più chiara, il suo rifiuto di fare qualsivoglia concessione al proprio avversario relativamente alle premesse teologiche del suo discorso: «senza mistero capisco benissimo cosa sia l'uomo»⁴¹. E poi prosegue, rivelando in tal modo come la sua risposta sposti il piano della discussione:

Vedo che [l'uomo] viene al mondo come gli altri animali; che il parto delle madri è più doloroso quanto più esse sono delicate; che talvolta alcune donne e alcune femmine di animali muoiono partorendo; che talvolta bambini nati con malformazioni vivono privi di uno o due sensi, e della facoltà di ragionare; che i meglio formati sono quelli che sentono più vivamente le passioni; che l'amore di se stessi è il medesimo in tutti gli uomini, e che esso è loro necessario tanto quanto i cinque sensi; che questo amor proprio ci è dato da Dio per conservare il nostro essere, e che ci ha dato la religione per controllare tale amor proprio; che le nostre idee sono giuste o incoerenti, oscure o limpide, a seconda che i nostri organi siano più o meno solidi, più o meno reattivi, e a seconda che noi siamo più o meno passionali; che dipendiamo in tutto dall'aria che ci avvolge, dagli alimenti che assumiamo.

Giudicata secondo i criteri empirici del buon senso, la duplicità dell'uomo non è più la misera condizione di chi è decaduto dall'*état de la pure nature* per una colpa remota e oscura che ora viene scontata dall'intera umanità in questo mondo di accecamento morale, di dolore e di morte; essa apparirà come la condizione naturale dell'uomo, l'unica che gli uomini abbiano mai conosciuto, e che siano destinati a conoscere, nella loro evidente fragilità, volubilità e caducità – e «in ciò non vi è nulla di contraddittorio», può concludere Voltaire, facendo finta che le *étonnantes contrariétés* che lacerano la coscienza degli uomini abbandonati da Dio dopo la caduta di Adamo siano dello stesso ordine di quelle psicologiche e fisiologiche da lui addotte. In realtà, Voltaire ha già risposto allo sconcerto che travaglia Pascal: per lui, «l'uomo non è un enigma», anzi, pur con tutte le sue contraddizioni, limiti e debolezze che Voltaire non esita certo a riconoscere, «egli è

39 E. Cassirer, *La filosofia dell'Illuminismo*, cit., p. 206.

40 Pascal, *Pensées*, 131/434, cit., p. 515.

41 Voltaire, *Lettere filosofiche*, XXV, cit., p. 115, qui e per le citazioni che seguono.

come tutto ciò che vediamo, composto di male e di bene, di piacere e di dolore. È dotato di passioni per agire, e di ragione per governare le proprie azioni. Se l'uomo fosse perfetto, sarebbe Dio, e quei presunti contrasti [*contrariétés*], che voi [*scil.* Pascal] chiamate *contraddizioni*, sono gli ingredienti necessari che entrano nel composto dell'uomo, che è come deve essere che sia». Non è del destino oltremondano dell'uomo e della sua salvezza o dannazione eterna che si preoccupa Voltaire; l'orizzonte della riflessione voltairiana è interamente intramondano.

È lo stesso atteggiamento di Montesquieu che, a una data impossibile da precisare, annotava nei propri taccuini a proposito dei «due mondi»: «quello di quaggiù guasta l'altro, e l'altro guasta questo. Due sono troppi. Uno solo bastava»⁴². E non ci sarà bisogno di precisare quale dei «due mondi» fosse di troppo per lui come pure per Voltaire. Altrettanto chiaro è che in «quello di quaggiù» le *contrariétés* che angosciavano Pascal potranno sembrare invece meri «ingredienti necessari», e tale mescolanza di elementi sovente opposti e, in apparenza, inconciliabili non costituirà tuttavia per Voltaire un «contrasto» lacerante, o una tragica contraddizione, perché egli ha deciso di partire da un presupposto radicalmente diverso da quello pascaliano: è la costituzione fisica e psicologica dell'uomo che ne fa un essere «composto di male e di bene, di piacere e di dolore», ma non per questo decaduto. In altri termini, Voltaire non ha bisogno di ricorrere al mito dell'originaria caduta dei primi progenitori per spiegare quello che gli appare come un dato di fatto naturale, alla stregua della condizione degli altri animali, dotati ciascuno di sensi e istinti diversi, ma comunque adeguati alla conservazione della esistenza loro e delle loro specie. Per lui, quindi, sarebbe altrettanto assurdo dire che «il cane, che morde e che scodinzola, è duplice; che la gallina, che si prende tanta cura dei pulcini, e che poi li abbandona fino a non riconoscerli più, è duplice; che lo specchio, che rappresenta nello stesso tempo oggetti diversi, è duplice; che l'albero, che talvolta è frondoso e talvolta privo di foglie, è duplice». Già gli esempi stessi addotti rivelano che, se Voltaire è disposto ad ammettere che la natura dell'uomo è difficile da comprendere considerando la complessità e spesso l'incoerenza delle sue pulsioni e dei suoi sentimenti, dei suoi comportamenti e dei suoi pensieri, il solo motivo è che egli è persuaso che, allo stesso titolo, «anche tutta la restante natura lo è, e [dunque che] non vi sono maggiori contraddizioni apparenti nell'uomo che in tutto il resto»⁴³.

Avendo ricusato le premesse del discorso di Pascal, per uomini come Voltaire o Montesquieu non c'è alcuna ragione per considerare «quello di quaggiù» un mondo corrotto o degradato: esso è quello che è e, stando all'esperienza empirica, «l'uomo sembra essere al proprio posto nella natura», integrato nella «catena degli esseri», occupando plausibilmente una posizione intermedia tra quella degli animali, cui egli «somiglia per quanto riguarda gli organi», e quella di altri esseri «angelici», peraltro ipotetici, «cui probabilmente somiglia a causa del pensiero»⁴⁴. Per questo, le contraddizioni che si possono facilmente riscontrare nella natura dell'uomo sono del medesimo tipo di quelle che si possono rinvenire «in tutto il resto» – e altrettanto «apparenti»; se esse, infatti, appaiono come contraddizioni, è piuttosto a causa di un pregiudizio metafisico circa la «vera» natura umana, cioè l'antica idea aristo-

42 Montesquieu, *I miei pensieri*, 1176, in *Scritti postumi*, a cura di D. Felice, Milano, Bompiani, 2017, p. 1965.

43 Voltaire, *Lettere filosofiche*, XXV, cit., p. 117.

44 *Ibidem*, p. 115.

telica secondo cui l'anima sarebbe una sostanza semplice, idea che verrà ereditata dalla tradizione teologica cristiana. Viceversa, la lezione che Voltaire apprese dalla lettura delle opere degli empiristi inglesi gli aveva insegnato che «le nostre diverse volontà non sono affatto delle contraddizioni per la natura» e, soprattutto, diversamente da quanto affermava Pascal⁴⁵, che «l'uomo non è un soggetto semplice», ma

è composto da innumerevoli organi. Se uno solo di tali organi è un po' alterato, esso modificherà necessariamente tutte le impressioni del cervello, e l'animale avrà nuovi pensieri e nuove volontà. È verissimo che noi siamo talvolta abbattuti dalla tristezza e talvolta pieni di presunzione; e deve essere così quando ci troviamo in situazioni tra loro opposte. Un animale accarezzato e nutrito dal padrone e un altro sgozzato lentamente per vivisezionarlo provano sensazioni del tutto contrarie: allo stesso modo facciamo noi; e le differenze che sono in noi sono così poco contraddittorie che sarebbe contraddittorio se non esistessero.

I pazzi che hanno detto che abbiamo due anime potevano secondo la stessa logica attribuircene trenta o quaranta; nel caso di una forte passione, infatti, un uomo spesso si crea trenta o quaranta idee diverse della stessa cosa, e deve necessariamente averle, a seconda che l'oggetto gli appaia sotto aspetti differenti.⁴⁶

Per spiegare quello che ormai viene presentato come un fenomeno psicologico, in definitiva di origine fisiologica, la colpa originaria di Adamo diventa così, agli occhi di Voltaire, un'ipotesi azzardata, che, in realtà, è solo l'erronea conseguenza di altre ipotesi metafisiche, altrettanto infondate e azzardate. Per di più, anche come ipotesi, essa è superflua. La natura «di quaggiù», in generale, e, in particolare, la natura dell'uomo vengono accolti come dati di fatto, i cui meccanismi sono destinati a rimanere in larga misura segreti, ma che non saranno resi più comprensibili alla mente umana inventando miti inverosimili e ancor meno comprensibili, ovvero «romanzi metafisici», secondo l'espressione cara a Voltaire.

Quegli uomini in catene e tutti condannati a morte per il peccato dei primi progenitori e che, «guardandosi tra loro con dolore e senza speranza, attendono ciascuno il proprio turno», non sono, come pretendeva Pascal⁴⁷, «l'immagine della condizione umana»; a ciò Voltaire replica, con molto buon senso, che «in una satira si può mostrare quanto si vuole l'uomo nei suoi aspetti negativi; ma, per poco che ci si serva della ragione, si ammetterà che, tra tutti gli animali, l'uomo è il più perfetto, il più felice, e quello che vive più a lungo»⁴⁸. La bile del misantropo, per quanto «sublime» egli sia⁴⁹, non è un buon criterio di giudizio, per lo stesso motivo per cui un poeta satirico, per quanto ammirevole come tale, non è un buon filosofo; una tragica angoscia esistenziale può alimentare tutt'al più una «satira» della condizione umana colta nei suoi «aspetti negativi», come quelle di Swift che Voltaire aveva conosciuto, e apprezzato, durante il soggiorno inglese.

È chiaro come, ancora una volta, la questione che angustiava Pascal venga elusa nel momento stesso in cui Voltaire fa appello a quella ragione ragionevole, piena di buon senso, e del tutto estranea alla fede e a quelle ragioni del «cuore» che, sole, potrebbero permettere all'uo-

45 Cfr. *supra* nota 14.

46 Voltaire, *Lettere filosofiche*, XXV, cit., p. 116.

47 Pascal, *Pensées*, 434/199, cit., p. 556.

48 Voltaire, *Lettere filosofiche*, XXV, cit., p. 130.

49 Così Voltaire definisce Pascal nelle righe introduttive alla XXV lettera; cfr. *ibidem*, p. 112.

mo di affacciarsi sull'abisso insondabile del duplice mistero del peccato originale e della renezione. Ma nel «mondo di quaggiù», «per ragionare solo da filosofi», non ci sono «misteri»:

Il destino naturale di un uomo non è né di essere incatenato né di essere sgozzato; tutti gli uomini sono fatti invece come gli animali e le piante, per crescere, per vivere per un certo tempo, per produrre dei loro simili, e per morire. [...] Invece dunque di stupirci e di lamentarci per l'infelicità e la brevità della vita, dobbiamo stupirci e rallegrarci della nostra felicità e della durata della vita. Per ragionare solo da filosofo, oso dire che ci vuole molto orgoglio e temerarietà per pretendere che, data la nostra natura, dovremmo stare meglio di quanto stiamo.⁵⁰

Questa concezione dell'uomo che Voltaire aveva negli anni Trenta e Quaranta si farà, col tempo, più cupa: l'"ottimismo" ch'egli aveva trovato elegantemente formulato nei versi dell'*Essai on Man* di Pope, e che più di vent'anni dopo egli irriverà spietatamente nel più celebre dei suoi *contes philosophiques*, gli pareva ancora un'ipotesi ammissibile e, di certo, più ragionevole del pessimismo professato da Pascal⁵¹. Forse, all'epoca, anche il ricordo degli insegnamenti ricevuti in gioventù dai padri gesuiti continuava a esercitare qualche influenza sul pensiero di Voltaire⁵². Tuttavia non dovrà essere trascurato l'influsso, ben più determinante e comprovato, che il "libero pensiero" ancora vivace (benché clandestinamente) negli ultimi anni del regno di Luigi XIV deve aver esercitato su Voltaire e sulla sua reazione al cristianesimo tragico pascaliano. In particolare, sono state sottolineate le affinità, anche testuali, tra la venticinquesima *lettre philosophique* e uno scritto di Robert Challe intitolato *Difficultés sur la religion* che circolò a lungo manoscritto, e anonimo⁵³. In esso, proprio in relazione ai temi pascaliani dell'umanità corrotta e degradata a causa della colpa di Adamo, s'incontrano affermazioni la cui prossimità a quelle voltairiane non ha bisogno di essere commentata:

gli uomini sono tali quali possono e debbono essere per la loro stessa natura. [...] Appartiene all'essenza dell'uomo di avere e di sentire delle contrarietà, poiché è composto di parti differenti per essenza, ma questo composto, nel suo insieme e in un giusto equilibrio, ha prodotto un essere perfetto nel suo genere. [L'uomo è infatti] una bella macchina naturale e semplice e la sue contraddizioni ne costituiscono l'essenza. [Per cui, in definitiva,] il racconto del peccato di Adamo si confuta da se medesimo.⁵⁴

50 *Ibidem*, pp. 129-130.

51 Si rammenti che, tra il 1734 e il 1737, Voltaire tradusse, molto liberamente, l'*Essai* di Pope col titolo *Discours en vers sur l'homme*.

52 Sulle opinioni dei gesuiti circa la condizione umana, e le loro affinità con la concezione illuministica, si veda il capitolo intitolato «Le nouveau monde» in B. Groethuysen, *Origines de l'esprit bourgeois en France*, cit., pp. 158-163.

53 Nel suo commento alle *Lettres philosophiques* (Paris, Gallimard, "Folio", 1986), Frédéric Deloffre ha insistito sull'apporto dato agli argomenti dell'"Anti-Pascal" voltairiani dallo scritto ora attribuito a Challe, il quale, a rigore, non era un *libertin*, ma che incontestabilmente avanzava già tesi deiste. Il testo è databile attorno al 1710; solo nel 1768, col titolo *Le Militaire philosophe*, ne venne pubblicata un'edizione a stampa curata da d'Holbach e Jacques-André Naigeon, la quale è piuttosto un vero e proprio rimaneggiamento, che spinge il deismo di Challe verso posizioni più prossime a un aperto ateismo. Cfr. R. Challe, *Difficultés sur la religion proposées au Père Malebranche*, a cura di F. Deloffre e F. Moureau, Genève, Droz, 2000.

54 R. Challe, *Difficultés sur la religion*, cit., p. 520.

Si tratta, con ogni evidenza, di una concezione dell'uomo che si riallaccia, a più di due secoli di distanza, a una tradizione umanistica risalente agli encomi *de dignitate hominis* di Giovanni Manetti e di Pico della Mirandola, per il quale le contraddizioni, lungi dall'essere il sintomo di una qualche degradazione dell'uomo, ne fanno un «camaleonte» (*nostrum chamaleonta*), ovvero un Proteo, degno di suscitare la massima ammirazione (*quis aliud quicquam admiretur magis?*)⁵⁵. Proprio come per Pico, anche per Voltaire, tali contraddizioni costitutive della natura umana finiscono per essere «soltanto una prova della sua ricchezza, della sua versatilità e mobilità»⁵⁶.

6. A tali premesse, poste con fermezza fin dalla sua prima opera “filosofica”, Voltaire si atterrà ogniquale volta, nel corso dei quattro decenni successivi, avrà occasione di ritornare su questi temi. Gli argomenti contro la dottrina del peccato originale, invece, si arricchiranno quanto più Voltaire approfondirà, da un lato, lo studio dei testi sacri della tradizione cristiana e quelli dei Padri della Chiesa e, dall'altro, quello della “storia universale”, ossia dei popoli antichi e, in particolare, orientali, dagli Indiani ai Cinesi, dai Persiani agli Amerindi. Ma la strategia che egli persegue rimarrà fondamentalmente la medesima: sottrarre alla teologia e al suo gergo di scuola il monopolio della parola in materia di “verità” più o meno dogmatiche. Evitare di scendere sul piano del discorso teologico o, meglio ancora, screditarlo *a priori* in nome del buon senso per le sue oscurità metafisiche, negandone così le premesse, resterà pertanto la prima mossa della tattica polemica voltairiana. Per questo motivo, anche quando la sua concezione dell'uomo nel mondo si farà più disillusa e sfiduciata, Voltaire non accetterà mai la risposta radicalmente pessimista di Pascal.

Nel 1769, apparve *Dieu et les hommes*, in cui si trovano condensati quasi tutti i consueti argomenti voltairiani contro la religione cristiana e a favore del deismo; *l'incipit* non lascia adito a dubbi circa il disincanto di Voltaire, ormai settantacinquenne: «In generale, gli uomini sono stupidi, ingrati, invidiosi, avidi del bene altrui, abusano della propria superiorità, quando sono forti, e, quando sono deboli, sono furfanti». La spiegazione ch'egli adduce per rendere ragione delle malvagità, viltà e debolezze umane non comporta tuttavia alcun mistero inconcepibile, né alcuna corruzione della natura dell'uomo: a spiegare i nostri evidenti e umanissimi difetti bastano «il grado di violenza nelle nostre passioni, il grado del nostro potere e il grado della nostra ragione»⁵⁷, che dipendono dalla costituzione dei «nostri organi», «più o meno solidi, più o meno reattivi», come Voltaire aveva appreso leggendo Locke, molti decenni prima. Analogamente, ne *L'A, B, C*, a chiusura del terzo *entretien* dedicato alla questione «se l'uomo è nato cattivo e figlio del diavolo»⁵⁸, Voltaire aveva scritto che l'uomo «tende al proprio benessere, che non è un male se non quando egli opprime i suoi fratelli. Dio gli ha dato l'amor proprio che gli è utile, la benevolenza che è utile al suo prossimo, la collera che è pericolosa, la compassione che la disarmava, la simpatia per molti suoi compagni, l'antipatia verso altri», e, com'è prevedibile, la conclusione era improntata a quell'umanesimo disilluso, ma sempre attivo e battagliero, al quale, neanche nei momenti

55 F. Pico della Mirandola, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, 31-33, Parma, Guanda-Fondazione Pietro Bembo, 2007, p. 14.

56 E. Cassirer, *La filosofia dell'Illuminismo*, cit., p. 206.

57 Voltaire, *Dieu et les hommes*, a cura di R. Mortier, *OCV* 69, 1994, p. 275.

58 Voltaire, *L'A, B, C, o dialoghi tra A, B, C*, in *Scritti politici*, a cura di R. Fubini, Torino, UTET, 1964, p. 856. Testo apparso nel 1768.

di più profondo scoraggiamento e sconforto, Voltaire mai volle rinunciare: «molti bisogni e molta industria, l'istinto, la ragione e le passioni, ecco l'uomo»⁵⁹. In breve, l'uomo si spiega con l'uomo, e alle miserie della propria condizione egli è in grado, volendo, di porre rimedio con i mezzi di cui dispone, per quanto scarsi, inadeguati, sovente in contraddizione tra loro, questi possano rivelarsi.

In definitiva, questa è la morale che si poteva trarre anche dalla parabola di Candido, «cacciato dal paradiso terrestre», rappresentato dalla vita nel castello del barone di Thunder-ten-tronckh, e gettato «a grandi pedate nel didietro» nel mondo, dove conosce il male in tutte le sue possibili manifestazioni, tanto fisiche che morali. Ma, alla fine del suo peregrinare, se l'ottimismo di Pangloss ha perduto ogni credibilità agli occhi di Candido, il quale all'inizio del racconto ne ascoltava «le lezioni con tutta la buona fede della sua età e del suo carattere»⁶⁰, non per questo, pur avendo conosciuto per esperienza il male del mondo, gli sembrerà più convincente il pessimismo “manicheo” di Martin. La risposta, in realtà, Candido non la trova nella filosofia, in nessun “sistema”, bensì nell'azione, ovvero in un agire del tutto umano che «tende al benessere», il quale non è un male, quando non viene ottenuto a spese del prossimo. Come il prologo nel castello vestfaliano allude apertamente a uno scenario edenico, la risposta cui perviene Voltaire alla fine della storia di Candido viene ricavata letteralmente dalla *Genesi* (2, 15), dove si ricorda che, «quando l'uomo fu posto nel giardino dell'Eden, vi fu messo *ut operaretur eum*, affinché lo lavorasse, e ciò dimostra che l'uomo non è nato per il riposo». Nel capitolo conclusivo del racconto, d'altronde, è un vero e proprio coro di voci che si leva all'unisono per tessere l'elogio del lavoro come rimedio all'infelice condizione umana; il «buon vecchio musulmano» assicura Candido che «il lavoro allontana da noi tre grandi mali: la noia, il vizio e il bisogno», e perfino Martin, sempre brusco, ma per una volta disposto a convenire con i propri interlocutori, esorta a chiudere la discussione: «lavoriamo senza discutere; è il solo modo di rendere la vita supportabile»⁶¹. Nessuno rimprovera a Pangloss di aver omesso, nel citare la *Bibbia*, il seguito della vicenda dei primi progenitori, poiché, evidentemente, Voltaire preferisce fingere d'ignorare che il castigo per la trasgressione originaria comporta, nel mito biblico, che anche sul lavoro degli uomini gravi la maledizione divina e che sia destinato a diventare esso stesso parte della loro pena (*Gn* 3, 17-19).

Forse allora è proprio in diretta opposizione al mito biblico che bisognerà intendere il celeberrimo motto che chiude la parabola filosofica voltairiana, la quale ammette di essere interpretata, tra l'altro, come un supplemento di risposta – in forma allegorica e dal tono burlesco, ma serissima – alla condanna di quel *divertissement* che secondo Pascal nascerebbe dalla «ripugnanza degli uomini nei confronti della quiete e del rimanere soli con se stessi», la quale, a sua volta, deriverebbe «da una causa del tutto reale, ossia dalla naturale infelicità della nostra condizione debole e mortale, e tanto miserabile che nulla può consolarci»⁶². Il *divertissement* testimonierebbe, così, secondo Pascal, del bisogno che hanno gli uomini abbandonati da Dio dopo la caduta di Adamo di distogliere il proprio pensiero dall'intollerabile miseria e infelicità della loro condizione. Nell'«anti-Pascal», Voltaire aveva già difeso e giustificato questa innata tendenza degli uomini

59 *Ibidem*, p. 864.

60 Voltaire, *Candido*, Milano, Rusconi Libri, 2016, pp. 11, 10 e 6.

61 *Ibidem*, pp. 169-170, 168 e 170.

62 Pascal, *Pensées*, 136/139, cit., p. 516.

alla *dissipation*, la quale, «contro il dolore, è un rimedio più sicuro del chinino contro la febbre: non biasimiamo per questo la natura, che è sempre pronta a soccorrerci»⁶³; e, quasi negli stessi termini che si ritroveranno nell'ultimo capitolo di *Candide*, egli credeva di poter chiudere la discussione, affermando che «l'uomo è nato per l'azione, come il fuoco tende verso l'alto e la pietra verso il basso. Per l'uomo, non essere occupato e non esistere sono la stessa cosa. La differenza sta tutta nelle occupazioni, dolci o tumultuose, pericolose o utili», e, anzi, «l'uomo è molto fortunato, e dobbiamo essere grati all'autore della natura di aver congiunto la noia all'inazione, al fine di costringerci con ciò a essere utili al prossimo e a noi stessi»⁶⁴. Il naturale bisogno umano di agire non è un modo per dimenticare l'angosciosa condizione di chi è stato abbandonato da Dio, e non è della grazia divina che hanno bisogno gli uomini decaduti per ritrovare la loro pristina natura: il lavoro, secondo Voltaire, basta, perché «l'uomo è nato per il lavoro, come l'uccello per volare, dice Giobbe: dunque il lavoro non è un castigo»⁶⁵ – esso, piuttosto, proprio per la sua utilità, per i benefici che procura, è ciò che può invece contribuire a rendere «la vita sopportabile».

Questo, nel sua concretezza e, se si vuole, banalità, è il livello al quale, nel corso dei decenni, Voltaire si è ostinatamente sforzato di riportare in ogni occasione la discussione teologica con Pascal sul «mistero inconcepibile» della colpa di Adamo ricaduta fin sui suoi remotissimi discendenti, corrompendone la natura originaria. E, d'altra parte, sarà superfluo rammentare che però Voltaire non poteva nemmeno lontanamente immaginare che, un giorno, qualcuno avrebbe parlato di “lavoro alienato” e di “plus-lavoro”, e di tutta l'ingiustizia, infelicità e miseria – materiale ma non solo –, di cui essi sono la causa per la maggior parte degli uomini, e proprio in questo mondo «di quaggiù», il solo che agli uomini sia dato di conoscere.

7. Non meno banale, e fondato sul consueto buon senso (e la solita malafede), potrà apparire il letteralismo cui viene ridotta da Voltaire l'interpretazione dei luoghi biblici concernenti Adamo. In una delle sue ultime opere, intitolata *La Bible enfin expliquée*, Voltaire afferma infatti insistentemente che il racconto della *Genesi* deve essere inteso in senso letterale: proprio in relazione al passo che narra della scoperta della trasgressione commessa dalla coppia (*Adam ubi es?*, *Gn* 3, 9), egli rileva come sia «lampante che tutto questo racconto è nello stile di una storia veridica, e non è conforme al gusto di un'invenzione allegorica». Incurante della polisemia tradizionalmente attribuita alle sacre scritture, la quale prevede che al senso letterale e storico se ne sovrappongano altri⁶⁶, Voltaire ostenta, con pesante ironia, la propria ortodossia⁶⁷ proclamando di volersi attenere fedelmente alla lettera della parola sacra. Il risultato è che il dialogo tra il Signore e Adamo,

63 Voltaire, *Lettere filosofiche*, cit., p. 129.

64 *Ibidem*, pp. 128 e 129.

65 *Voltaire's Notebooks*, a cura di T. Besterman, Genève, Publications de l'Institut Voltaire, 1952, p. 383 (nuova edizione, *OCV* 81 e 82, 1968).

66 Senza contare che gli “eventi” storici stessi di cui narrano i testi sacri ammettono sovente un'interpretazione allegorica (*allegoria in factis*).

67 Al di là dei consueti effetti derisori prodotti dall'ironia voltairiana, ricordiamo che *La Bible enfin expliquée* venne pubblicata per la prima volta, nel 1776, nel trentesimo tomo di un'edizione delle *Œuvres complètes de Voltaire* la cui paternità, diversamente dalla maggior parte dei suoi testi sulla religione, era apertamente assunta da Voltaire.

il quale, trasgredito il divieto che gli era stato fatto di mangiare i frutti dell'albero, cerca di nascondersi, si trasforma, stando al commento voltairiano, in una scena da commedia: «pare di vedere un potente padrone cui il servitore ha disobbedito: egli chiama il servo, il quale si nasconde, e poi chiede scusa. Nulla di più semplice e particolareggiato; tutto è storico». E, a riprova, Voltaire aggiunge che «quando lo Spirito santo si degna di fare ricorso a un apologo, si premura di avverticene. [...] Mentre nella *Genesi* non c'è una sola parola che lasci intendere che l'autore stia raccontando un apologo. Dall'inizio alla fine, è una storia lineare, dettagliata, particolareggiata»⁶⁸. Come tale, pertanto, Voltaire interpreta l'intero episodio.

Di conseguenza, viene eluso il significato simbolico, o piuttosto morale, dell'interdizione divina di mangiare il frutto dell'Albero della Conoscenza del bene e del male (*Gn* 2, 17): a commento di questo versetto, Voltaire si compiace, con intenzione sfacciatamente provocatoria malgrado tutte le ironiche cautele, di citare l'imperatore Giuliano, «nostro nemico»⁶⁹, il quale avrebbe osservato, a proposito di tale divieto posto a Adamo, che «il Signore Iddio avrebbe dovuto invece ordinare all'uomo, sua creatura, di mangiare molti frutti di quell'albero della scienza del bene e del bene; che non solo Dio l'aveva fornito di una testa pensante che bisognava necessariamente istruire, ma che inoltre era ancor più indispensabile fargli conoscere il bene e il male, affinché egli adempisse ai propri doveri; che il divieto era tirannico e assurdo, che era cento volte peggio che se gli avesse dato uno stomaco per impedirgli di mangiare»⁷⁰. Voltaire finge d'ignorare, per contro, che Agostino aveva giustificato l'interdetto divino secondo il *sensus moralis*, ossia interpretandolo come una mera raccomandazione all'obbedienza (*De Civ. Dei*, XIV, 12).

D'altronde, non sorprende che, nel quadro di un discorso come quello di Voltaire sulla religione che si voleva eminentemente polemico, l'interpretazione e la comprensione dei testi scritturistici o teologici passino, a dir poco, in secondo piano. Per un polemista come Voltaire, ciò che più conta infatti non è comprendere il significato di testi che costituiscono per lui l'oggetto della polemica, bensì individuarne i punti deboli. Per quello che può valere un aneddoto, la cui autenticità è peraltro ormai impossibile da appurare, si potrà nondimeno ricordare che, a un visitatore stupito di trovarlo con la Bibbia tra le mani, Voltaire avrebbe risposto: «Sono come un querelante che ha un importante processo; esamino i documenti della controparte»⁷¹. Inutile osservare che leggere la Bibbia con un siffatto spirito non ne favorisce certo la comprensione. In compenso, questa replica di Voltaire può contribuire a spiegare le ragioni del rifiuto della polisemia del testo sacro e della conclamata malafede con cui egli sceglie d'interpretare il racconto della colpa di Adamo unicamente secondo il

68 Voltaire, *La Bible enfin expliquée*, a cura di B. E. Schwarzbach, *OCV* 79A (I-II), 2012, p. 113. Si veda anche, in corrispondenza a *Gn* 3, 21 (dove si parla della *tunicas pellicias*, di cui Adamo ed Eva vengono provvisti dopo la caduta), il commento di Voltaire: «abbiamo visto che nella *Genesi* tutto è storico», *ibidem*, p. 116.

69 Giuliano, beninteso, era invece uno dei sommi modelli di saggezza che, nei testi pubblicati anonimi o sotto pseudonimo, Voltaire non perdeva mai l'occasione di celebrare; a titolo di esempio, si vedano la voce «Giuliano» in Voltaire, *Dizionario filosofico*, cit., pp. 2003-2015, oppure i capitoli XX e XXI della sua *Storia dell'affermazione del cristianesimo*, Roma, Aracne, 2020, pp. 131-139.

70 Voltaire, *La Bible enfin expliquée*, cit., p. 113.

71 T.-I. Duvernet, *Vie de Voltaire, suivie d'anecdotes qui composent sa vie privée*, Paris, an V de la République [1797; I ed. 1786], p. 437.

suo senso letterale, onde poterne far meglio risaltare le incongruità e stravaganze, e così screditarlo agli occhi di un pubblico che ormai si stava abituando a ragionare secondo una tutt'altra logica⁷².

Complementare a questa strategia di obliterazione dei sovrasensi allegorici del testo biblico è, da parte di Voltaire, l'applicazione a esso di criteri propriamente storico-filologici. In questa prospettiva, per contestare il mistero del peccato originale, non vengono più fatti valere gli argomenti di ordine morale che permettevano di evitare il nocciolo teologico della questione, ma concrete prove testuali e storiche che rivelano come tale dogma sia stato introdotto nell'apparato dottrinale cristiano solo tardivamente, in virtù di una lettura allegorica del testo sacro che nulla, in esso, sembrerebbe giustificare agli occhi del buon senso. Voltaire tende allora a storicizzare il significato del libro della *Genesi*, riconducendolo al contesto religioso e culturale proprio del giudaismo. Così facendo, egli può fondatamente insistere sul fatto che «nel *Pentateuco* [più precisamente, nei versetti della *Genesi* ch'egli sta commentando, nei quali si narra di Caino] non si parla mai di dannazione del genere umano, né d'inferno, né d'immortalità dell'anima, né di nessuno di quei dogmi che vennero elaborati solo molto tempo dopo»⁷³. Già in opere importanti quali le *Questions sur l'Encyclopédie* e *L'A, B, C*, Voltaire aveva fatto rilevare a più riprese che l'idea di un peccato originale a causa del quale l'umanità intera sarebbe dannata non si trova formulata in quanto tale nei testi sacri del giudaismo, «né nel *Pentateuco*, né nei Profeti»⁷⁴. In questo modo, Voltaire credeva di poter dimostrare che le interpretazioni cristiane del racconto della *Genesi* si fondano su una sistematica forzatura – per non dire, distorsione – di testi appartenenti a una diversa tradizione religiosa, la quale li leggeva in maniera completamente differente. Non temendo di contraddirsi, Voltaire si ricorda, in questo caso, che «i primi capitoli della *Genesi* (a qualunque epoca risalcano) furono considerati da tutti i dotti ebrei come un'allegoria, e addirittura come una favola alquanto pericolosa, visto che ne fu proibita la lettura prima dei venticinque anni d'età»⁷⁵. Ma ciò che gli preme sottolineare è che «gli Ebrei non conobbero il peccato originale più di quanto conoscessero i rituali cinesi», e soprattutto che, «benché i teologi trovino tutto quello che vogliono nelle Scritture, o *totidem verbis*, o *totidem litteris*, si può star certi che un teologo ragionevole non ci troverà mai questo sorprendente mistero»⁷⁶. Superfluo precisare che, per Voltaire, «ragionevole» potrà essere detto solo quel teologo che si at-

72 Sugli effetti di ridicolo e di assurdit , cio  polemici, che Voltaire era solito ricavare dalle proprie interpretazioni bibliche, si veda R. Campi, *Le conchiglie di Voltaire*, Firenze, Alinea, 2001, pp. 217-219.

73 Voltaire, *La Bible enfin expliquée*, cit., p. 121.

74 Si vedano i due passi, rispettivamente del 1770 e del 1768, che si leggono nella voce «Originale (peccato)», sez. I, in Voltaire, *Dizionario filosofico*, cit., p. 2411 (da cui si cita) e nel terzo *entretien* de *L'A, B, C*, in *Scritti politici*, cit., p. 863.

75 Voltaire, voce «Originale (peccato)», cit., p. 2411. Anche altrove Voltaire si compiaceva di ricordare questo divieto di leggere il primo libro della *Torah* imposto ai minori di venticinque anni, cfr. voce «Adamo», sez. III, in *ibidem*, pp. 73 e 75; si tratta di un testo non databile con sicurezza, rimasto inedito e ritrovato tra le carte di Voltaire alla sua morte; come tale, esso venne inserito dai curatori della cosiddetta edizione di Kehl del *Dictionnaire philosophique*, la quale raggruppava tutti i testi “alfabetici” voltairiani (  questa l'edizione seguita per la traduzione apparsa presso Bompiani, dalla quale citiamo).

76 Voltaire, voce «Originale (peccato)», cit., p. 2413.

terrà a un'esegesi improntata al buon senso e non pretenderà di ricavare dai testi biblici significati che si allontanino dal loro senso letterale: in breve, ragionevole sarebbe solo quel teologo che non ragionasse da teologo.

Decisiva, tuttavia, dovrebbe essere secondo Voltaire l'ulteriore prova ch'egli adduce: non solo gli Ebrei e la tradizione rabbinica non interpretarono la trasgressione di Adamo ed Eva come la causa prima e originaria della dannazione di tutta la loro discendenza, ma, ciò che più conta, nemmeno «nei Vangeli, apocrifi o canonici, né in nessuno degli scrittori detti *i primi Padri della Chiesa* si trova una sola parola relativa a questa invenzione del peccato originale»⁷⁷. Ciò dimostrerebbe che l'insondabile, incomprensibile, sorprendente mistero su cui si fonda l'edificio teologico cristiano è stato introdotto solo tardivamente e non apparterebbe affatto all'originaria dottrina quale si trova esposta nei testi evangelici e dei primi commentatori. Nella versione della voce dedicata al peccato originale apparsa nell'edizione del 1767 del *Dictionnaire philosophique portatif*, Voltaire cita Clemente Alessandrino e Origene, vissuti a cavallo tra il II e il III secolo; né l'uno né l'altro parla della dannazione dell'umanità dopo il peccato di Adamo. Commentando il passo dell'*Epistola ai Romani* (5, 12-14) in cui è scritto che il peccato entrò nel mondo con Adamo *et per peccatum mors*, «il grande Origene» avrebbe piuttosto sostenuto, secondo la parafrasi fornita da Voltaire, che si dovesse intendere che con la colpa di Adamo è entrata nel mondo «l'inclinazione al peccato e che è facilissimo commettere il male, ma [che] non è detto che per questo lo si commetterà sempre e che si sarà colpevoli fin dalla nascita»: Voltaire si sente legittimato a dedurne che, «ai tempi di Origene, il peccato originale consisteva unicamente nella disgrazia di rendersi simili al primo uomo peccando come aveva fatto lui»⁷⁸. In tal caso, più che un mistero della fede, il racconto biblico non sarebbe allora altro che un mito eziologico che spiega, in forma leggendaria ma ragionevole, il motivo per cui, in questo mondo, gli uomini soffrono e fanno soffrire, patiscono ogni sorta di male tanto fisico quanto morale e sono così inclini a infliggerlo agli altri. Solo nei secoli successivi, dunque, si sarebbe progressivamente affermato il dogma del peccato originale commesso da Adamo ed Eva e della conseguente dannazione di tutti i loro discendenti.

Significativamente è nelle dottrine professate da una setta ereticale che Voltaire trova, ancora una volta, un modello che sembra anticipare la sua concezione di una religione che non esiga dal buon senso di sacrificarsi credendo a verità di fede che non possono essere ragionevolmente credute. *Enfin Pélagie vint*: parodiando uno dei più celebri emistichi dell'*Art poétique* di Boileau, Voltaire introduce un altro argomento storico nella propria strategia contro il peccato originale, cioè contro uno dei fondamenti della dottrina teologica cristiana. Tra la fine del IV secolo e i primi decenni di quello successivo, l'eresia pelagiana si diffuse largamente nella cristianità, incorrendo, beninteso, nella condanna della Chiesa⁷⁹. La parafrasi che Voltaire offre di queste dottrine ereticali a proposito del peccato originale e

77 *Ibidem*, p. 2411.

78 *Ibidem*, pp. 2413-2415.

79 La condanna definitiva venne pronunciata da papa Zosimo nel 418, dopo che i concili di Cartagine (398) e di Milevi (416) avevano già condannato la dottrina pelagiana. Pelagio, irlandese di umili origini, era nato attorno alla metà del IV secolo e fu monaco laico a Roma, da dove dovette fuggire, riparando in Africa, nel 410 in occasione del sacco della città da parte dei Visigoti. Morirà in Egitto attorno al 427. Esegeta biblico, compose numerosi commenti e trattati, di cui solo una parte si è conservata. La sua dottrina propugnava, tra l'altro, un rigoroso ascetismo.

della figura di Adamo potrà apparire una forzatura, e certamente lo è, ma mostra in maniera esemplare l'uso, puntuale ed estremamente efficace, ch'egli sapeva fare delle fonti storiche ai fini della propria strategia polemica, magari avendone solo una conoscenza di seconda mano. Rimproverargli quest'impiego tendenzioso delle fonti come un difetto significherebbe, tuttavia, dare prova di una scarsissima comprensione di quelli che erano i metodi, le tattiche e gli obiettivi della sua attività di polemista. Impossibile e, in fin dei conti, del tutto inutile stabilire in che misura l'esposizione che Voltaire fa della dottrina pelagiana rispecchi le opinioni dell'antico eresiarca; lampante, viceversa, è come essa sia funzionale a esprimere il pensiero di Voltaire:

[Pelagio] giudicò mostruosa l'opinione sul peccato originale. Secondo costui, questo dogma si fondava unicamente su un equivoco, come tutte le altre opinioni.

Dio aveva detto ad Adamo nel giardino: «Il giorno in cui mangerete del frutto dell'albero della scienza, morirete». Ma quello non morì, e Dio lo perdonò⁸⁰. Perché, dunque, non avrebbe dovuto risparmiare la millesima generazione della sua discendenza? Perché dovrebbe destinare a tormenti infiniti ed eterni i neonati innocenti di un padre ch'egli aveva accolto nella grazia?

Pelagio non considerava Dio solo come un padrone assoluto, ma come un padre che, concedendo la libertà ai propri figli, li ricompensasse al di là dei loro meriti, e li punisse al di sotto delle loro colpe.

Lui e i suoi discepoli dicevano: «Se tutti gli uomini nascono oggetto della collera eterna di colui che dona loro la vita; se prima di pensare essi sono colpevoli, è dunque un delitto spaventoso metterli al mondo, il matrimonio è pertanto il più orrendo dei misfatti. Il matrimonio, in questo caso, non è dunque altro che un'emanazione del principio malvagio dei manichei; questo non è più adorare Dio, è adorare il diavolo».⁸¹

Questi non sono solo i consueti argomenti improntati al buon senso conformi alla mentalità di Voltaire, qui attribuiti, a torto o a ragione, a Pelagio. In un passo come quello appena citato, è possibile scorgere in atto la funzione che, nella strategia argomentativa voltairiana, aveva la ricostruzione, più o meno fedele, della «storia dell'affermazione [*établissement*] del cristianesimo», e delle innumerevoli controversie teologiche e violente lotte intestine che l'hanno segnata fin dalle origini. Che un dogma fondamentale come quello del peccato originale fosse ignoto ai primi Padri e che, una volta introdotto, esso abbia suscitato controversie tanto accese e reazioni tanto aspre come quelle sollevate dai pelagiani dimostra, per Voltaire, il carattere tutt'altro che irrefutabile della verità che tale dogma afferma – e ha finito col tempo e con la forza per imporre – come indiscutibile.

Poter ricostruire il lento e contrastato processo di formazione del dogma del peccato originale significa, infatti, dimostrare che anche le verità della fede hanno una storia, e che pertanto anch'esso non è altro che il prodotto di una serie di diatribe, esitazioni, dispute e compromessi tra diverse possibili interpretazioni del testo sacro. Il risultato è che il dogma viene così privato della sua inoppugnabilità. Sarà quindi lecito, e anzi tanto più raccomandabile secondo Voltaire, riportare la discussione su di esso al livello di un confronto di idee

80 Salvo errore, da nessuna parte nella *Genesi* si dice esplicitamente che il Signore abbia perdonato Adamo: Voltaire crede di poterlo dedurre dal fatto che Adamo, dopo essere stato cacciato dal paradiso, sia morto alla bell'età di novecentotrenta anni (*Gn* 5, 5).

81 Voltaire, voce «Originale (peccato)», cit., p. 2415.

e opinioni in contrasto tra loro; in breve, il racconto biblico del peccato originale e della dannazione di Adamo e della sua progenie diventa un'ipotesi, tra altre possibili, per spiegare un fenomeno di cui chiunque può (sventuratamente) fare l'esperienza, ovvero l'infelicità e le condizioni miserevoli degli uomini in questo mondo – un'ipotesi che, per di più, si distingue per un'oscurità e incomprensibilità che trascendono i «limiti dell'intelletto umano», e addirittura offendono il buon senso.

Voltaire conclude riferendo le «spiegazioni» di questo mistero inestricabile avanzate dai filosofi, poiché, «dopo che i teologi ci ebbero rinunciato, ci si misero i filosofi»; non trattandosi di verità della fede, il tono con cui egli tratta tali opinioni è, come si può immaginare, dei più disinvolti:

Leibniz, giocando con le monadi, si diverte a raccogliere in Adamo tutte le monadi umane con i loro piccoli corpi di monadi. Superava Agostino di parecchio. Ma quest'idea, degna di Cyrano de Bergerac, non ha avuto fortuna in filosofia.

Malebranche spiega la cosa con l'influenza dell'immaginazione delle madri. Il cervello di Eva fu così terribilmente scosso dalla voglia di mangiare il frutto che i suoi figli ebbero la stessa voglia, all'incirca come quella donna che, avendo visto un uomo messo alla ruota, mise al mondo un figlio degno di finire alla ruota.

Nicole riduce la cosa a «una certa inclinazione, una certa propensione alla concupiscenza che abbiamo ricevuto dalle nostre madri. Tale inclinazione non è un atto; lo diventerà un giorno». Buona fortuna, Nicole: ma, nell'attesa, perché dannarmi?⁸²

Il commento che Voltaire riserva alle immaginose soluzioni di questo insolubile problema avanzate da coloro ai quali si rivolge chiamandoli ironicamente «maestri miei», è, beninteso, lo stesso che egli riservava ai dogmi imposti dalla Chiesa romana: «cosa si sarebbe dovuto dire su questo argomento? Niente». Era questa, d'altronde, la laconica risposta con cui il burbero derviscio, nonché «il miglior filosofo della Turchia», aveva troncato la discussione con il sempre loquace Pangloss, quando questi stava cominciando a diventare un po' troppo assillante con le proprie domande circa la sorte degli uomini chiedendogli cosa si dovesse fare: «startene zitto», *te taire*⁸³. E soprattutto era questo il senso della sentenza che emettevano i magistrati dell'antica Roma «quando non riuscivano a sbrogliare una causa», apponendo una semplice sigla in calce al verbale: «N.L., *non liquet*, la faccenda non è chiara». Per Voltaire, fedele discepolo di Locke, questa sarebbe la sola risposta intellettualmente onesta da dare a «quasi tutti gli argomenti della metafisica»⁸⁴.

Una volta di più, Voltaire si sottrae così al confronto con l'abissale mistero del peccato originale: l'affettata modestia di chi mantiene ostentatamente un rispettoso silenzio al cospetto di esso mal dissimula, in realtà, l'arrogante insofferenza di chi trova siffatti misteri sinistre fantasie, che ben poco hanno a che fare con quell'idea di religione razionale, semplice e molto umana che i deisti contrapponevano agli stravaganti, astrusi e arbitrari

82 *Ibidem*, p. 2417.

83 Voltaire, *Candido*, cit., p. 166.

84 Voltaire, voce «Bene, tutto è bene», cit., p. 705 (modificata per rettificare un refuso). La voce apparve nella prima edizione del 1764 del *Dictionnaire philosophique portatif*, in tutte le edizioni seguenti, e sarà ripresa ancora con rimaneggiamenti nelle *Questions sur l'Encyclopédie* (1770). L'espressione *non liquet* viene citata anche alla voce «Dichiarazione sotto giuramento» sempre nelle *Questions* (*ibidem*, p. 91).

dogmi, riti e liturgie delle religioni rivelate. Il racconto biblico di Adamo viene liquidato da Voltaire come un mito enigmatico, la cui morale non è affatto chiara, ma è certo inutilmente sconsolante per gli uomini. Nella domanda retorica rivolta a Pierre Nicole – «nell’attesa, perché dannarmi?» – c’è tutto lo stupore di Voltaire per questa condanna dell’umanità, tutta la sua sincera incomprensione e la sua orgogliosa convinzione che essa sarebbe iniqua nei confronti degli uomini, nonché indegna di un dio onnipotente e giusto che egli si rifiuta o, per meglio dire, non riesce a immaginare tanto spietato e vendicativo nei riguardi delle sue creature da predestinarne la grande maggioranza alla dannazione eterna per una colpa trasmessa loro – non è dato sapere precisamente in quale modo – da un remotissimo progenitore.