



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI GENOVA

**DIPARTIMENTO DI ANTICHITÀ, FILOSOFIA,
STORIA**

SCUOLA DI SCIENZE UMANISTICHE

Corso di Laurea Magistrale in Metodologie Filosofiche

Anno Accademico 2020/2021

Tesi di Laurea

La crisi della teodicea nel pensiero di Voltaire

Relatore: Prof. Roberto Celada ballanti

Correlatore: Prof. Simona Langella

Candidato: Nicolò Di Dio

La crisi della teodicea nel pensiero di Voltaire

Sommario

L'intento della seguente tesi è quello di andare ad approfondire il pensiero di Voltaire sostenendo la stretta connessione fra il problema religioso circa l'esperienza del male e lo sviluppo della dottrina della tolleranza. In particolare, cercando di mostrare il graduale logoramento delle tesi deiste del Nostro, l'elaborato vuole dimostrare come l'esperienza problematica del male susciti una profonda crisi in Voltaire portandolo a rinunciare al pensiero sistematico delle teodicee per privilegiare una impostazione pratica che consideri il male limitatamente alla sfera dell'umano. L'idea alla base è la convinzione che la dottrina della tolleranza del Nostro sia il risultato dell'abbandono delle speculazioni metafisiche. In tal senso la morale implicita nel *Candido*, lungi dall'essere una fuga dal mondo, viene letta come il punto di partenza per il lavoro di costruzione di una società migliore. Per dimostrare questa tesi, l'elaborato segue un'impostazione di tipo storiografico. Il primo capitolo ha il compito di delineare il problema del male e della teodicea in chiave generale, considerando quei pensatori antichi che hanno dato il via all'indagine sul male. Il secondo capitolo espone le teodicee moderne, concentrandosi prevalentemente sul sistema leibniziano e sul naturalismo deista di Voltaire. Infine, il capitolo conclusivo si concentra esclusivamente sulla produzione del Nostro andando a delineare il momento di crisi che porta Voltaire alla rinuncia dell'ottimismo, ossia il periodo che intercorre dalla pubblicazione dello *Zadig* (1748) a quella del *Candido* (1759).

The problem of theodicy in Voltaire

Abstract

The purpose of this dissertation is to deepen the thought of Voltaire supporting the strict connection between the religious problem about evil and the development of Tolerance. In order to demonstrate the decline of deism, the dissertation establishes how the issue of evil is the origin of a crisis which leads Voltaire to abandon the systematic thought of metaphysical theodicy in favour of an aporetic approach of evil in the human sphere. The fundamental idea is that Tolerance is the main result of the renunciation of metaphysic. To that extent, the moral of *Candide* isn't an escape from the world, but the starting point for a moral theory which builds a better society. In order to demonstrate this position, the dissertation follows an historiographical perspective. The first chapter illustrates the problem of evil and theodicy at a general level, considering the ancient philosophers and their thoughts. The second chapter explains the modern issue of theodicy focusing on Leibniz's system and Voltaire's deism. The last chapter illustrates Voltaire's works defining his crisis and the renunciation of optimism.

Indice

Sommario.....	I
Abstract.....	II
Introduzione	1
1. Il fondo antico: dallo stadio del mito alla speculazione filosofica.....	7
I. Il lamento di Giobbe: una prima fonte per la teodicea e per la sua critica	9
II. La funzione ordinatrice del cosmo: dalla cosmodicea di Anassimandro alla teodicea demiurgica di Platone	17
III. Dualismi antichi: il male come sostanza nello gnosticismo e nel manicheismo	29
IV. Sant'Agostino: la dottrina del peccato originale e il libero arbitrio contro la sostanzialità del male	37
2. Il problema del male nella modernità: le teodicee e il deismo di Voltaire.....	44
I. Bayle: teodicee sotto accusa.....	47
II. Leibniz: il problema del male nel migliore dei mondi possibili	50
III. Voltaire: il naturalismo deista e le dispute metafisiche negli anni 1730-1740.....	59
Il Trattato di Metafisica	62
La Metafisica di Newton.....	67
Lo scritto Sul Deismo	75
3. Così va il mondo: la crisi della teodicea dopo il terremoto di Lisbona	79
I. Il mondo va come va: il problema del male nel Babuc e in Zadig	82
Tutto è passabile: Visione di Babuc, scritta da lui stesso	83
Tutto è necessario: Zadig o il destino	89
II. Il mondo è impazzito: la morte dell'ottimismo nel Poema sul disastro di Lisbona e nel Candido.....	97
Il Poema sul disastro di Lisbona	100
Candido o l'Ottimismo	102
Bibliografia	114
Sitografia.....	116

Introduzione

La riflessione sul male è uno degli elementi archetipici del pensiero occidentale, sfida comune di filosofia e religione. Uno dei problemi tipici che si riscontrano affrontando il tema è collocare sotto l'egida del medesimo termine una molteplicità di fenomeni differenti. È lecito parlare del male o sarebbe opportuno parlare dei mali? Questi, non solo rappresentano di per sé aspetti particolari e difficilmente conciliabili fra loro come il peccato e la sofferenza, ma appartengono anche a campi speculativi differenti. Così per sbrogliare il problema del male occorre portare l'indagine su una varietà diversificata di ambiti d'interesse, i campi privilegiati sono quelli della metafisica, della fisica e dell'etica. Il male si può dire in molti modi, chi ha cercato di definirne la natura o sostanzialità, chi lo ha intravisto nelle azioni quotidiane degli uomini o chi lo ha ritrovato disastri naturali, nelle malattie, nei terremoti e nelle piaghe che si abbattono sulle comunità umane. Definire il male in quanto tale è una sfida che la cultura occidentale ha ingaggiato fin dai suoi primordi, un problema cui ha saputo dare svariate risposte ma che nonostante tutto continua a riproporsi con urgenza.

Nel primo capitolo mi concentrerò sul problema del male e sulla sua storia filosofica. Un buon punto di partenza per la trattazione è la famosa considerazione epicurea:

«Dio o vuole togliere i mali, ma non può; oppure può, ma non vuole; oppure non vuole e non può; oppure vuole e può. Se vuole, ma non può, è impotente; il che è inammissibile in Dio. Se può, ma non vuole, è invidioso; il che pure è alieno a Dio. Se vuole e non può, allora è invidioso e impotente; e anche questo non può attribuirsi a Dio. Se vuole e può, il che è soltanto conveniente a Dio, allora da dove vengono i mali, e perché non li toglie? »¹.

Ma cos'è il male? Il punto di partenza della speculazione è sempre la sua esperienza: questo si presenta in varie forme. Riprendendo la speculazione di Ricoeur², intendo prendere ad esempio il male come peccato e il male come sofferenza che sono alla base di molti tentativi di giustificazione morale e ontologica. Infatti, affrontare il problema del male vuol dire anche affrontare i tentativi delle sue giustificazioni, dai miti antichi alle teodicee moderne. La questione epicurea è importante perchè evidenzia la tendenza logica che sta alla base della strategia interpretativa che l'occidente ha impiegato per trattare la questione. Tutti gli autori di cui tratto hanno preso le mosse dal problema logico circa il tenere insieme e sistematicamente tre preposizioni fondamentali e contraddittorie: Dio è onnipotente, Dio è assolutamente buono, il male esiste. L'esistenza del male sembra infatti confliggere con gli

¹ Scribano, E., *Teodicea*, in Portinaro, P. P., *I concetti del male*, Einaudi, Torino 2002, p. 339.

² Ricoeur, *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, Morcelliana, Brescia 2005, p. 13.

attributi di bontà e onnipotenza della divinità. Le speculazioni sul male uniscono il discorso filosofico a quello teologico, salvo favorire uno dei due: Giobbe privilegia il discorso religioso andando a propugnare una sospensione del giudizio funzionale alla fede, Leibniz imprigiona Dio all'interno di un sistema deterministico sacrificandolo alle ragioni della logica e ai suoi principi. In campo prettamente filosofico le speculazioni tendono a sovrapporre i differenti piani morale, ontologico e fisico; se questa operazione è utile nel ricondurre ad unità il problema, ha il difetto di sottostimare le differenze specifiche delle varie tipologie di male in virtù di una definizione universale. Leibniz crea un intricato sistema gerarchico di necessità in cui necessità morale, metafisica e logica si distinguono ma sovrappongono.

Sul piano metafisico la filosofia occidentale ha considerato il male principalmente secondo due aspetti: 1) male come essere: inteso come principio a sé stante, appartenente ad un sistema dualistico di pensiero che lo pone come antitesi rispetto al bene. Questa è la tendenza generale del pensiero filosofico antico come la si trova in Platone, nello gnosticismo e nel manicheismo. 2) male come non essere: ossia privazione di essere, quindi come concetto logico o morale privo di una propria sostanzialità. Questa è la soluzione adottata da Agostino e dal pensiero cristiano in generale.

Dalle teorizzazioni ontologiche circa la sostanzialità del male derivano le considerazioni di natura fisica. I sistemi dualistici interpretano il male fisico come una necessità, andando a considerare la materia e il corpo delle manifestazioni del principio malvagio. I sistemi monistici, piuttosto, lo considerano generalmente con una connotazione retributiva o paideutica facendo quindi riferimento e andandosi a ricollegare al piano morale. Quindi il male fisico o 1) è in quanto tale poiché fondato da un principio *sui generis* o 2) non è male in quanto portatore di un benefico paideutico o di una punizione redentiva.

Sul piano morale possiamo considerare il male come azione viziosa. Quindi, come un'azione che 1) porta sofferenza all'altro e di conseguenza è malvagia o 2) azione che non porta beneficio o sofferenza, si tratta di una azione che non è malvagia in quanto tale ma in relazione ad un'azione migliore che si sarebbe dovuto o potuto compiere. Ogni azione per essere morale presuppone a) imputabilità: non solo l'agente dev'essere individuabile ma occorre che abbia agito liberamente e b) un sistema di norme codificato in relazione al quale l'azione può suscitare biasimo o elogio. In tal senso il male morale, o peccato, è ciò che rende degna di lamentazione e biasimo un'azione suscettibile di giudizio morale,

caratterizzandola come violazione del sistema etico di riferimento. La riprovazione sovrappone anche i livelli morale e giuridico poiché implica una denuncia che può rimanere sul piano morale del biasimo o assurgere al piano giuridico della condanna. Il tema del biasimo-condanna è il filo conduttore che collega male attivo e male passivo, quindi peccato e sofferenza. Spesso, infatti, l'azione malvagia infligge sofferenza al paziente, e, allo stesso modo, la condanna dell'azione peccaminosa infligge sofferenza all'agente della stessa, la condanna è spesso chiamata pena e ciò sembra evidenziare questo nesso inscindibile. Il male evidenzia il suo carattere di *vox media*, lasciando sottintendere una inscindibilità di fondo tra quello commesso e subito. Già Platone, nella *Repubblica*³, sottolineava come fare del male al proprio nemico non costituisca un'azione buona ma un'azione malvagia, Compiere il male non danneggia solo gli altri, ma anche se stessi. In un certo senso la punizione o sofferenza inflitta al malvagio può moralmente porre sullo stesso piano la violenza eseguita con quella patita. La sofferenza però non si esaurisce al solo ambito morale; è sofferenza anche la malattia o la morte, l'infermità e tutte quelle avversità naturali che possono essere ricondotte tanto ad una causa intrinsecamente malvagia quanto alla mancanza o alla imperfezione del mondo contingente e dell'umano. Per riprendere l'argomentazione di Ricoeur, sofferenza si caratterizza come contrario del piacere, il non-piacere: diminuzione di integrità fisica, psichica o spirituale. L'errore rende l'uomo colpevole, la sofferenza lo rende vittima. Nonostante questa pleora di diversità, sia la religione sia la filosofia, hanno trovato una radice comune nell'idea del male. Peccato, sofferenza e morte risiedono nel mistero della condizione umana, fondo inscindibile dove manifestano il loro dramma. Si può parlare di una intima tensione in quanto il male rappresenta uno dei problemi più drammatici e profondi dell'esperienza umana. Un problema che ha attraversato tutta la storia del pensiero dai primordi del mito alle teorizzazioni panlogistiche dell'illuminismo e ancora oggi, dopo l'orrore del secolo passato, si presenta in tutta la sua complessità. Nelle molte speculazioni che lo riguardano, il male ha acquisito aspetti e caratteristiche differenti ma anche uniformi: esistono tanti mali ma c'è qualcosa per cui chiamiamo univocamente "male" tutti questi fenomeni. L'obiettivo di questa prima parte della trattazione non è quello di impostare una genealogia del male, ma di evidenziare alcuni aspetti paradigmatici delle considerazioni circa il male nel pensiero antico così da fornire gli strumenti necessari per trattare il problema della teodicea e della sua caduta nella modernità e nelle opere di Voltaire.

³ Platone, *Repubblica*, BUR, Milano 1981, A 335e, pp. 10-3.

All'interno della trattazione è possibile scorgere due dinamiche evolutive principali: un processo di desacralizzazione delle giustificazioni: il male viene prima definito come ente o non ente all'interno di un sistema cosmologico omnicomprensivo – queste sono le interpretazioni sistematiche di Platone, Mani o Agostino – per scivolare lentamente su un piano primariamente morale e non sistematico, come le considerazioni volteriane dei *conte philosophiques*. In breve, mi sembra si possa evidenziare un passaggio dal livello teologico-cosmologico ad uno antropologico. In tal senso ho deciso di caratterizzare la trattazione per evidenziare la parabola di Voltaire dalla teodicea alla antropodicea. A rinforzo di questa tesi richiamo l'esclusione categorica che Voltaire fa della problematica ontologica circa il male: non ha interesse a perdersi in speculazioni metafisiche ma nel considerare il mondo per quel che è e il male per come lo compiono gli uomini⁴. La chiusa famosa del *Candido* sul giardino e il tentativo kantiano di delineare una filosofia di carattere cosmopolitico mi sembrano indici di questa tendenza. Di conseguenza si attua uno slittamento anche circa la problematica del bene, essendo il male frutto dell'azione umana, anche il bene sarà causato dall'uomo.

La seconda parabola, complementare alla prima, che mi preme evidenziare riguarda un relativo processo di razionalizzazione del problema del male, per come viene esposto da Ricoeur nei tre stadi di mito, saggezza e teodicea⁵. Una prova di tale tendenza sono le risposte razionali al male fisico, il quale perde progressivamente la sua giustificazione paideutica-retributiva per diventare un semplice fenomeno di natura: se il terremoto di Lisbona venne considerato una punizione divina alla stregua di Sodoma e Gomorra, oggi i terremoti sono spiegati attraverso la teoria delle placche architettoniche, così le epidemie hanno cause sanitarie e non più teologiche⁶.

Per affrontare questa evoluzione del pensiero ho deciso di considerare nel primo capitolo gli autori antichi, in modo da dedicarmi successivamente al periodo moderno. Ho compiuto questa scelta per rendere lo scarto problematico fra il pensiero degli antichi e quello dei

⁴ «Il problema del male metafisico è stato risolto alla svelta, o piuttosto svuotato da Voltaire: esso non è che una chimera, il prodotto di una speculazione sterile e funesta». Bacsko, B., *Giobbe amico mio, promesse di felicità e fatalità del male*, Manifestolibri, Roma 2000, p.39.

⁵ «Non ci si può volgere verso le teodicee propriamente dette, preoccupate della non-contraddizione e della totalizzazione sistematica, senza aver attraversato diversi livelli di discorso in cui si dispiega una razionalità crescente». Mi preme sottolineare come Ricoeur non concluda la propria trattazione con la teodicea ma introduca un nuovo stadio di pensiero aporetico che comprende le considerazioni contemporanee di autori come Arendt e Barth. Ai fini della tesi mi sono servito solamente delle prime fasi di analisi del male. Ricoeur, *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, cit., p. 17.

⁶ Neiman, S., *In cielo come in terra, Storia filosofica del male*, Laterza, Roma-Bari 2013, p. 3.

moderni, evidenziato ulteriormente dai dibattiti cristianesimo e dalla scolastica medievale. Fra gli autori presentati nella tesi vi sono evidenti punti di congiunzione e di contrasto. Se da un lato è possibile considerare “teodicea” tutte quelle dottrine filosofiche che cercano di giustificare il problema del male in relazione ad un principio buono, dall’altro lato va considerata la differenza di impostazione che separa le cosmologie antiche, definite anche cosmodicee da Lanzi⁷, e le teodicee moderne. Ricoeur⁸ che pur pone il male come filo rosso che collega gli autori antichi e moderni, considera come si possa parlare di teodicea solo quando vengono rispettati tre punti: 1) l’enunciazione del problema deve poggiare su proposizioni che mirano all’univocità: Dio è onnipotente, la sua bontà è infinita, il male esiste; 2) lo scopo dell’argomentazione dev’essere apologetico: Dio non è responsabile del male; 3) i mezzi impiegati devono soddisfare il principio di non contraddizione e la totalizzazione sistematica. Secondo questa impostazione, i livelli di mito e saggezza non sono propriamente delle teodicee seppur vi si avvicinano. Larrimore⁹ similmente sostiene che i miti cosmologici e le liturgie religiose provvedono a rispondere al problema su un livello prettamente pratico mettendo in secondo piano la coerenza filosofica. Questo è il caso del *Libro di Giobbe* che non fornisce una lettura sistematicamente filosofica del male ma si limita a richiamare le interpretazioni prevalenti per confutarle e smentirle.

Il secondo capitolo andrà quindi a definire il contesto moderno in cui opera Voltaire. Dopo una introduzione generale circa il problema della teodicea nella modernità con l’esposizione di alcuni dei principali modelli di giustificazione del male, il capitolo si snoda in tre differenti sezioni che cercano di approfondire la questione fornendo gli elementi concettuali per comprendere l’influenza della teodicea nel pensiero di Voltaire, e ancora più cruciale, la sua crisi. La prima sezione considera la critica di Bayle alle teodicee tradizionali. Si tratta di una analisi importante per il pensiero del Nostro che in un primo momento cercherà di confutare ma a cui finirà per aderire, elogiando Bayle come modello di saggezza, La seconda sezione riguarda il pensiero di Leibniz, autore che ha il merito di aver coniato il termine teodicea e di averla inserita all’interno di un importante sistema metafisico. Il pensiero leibniziano è cruciale tanto per la definizione della teodicea in sé quanto per lo sviluppo delle tesi volteriane. Molte opere di Voltaire lasciano trasparire critiche più o meno esplicite all’intero

⁷ Lanzi, S.; *Theos anaitios, Storia della teodicea da Omero ad Agostino*, il Calamo, Roma 2000, p. 57.

⁸ Ricoeur, *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, cit., p. 29.

⁹ Larrimore, M., *Autonomy and invention of theodicy* in Brender, N., & Krasnoff, L.; *New Essays on the History of Autonomy: A Collection Honoring J. B. Schneewind*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, pp. 62-3.

sistema leibniziano che viene messo in ridicolo nei *conte*. L'ultima sezione introduce il pensiero del Nostro. Qui mi premuro di delineare in chiave generale il pensiero di Voltaire per come viene espresso nei trattati degli anni '30 e '40 con riferimento particolare al deismo e alle considerazioni circa la natura e il problema del male.

Dopo aver dato uno sguardo d'insieme al dibattito moderno circa la teodicea e aver delineato quelle che sono le basi speculative su cui si sviluppa il pensiero di Voltaire, il terzo capitolo va a considerare i diversi approcci volteriani al problema del male e della sua esperienza. Qui mi concentro ad evidenziare lo sviluppo stentato e aporetico del pensiero del Nostro caratterizzato dal passaggio da una visione armonica del mondo ad una disarmonica. La riflessione volteriana procede all'insegna della demolizione della teodicea per concludere con l'enigmatica metafora del giardino. Questo periodo evidenzia lo slittamento dalle considerazioni metafisiche a quelle etiche, un progressivo disinteresse per la speculazione che va oltre l'esperienza in favore di una indagine razionale che consideri lo scandalo dell'esperienza del male e veda nell'uomo il suo epicentro. Il pensiero di Voltaire così sembra rimettere al centro l'uomo, sia come soggetto che patisce il male sia come agente che lo compie, e il suo tentativo di dargli un significato. Il male fuoriesce dalle speculazioni astratte della onto-teologia, per approdare in un ambito su cui l'uomo possa esprimersi pienamente e con cognizione di causa, ovvero la sfera morale.

1. Il fondo antico: dallo stadio del mito alla speculazione filosofica

Il punto di partenza mitico che mi appresto a prendere in considerazione è la produzione biblica, importante documento circa le prime speculazioni su male e teodicea nel pensiero occidentale. Una delle immagini più note circa il male è la parabola dell'albero e delle sue radici che ritroviamo tanto nell'*Antico testamento* – nei *Maccabei 1, 10* e in *Giobbe 19, 28* – quanto nel *Nuovo Testamento* – in *Matteo 3,10* e *Luca 3, 9* – la quale è alla base di alcune delle più importanti considerazioni sul male, come quella del peccato originale di Paolo di Tarso e Agostino e quella sul male radicale di Kant.

«Come lo perseguitiamo noi, se la radice del suo danno è in lui?»¹⁰

L'immagine della radice esplicita l'idea di una tendenza intrinseca della natura umana. Sottende ad affermare che la qualità dei frutti dell'albero sia necessitata da una causa anteriore nel tempo. La metafora solleva l'annoso problema circa la libertà d'arbitrio ed è stata storicamente interpretata diversamente. Evocare la radicalità, e quindi la necessitazione della deliberazione da parte di una forza intrinseca e naturale, causa un indebolimento della nozione di libertà della volontà. Pensatori intransigenti come Lutero interpretano la metafora in termini letterali e quindi considerano come un buon giardiniere non possa fare altro che estirpare e dare alle fiamme l'albero la cui radice è cattiva. L'uomo che esce da questa metafora è un individuo deresponsabilizzato: l'obbedienza alla legge costituisce un segno della virtù, così come il suo opposto denuncia corruzione. Tuttavia, alla base dei singoli comportamenti la volontà di agire bene o male appare imputabile all'uomo solo in parte.

Ricoeur considera metaforicamente il ruolo del mito come spiegazione simbolica e non razionale del limite umano. La vicenda biblica si presta molto bene a spiegare la causa prima della fallibilità, là dove la comprensione razionale trova difficoltà ed è costretta ad una sospensione. Parlare del peccato originale, in termini filosofici, vuol dire provare a tematizzare questa difettività umana e ragionare circa l'atto con cui il male è assunto su di sé e di cui la libertà è responsabile; si tratta quindi di un punto di partenza per la speculazione razionale. Prendendo spunto dal peccato adamitico e dalla redenzione del Cristo, Paolo

¹⁰ *La sacra Bibbia, Giobbe XIX, 28*, CEI 2008; 12/01/2022, https://ora-et-labora.net/bibbia/giobbe.html#cap_giobbe_7.

critica le velleità dei solerti coltivatori di alberi. La caduta e la redenzione hanno posto sullo stesso piano tutti gli alberi, al di là delle proprie radici. Nessun uomo può ormai essere un buon giardiniere perché tutti sono eredi di Adamo. La dottrina universalistica paolina che fa della Grazia l'elemento centrale nella storia della salvezza va a rafforzare l'antropologia negativa dell'antico testamento: l'idea di povertà assoluta del fedele che deve spogliarsi dalla propria pienezza individualizzante e dalle convinzioni formalistiche per abbracciare la fede nei suoi aspetti più profondi di Amore e Grazia, va a deresponsabilizzare ulteriormente l'uomo sancendo teoreticamente l'insufficienza della sua volontà. Alla rottura dell'alleanza perpetrata da Adamo segue il sacrificio del giusto sofferente per redimere l'umanità: il ruolo salvifico del Cristo è così irriducibile, è l'elemento cardine che re-inserisce l'uomo nella storia della salvezza andando a riformulare ed estendere l'alleanza. La dinamica cristologica è uno degli elementi fondamentali per l'uomo per comprendere la propria condizione, o per comprendersi all'interno della storia della salvezza.

Il termine *peccatum originale* viene introdotto da Agostino nella formulazione della dottrina sul libero arbitrio. Si tratta di un peccato personale che emanato dalla volontà dell'autore si estende, per eredità, ai suoi discendenti. L'errata deliberazione in principio di Adamo rende gli eredi incapaci di compiere volutamente il bene. Il termine ha un valore analogico e descrittivo, così come Adamo si è allontanato da Dio, allo stesso modo ogni uomo dispone dell'inclinazione naturale ad allontanarsi dal bene. Il male non ha una natura sostanziale ma è una difettività dell'uomo, effetto dell'erosione che si è creata nell'allontanamento, dallo scarto che intercorre fra l'uomo e Dio. Ricercare nell'atto di Adamo, quindi nello scarto o allontanamento la genesi del male consente ad Agostino di negare la sostanzialità del male sostenendo la bontà del creato. Infatti, il mondo resta buono in quanto creazione divina, i caratteri difettivi dell'uomo non vanno estesi all'intero creato: l'atto di Adamo ha corrotto la libertà umana dell'arbitrio, ha allontanato l'uomo dal bene, ma solo esso. La volontà è la culla del vizio, il luogo privilegiato dove percepire lo scarto fondamentale, si tratta quindi di un male sostanzialmente etico. Agostino espone le proprie tesi in polemica con la dottrina di Pelagio, il quale riprendendo la metafora biblica attribuisce la determinazione della qualità dei frutti non alle radici ma al coltivatore. Fra uomo e opere si interpone il termine medio della libertà che si esplicita nelle deliberazioni della volontà, questa può essere buona o malvagia. L'opera del Cristo acquisisce così un carattere prettamente simbolico di *exemplum* o di concorso alla salvezza, pur non essendo determinante.

Una analogia interpretazione del mito come punto di partenza per la speculazione razionale può essere adattata anche a Platone che ne sfrutta la carica fortemente evocativa e immaginifica per portare avanti le proprie tesi filosofiche. Così attraverso le parabole del mito riusciamo a scorgere una struttura cosmologica che interessa tutti gli enti e li comprende in un'ottica generale. Allo stadio del mito vero e proprio subentra lo stadio della saggezza, dotato di un valore ermeneutico specifico e di una sistematicità che va oltre la semplice attestazione mitica del problema. Si tratta di un livello intermedio che può esser ben esemplificato nelle parabole degli amici di Giobbe. In ogni caso, se questi livelli cercano spiegare il perché, ignorano completamente il "perché io". Sono impostazioni interpretative generali che reggono nel momento in cui devono narrare l'esperienza del male, ma che mostrano la propria limitatezza quando cercano di andare al di là del racconto per sviscerarne i vari aspetti. Così, quando entrano in campo le prime risposte della saggezza, come la retribuzione o l'esperienza paideutica devono fermarsi al livello pre-razionale della sospensione del giudizio e dell'accettazione fideistica della parabola.

Lo gnosticismo coinvolge tanto il livello del mito tanto quello della saggezza conciliandoli in un nuovo stadio, che Ricoeur definisce, lo stadio della gnosi e della gnosi anti-gnostica, quest'ultima è un riferimento esplicito ad Agostino cui ho già accennato precedentemente. Questo livello introduce il discorso della onto-teologia, le considerazioni mitiche e le parabole sapienziali vengono interpretate alla luce della ragion filosofica e si incardinano in un sistema omnicomprensivo e complesso che tuttavia non giunge ancora al livello della teodicea. L'ultimo stadio che vado ad affrontare è quello della teodicea che concerne un approccio sistematico e logico al problema del male. Se la speculazione circa la teodicea è propriamente moderna, essendo il termine "teodicea" coniato nel 1710, è possibile considerare entro questo ambito anche quegli autori antichi caratterizzati da un approccio metodico alla filosofia, mi riferisco in particolare a Platone e Agostino le cui riflessioni hanno dato importanti contributi al dibattito moderno sulla teodicea.

I. Il lamento di Giobbe: una prima fonte per la teodicea e per la sua critica

Il *Libro di Giobbe* è uno dei primi testi che affronta la tematica del male e la sua più diffusa giustificazione, la dinamica retributiva della giustizia. La scelta di partire da quest'opera mi è sembrata quasi obbligata per due motivi: il primo è di carattere storiografico e concerne il fatto che si tratta di una delle prime opere che affronta in maniera sistematica il problema cercando di andare al di là del livello puramente simbolico del mito, ma rimanendo un punto

intermedio rispetto alla compiuta razionalizzazione che attueranno prima i filosofi antichi e poi i filosofi delle teodicee moderne. Il libro espone una teoria compiuta della retribuzione in campo morale avvalorata da argomentazioni che diventeranno assiomatiche, e contemporaneamente dà voce ad alcune delle confutazioni più profonde e importanti a questa impostazione retributiva. La forma dialogica, lo scontro dialettico fra argomentazioni e valori che viene a formarsi racchiude completamente il *pathos* del problema e anticipa gli aspetti fondamentali che verranno ripresi nel corso della storia del pensiero filosofico. Il secondo motivo è di carattere bibliografico: rappresentando una delle fonti principali cui si rifaranno tanto gli autori delle teodicee quanto i loro detrattori. In particolare, Voltaire sviluppa tutte le tematiche giobbiche nei testi caratterizzano la svolta filosofica degli anni '50 e '60, mi riferisco alle opere che vanno dallo *Zadig* (1748) al *Candido* (1756). Cercherò di evidenziare questa continuità, che dal punto di vista tematico mi sembra difficilmente oppugnabile, citando quei passaggi ed esempi che lo stesso Voltaire trasporta nelle proprie opere.

Il *Libro di Giobbe* si apre con la descrizione della beatitudine e della ricchezza, morale e materiale, di Giobbe. Egli, infatti, possiede fede e felicità in tale misura da esser considerato esemplare dallo stesso Dio che lo indica come modello di virtù ai propri servitori. Fra questi prende parola satana – non si tratta di Satana cristianamente inteso ma di un satana, un demone generico – che stima di poco conto la fede di Giobbe accusandola di essere interessata. Satana dice che è facile serbar fede quando si è baciati dalla benevolenza; differente sarebbe il comportamento del fedele se invece conoscesse sventura e rovina. Dio decide dunque di mettere alla prova Giobbe, e contemporaneamente il satana, concedendo al suo malvagio servitore la facoltà di intervenire sul fato del fedele per saggiarne le convinzioni. Secondo un'ottica puramente antropocentrica Dio appare spietato a scommettere con satana circa la fede di Giobbe. Il problema è però relativo all'angolazione con cui lo si osserva, del resto per molti autori, fra cui Leibniz, il problema dell'esperienza del male è un problema di ottica interpretativa. L'onniscienza divina può esser considerata come una garanzia del fatto che Egli sapesse fin da principio che il tentativo corruttore del satana sarebbe fallito.

Seguono allora le due prove di Giobbe: la prima è la privazione dei beni e dei figli, la seconda è la privazione della salute. In entrambi i casi, la risposta di Giobbe è esemplare: nonostante il suo dolore conserva la propria devozione verso Dio.

«Nudo uscii dal grembo di mia madre, e nudo vi ritornerò. Il Signore ha dato, il Signore ha tolto, sia benedetto il nome del Signore!»¹¹.

E ancora

«Allora sua moglie disse: “Rimani ancora saldo nella tua integrità? Maledici Dio e muori!” Ma egli le rispose: “Tu parli come parlerebbe una stolta! Se da Dio accettiamo il bene, perché non dovremmo accettare il male?”».¹²

Prorompe dunque il disperato grido di Giobbe, una manifestazione ricca di pathos che mette a nudo il problema del giusto sofferente.

«Allora Giobbe aprì la bocca e maledisse il suo giorno. Prese a dire: “Perisca il giorno in cui nacqui e la notte in cui si disse: ‘È stato concepito un maschio!’. Quel giorno divenga tenebra, non se ne curi Dio dall’alto, né brilli mai su di esso la luce. (...) Perché dare la luce a un infelice e la vita a chi ha amarezza nel cuore, a quelli che aspettano la morte e non viene, che la cercano più di un tesoro, che godono fino a esultare e gioiscono quando trovano una tomba, a un uomo, la cui via è nascosta e che Dio ha sbarrato da ogni parte? Perché al posto del pane viene la mia sofferenza e si riversa come acqua il mio grido, perché ciò che temevo mi è sopraggiunto, quello che mi spaventava è venuto su di me. Non ho tranquillità, non ho requie, non ho riposo ed è venuto il tormento!”»¹³.

Il lamento di Giobbe rappresenta uno dei più accorati passaggi circa l’esperienza della sventura e l’atteggiamento con cui l’uomo si scontra con essa. Prima della lamentazione l’autore ci dice che Giobbe non commette peccato né proferisce insolenze verso Dio, così l’invocazione svicola il banale lamento di chi, sofferente, si scaglia verso il mondo e mostra il santo che accetta su di sé il peso della sventura. Infatti, Giobbe condanna il giorno della nascita come foriero di sciagura e non scaglia la propria accusa verso alcuna forza superiore alla sua: come Abramo non può fare altro che obbedire alla volontà di Dio e dirigersi sul monte Moriah affidandosi alla fede, così Giobbe non fa altro che accettare la prova che gli è stata posta. In seguito, tratteggia la condizione dei vivi e dei morti: sono questi ultimi che unicamente possono godere della pace. La riflessione giobbica sembra sottintendere che la vita sia intrinsecamente legata al male, è vivendo che si sperimenta la sofferenza e si compie il peccato. È la vita che fa invocare a Giobbe la morte.

Il *pathos* della sua lamentazione lo rende un santo atipico, una figura che mal si concilia con il tenore caratteristico delle agiografie cristiane nella loro celebrazione dell’atteggiamento di paziente rassegnazione del santo, il quale, quasi imperturbabile, accetta di buon grado e in totale tranquillità ciò che il mondo – inteso come mondanità – gli riserva.

¹¹Ivi, I, 21.

¹²Ivi, II, 9-10.

¹³Ivi, III.

All'accondiscendenza del beato, Giobbe contrappone l'angoscia del sofferente. Il suo biasimo non colpisce Dio ed è questo l'elemento che investe Giobbe di santità. Solo il santo può conservare ferma la propria fede quando si scontra con l'esperienza del male, che squarcia e contraddice anche le più salde convinzioni del credente: in tal senso, il lamento di Giobbe si viene a contrapporre al lamento satanico della moglie; egli non dubita mai della giustizia divina, solamente manifesta l'angoscia dell'uomo che la ricerca senza raggiungerla e del giusto che vuole dimostrare la propria virtù ma che si rende conto di come questa non lo preservi dall'esperienza del male, che non è riservata solo agli empi ma all'uomo in generale, in quanto uomo. Il desiderio di giustizia, o di comprensione, prorompe nel testo come una forza viva e finisce per scardinare la teodicea ebraica tradizionale, ogni lamento di Giobbe è come un colpo di martello che affonda contro le certezze della retribuzione.

Il tema centrale non si esaurisce su una banale considerazione del male sofferto durante vita ma si fonda sull'esperienza disorientante e struggente del giusto che soffre. Giobbe stesso verso la fine affermerà che non è la sofferenza in quanto tale a causare scandalo all'uomo pio, bensì la sofferenza priva di una ragione.

La vicenda giobbica rappresenta una delle prime e più importanti fonti di teodicea del pensiero occidentale. Si tratta propriamente di uno stato precedente alla teodicea vera e propria, Ricoeur lo definisce lo stadio della saggezza, ovvero il passaggio immediatamente ulteriore ed esplicito della sapienza contenuta nel mito e nei suoi simboli. Le tesi dei tre amici, giunti al capezzale di Giobbe per consolarlo, sono le prime giustificazioni di una teodicea antica sopravvissuta per iscritto sino ad oggi. Si tratta della teodicea tradizionale per eccellenza, poiché tutte le argomentazioni che troviamo enunciate verranno riproposte a più riprese nel corso della storia del pensiero occidentale. Inoltre, il testo non contiene solo questa teodicea, ma anche una importante confutazione. Tutti coloro che cercano di difendere Dio, in un certo modo lo stanno oltraggiando: non solo peccano di *ùbris* ritenendo di poter spiegare le motivazioni del divino, ma pensano addirittura che Questi abbia bisogno di una difesa, mentre l'atteggiamento del fedele è la *fides*, il salto che sospende la ragione in virtù della grazia, o dell'amore.

Entrando più nel merito delle argomentazioni, nessuna delle spiegazioni fornite dagli amici soddisfa Giobbe poiché si tratta di ragionamenti interessati e aprioristici che non spiegano la natura del male né sciolgono la contraddizione della sua presenza nel mondo creato dal dio buono. Il procedimento è dialogico, ad ogni lamento corrispondono una argomentazione

teologica degli amici e una ulteriore confutazione di Giobbe. Gli interlocutori, i tre amici, sono Elifaz che rappresenta la sapienza mistico-profetica, Bildad che è figura della Legge e Zofar che porta avanti le tesi della sapienza tradizionale. Tutti e tre si rifanno ad una teodicea di tipo retributivo per cui Dio è il sommo giudice che distribuisce premi e pene in base al merito degli uomini. Le motivazioni addotte a rinforzo della tesi sono diventate canoniche. Elifaz, il profeta, sostiene la propria teoria facendo leva sul mistero divino. Anzitutto, ribadisce una posizione espressa all'inizio da satana: Giobbe è stato una guida per i più, sempre pronto con buone parole e retti gesti, ma questo solo sino a che il favore del suo Signore gli ha arriso. Adesso, abbandonato e infelice, Giobbe intona il suo lamento e i gesti un tempo saldi solo disperati e tremuli. Segue la prima formulazione della retribuzione:

«Ricordalo: quale innocente è mai perito e quando mai uomini retti furono distrutti? Per quanto io ho visto, chi ara iniquità e semina affanni, li raccoglie. A un soffio di Dio periscono e dallo sfogo della sua ira sono annientati»¹⁴.

Il male è la necessaria e giusta conseguenza delle azioni degli uomini; Dio è giusto e non colpisce i giusti. Il lamento di Giobbe risulta quindi dalla sua empia presunzione.

«Grida pure! Ti risponderà forse qualcuno? E a chi fra i santi ti rivolgerai? Poiché la collera uccide lo stolto e l'invidia fa morire lo sciocco. Ho visto lo stolto mettere radici e subito ho dichiarato maledetta la sua dimora. ¹⁵ (...) C'è speranza per il misero, ma chi fa l'ingiustizia deve chiudere la bocca. Perciò, beato l'uomo che è corretto da Dio: non sdegnare la correzione dell'Onnipotente, perché egli ferisce e fascia la piaga, colpisce e la sua mano risana»¹⁶.

Il pio accetta la sofferenza, solo il malvagio invoca Dio e si tormenta. Giobbe si ritiene speciale e rigetta le teodicee tradizionali; questi suoi discorsi son già di per sé una manifestazione di empietà e colpa.

«Ma tu distruggi la religione e abolisci la preghiera innanzi a Dio. Infatti, la tua malizia istruisce la tua bocca e scegli il linguaggio degli astuti. Non io, ma la tua bocca ti condanna e le tue labbra attestano contro di te. Sei forse tu il primo uomo che è nato, o prima dei monti sei stato generato? Hai tu avuto accesso ai segreti consigli di Dio e ti sei appropriato tu solo della sapienza?»¹⁷

Bildad, il giurista, si fa sostenitore di una teodicea retributiva che poggia principalmente sulla Legge, per cui il male non è tanto la conseguenza dell'azione umana in sé ma della punizione che Dio, quale giudice intransigente, scaglia sui peccatori.

«Può forse Dio sovvertire il diritto o l'Onnipotente sovvertire la giustizia? Se i tuoi figli hanno peccato contro di lui, li ha abbandonati in balia delle loro colpe. Se tu cercherai

¹⁴ Ivi, IV, 7.

¹⁵ Ivi, V, 1.

¹⁶ Ivi, V, 16.

¹⁷ Ivi, XV, 4-8.

Dio e implorerai l'Onnipotente, se puro e integro tu sarai, allora egli veglierà su di te e renderà prospera la dimora della tua giustizia»¹⁸.

Bildad si richiama alla saggezza dei padri, le generazioni passate che hanno sperimentato la giustizia e l'ira di Dio. In questa chiave di lettura il male va a uniformarsi alla giustizia divina. È interessante notare nell'incipit della citazione che ho voluto riportare come Dio non possa sovvertire la Legge. Mentre la tesi di Elifaz sembra sottolineare il ruolo di arbitro di Dio che soppesa vizi e virtù e retribuisce premi e punizioni. Qui Bildad sembra sottintendere come il comandamento della legge sia superiore anche a Dio. Una visione simile la ritroveremo anche in Platone e in Leibniz, in cui il demiurgo crea il mondo guardando al modello cosmologico-ideale o al principio di ragion sufficiente. Sia Elifaz che Bildad mi pare evidenzino il ruolo della giustizia come attributo primario di Dio, motivandolo però con differente intransigenza. Per rendere maggior forza alla sua tesi procede con la descrizione, su modello giuridico, della sorte degli empi; dunque, fa esempi di punizioni ed empietà.

«Il suo ricordo sparirà dalla terra e il suo nome più non si udrà per la contrada. Lo getteranno dalla luce nel buio e dal mondo lo stermineranno. Non famiglia, non discendenza avrà nel suo popolo, non superstiti nei luoghi della sua residenza. Della sua fine stupirà l'occidente e l'oriente ne avrà orrore. Ecco qual è la sorte dell'iniquo: questa è la dimora di chi non riconosce Dio»¹⁹.

Zofar, il sapiente, porta avanti una teodicea fondata sulla sospensione del giudizio. Si tratta di una teodicea a base mistica, rifacendosi al principio di inconoscibilità del divino, ma sviluppata in senso logico-razionale. Il presupposto di partenza sono gli attributi di Dio, identificati in bontà e giustizia, e incommensurabile lontananza che separa divino ed umano.

«Tu dici: “Pura è la mia condotta, io sono irreprensibile agli occhi tuoi”. Tuttavia, volesse Dio parlare e aprire le labbra contro di te, per manifestarti i segreti della sapienza, che sono così difficili all'intelletto, allora sapresti che Dio ti condona parte della tua colpa. Credi tu di poter scrutare l'intimo di Dio o penetrare la perfezione dell'Onnipotente?»²⁰.

Dio è buono e giusto, l'uomo non può aspirare a tali attributi se non in minima parte. Occorre dunque avere fede poiché egli non può fare altro che premiare i buoni.

Tutte e tre le argomentazioni sembrano basarsi su quella religiosità interessata che il satana critica a Giobbe poiché la fede risulta essere figlia delle facoltà umane – dalla mistica alla sapienza passando per la legge – e della fiducia che le scelte di Dio siano spiegabili con i

¹⁸ Ivi, VIII, 3.

¹⁹ Ivi, XVIII, 17-21.

²⁰ Ivi, XI, 4-7.

mezzi umani. Si tratta inoltre di teodicee aprioristiche, che non svelano la realtà del male e le sue contraddizioni col reale ma al limite leniscono la sofferenza di chi ci crede; tali teodicee hanno valore solo per chi già ci crede ma non posseggono altra forza persuasiva se non quella del richiamo alle tradizioni. Infatti, Giobbe ha risposte per ognuno degli amici che *in primis* provano a dimostrare la giustizia di Dio attraverso la dinamica retributiva descritta, *in secundis* ripropongono i classici *exempla* di malvagità punita. La sua risposta è paradigmatica:

«Voi imbrattate di menzogne, siete tutti medici da nulla. Magari taceste del tutto: sarebbe per voi un atto di sapienza! (...) Sentenze di cenere sono i vostri moniti, baluardi di argilla sono i vostri baluardi. Tacete, state lontani da me: parlerò io, qualunque cosa possa accadermi. Prenderò la mia carne con i denti e la mia vita porrò sulle mie palme. Mi uccida pure, io non aspetterò, ma la mia condotta davanti a lui difenderò!»²¹

Il tredicesimo capitolo viene ripreso quasi direttamente da Voltaire nel *Poema sul disastro di Lisbona*: le argomentazioni degli amici, come quelle dei filosofi, sono deboli e contraddittorie e nulla possono per dipanare il grande mistero di Dio e della vita. Gli avvocati di Dio velano la Sua maestà con i loro sofismi e le argute spiegazioni, nel farlo però fanno un torto a Dio cercando di incasellarlo nella sapienza umana e di dare pronte spiegazioni, vuotamente formali, ai grandi dilemmi dell'esperienza. Gli autori delle teodicee costringono la bontà di Dio entro i loro schemi e negano a Dio stesso la possibilità di esser buono e di esser giudice. Dio viene sostituito dai falsi schematismi teologici e filosofici che lo rigettano nella stringente logica retributiva che quotidianamente viene smentita.

Il lamento di Giobbe è legittimo perché è il lamento dell'uomo contro la sua condizione e non contro Dio, è l'invocazione di una spiegazione che contiene implicitamente anche l'accettazione della volontà suprema e della sofferenza esperita: Giobbe chiede di parlare davanti a Dio, conscio di non poter realmente sostenere un dialogo con l'onnipotente e di dover accettare ogni sua scelta anche la morte. La liceità del suo lamento è sottolineata ulteriormente da Dio stesso che giustifica il proprio miglior fedele. Egli, infatti, si dimostra comprensivo con Giobbe, poiché pur lamentandosi non si arroga la conoscenza del misterioso segreto circa la vita e la giustizia divina.

L'attitudine di Giobbe è l'umana umiltà, contrapposta alla vanità degli amici. Il suo lamento è diretto contro il giorno della sua nascita, e quindi contro l'umano in quanto creatura imperfetta che sperimenta le privazioni. Sono la vita e l'uomo ad esser forieri del male.

²¹ Ivi, XIII, 4-13.

Tuttavia, sostiene anche che la sventura non segua alcuna dinamica retributiva, poiché è chiaro dall'esperienza nel mondo che la sofferenza e la cattiva sorte si abbattano tanto sull'empio quanto sul pio. Per Giobbe è chiaramente scandalosa la sofferenza che colpisce il pio, in quanto è una sofferenza che travalica la comprensione umana e che crea quindi quello stato di disperazione e costernazione in cui egli stesso versa.

«Se io ci penso, rimango turbato e la mia carne è presa da un brivido. Perché i malvagi continuano a vivere, e invecchiando diventano più forti e più ricchi? La loro prole prospera insieme con loro, i loro rampolli crescono sotto i loro occhi. Le loro case sono tranquille e senza timori; il bastone di Dio non pesa su di loro»²².

Giobbe rompe completamente con la teoria retributiva giudaica che sosteneva la giusta commisurazione di pene e premi in relazione ad atti virtuosi o viziosi. Occorre considerare che l'A.T. non possiede una compiuta teoria dell'immortalità dell'anima la quale viene introdotta solo dal cristianesimo. L'alleanza di Dio con il popolo eletto non rimanda all'escatologia, ma ad un tempo futuro ed effettivo. Non essendoci un al di là adibito a beatificare o condannare le gesta umane, la teoria retributiva risulta meno attraente e convincente. Il cristianesimo con la dottrina della immortalità dell'anima ha saputo rendere più sopportabile lo scandalo del male e la sofferenza del pio, l'ebraismo, al contrario, manca di questa spiritualizzazione rendendo di fatto più ricco ma problematico lo scontro fra la giustizia compiuta e la sofferenza subita. Giobbe esplicita direttamente questa contraddizione:

«Dio – si dirà – riserva il castigo per i figli dell'empio». No, lo subisca e lo senta lui il castigo! Veda con i suoi occhi la sua rovina e beva dell'ira dell'Onnipotente! Che cosa gli importa infatti della sua casa quando è morto, quando il numero dei suoi mesi è finito?»²³.

Uno dei nodi su cui si accomiteranno gli amici, per lasciare spazio ad Elihu, verte proprio sulla fortuna degli abbietti. Di fronte alla classica argomentazione teologica di Elifaz per cui la vera ricchezza è l'*amor dei* e il malvagio che è ricco in realtà si assicura una vita spiritualmente misera e una punizione divina; Giobbe smentisce con l'esperienza quotidiana, con gli onori riservati ai malvagi anche dopo la morte e quindi con l'inconoscibilità di una loro eventuale pena infera. Elihu fornisce una teodicea antropologico-paideutica che fa leva su due argomenti principali. Il primo argomento è la sublimità di Dio, per cui tutti gli uomini sono necessariamente colpevoli di fronte a lui; il secondo, invece, verte sulla funzione

²² Ivi, XIX, 6-9.

²³ Ivi, XIX, 19-21.

paideutica della sofferenza e della punizione. Dio è sommo giudice e i suoi verdetti sono necessariamente giusti. La conseguenza è che le sue punizioni sono sempre giuste e, anzi, sono una occasione per l'uomo di migliorarsi.

Il Dio di Giobbe, per come si manifesta anche nel finale, non appare come la divinità amorevolmente buona che ritrae Zofar, ma piuttosto il dio terribile, inesorabile e spietato che ha distrutto Sodoma e Gomorra; quel Dio umanamente oscuro che sfugge dalle definizioni umane e che obbliga anche il sapiente a sospendere il proprio giudizio su di Lui, le Sue volontà e le gesta. Un Dio, quindi, al cui cospetto l'uomo può solo inchinarsi e annichilirsi, provare timore e tremore.

L'intervento divino viene rappresentato come una voce proveniente da un turbine. Dio non spiega la natura del male e non scioglie le contraddizioni che son state sollevate nel dialogo. Ricorda a Giobbe le proprie opere e muta la prospettiva sul problema del male. Redarguisce Giobbe, ma anche elogia le sue argomentazioni. Dio non deve dare ragione delle sue opere né della sua volontà. La sofferenza di Giobbe è lecita ma inscritta nell'ordine delle cose. In ultimo rimprovera le teodicee tradizionali degli amici e lascia la loro sorte nelle mani del fedele Giobbe. Gli amici, infatti, peccano cercando di dar conto delle scelte del divino e si mostrano colpevoli di una teodicea umanizzata, di una cristallizzazione sterile dei dogmi tradizionali che cerca risposte semplicistiche ai problemi complessi del mondo e inaridisce il senso profondo della fede e, conseguentemente, di una fede interessata. La risposta finale di Giobbe è una professione di fede gratuita, egli si inginocchia davanti alla grandezza di Dio e accetta di compiere quel salto della fede che è l'accettazione della volontà divina.

«Riconosco che puoi tutto, e nessun progetto ti è impossibile. (...) Io ti conoscevo per sentito dire, ora i miei occhi ti hanno visto. Perciò mi ricredo e mi pento sulla polvere e sulla cenere»²⁴.

II. La funzione ordinatrice del cosmo: dalla cosmodicea di Anassimandro alla teodicea demiurgica di Platone

L'umanità, come evidenzia il ruolo del mito, ha mostrato la necessità di un principio ordinatore in grado di fornire senso al mondo e di rispondere alle domande esistenziali circa la propria natura e il proprio rapporto con gli altri enti. Queste concezioni primigenie sono modellate sugli eventi che caratterizzano la vita terrestre²⁵: la Terra come luogo materiale, contrassegnato dal principio cardine del divenire, e il cielo come cornice di questo mondo e

²⁴ Ivi, XLII, 1-7.

²⁵ Kuhn, T.; *La rivoluzione copernicana*, Einaudi, Torino 2000, pp. 8-9.

luogo altro, casa di forze supreme caratterizzate dal proprio eternarsi sfuggendo al mutamento. Questa struttura era a sua volta mossa da forze arbitrarie, volitive, dal volto mitologico. Si tratta di abbozzi di sistemi cosmologici sul cui sfondo si svolge il dramma della natura. Sono cosmologie mitiche e religiose come quelle caldee, egizie o greche precedenti alle grandi teorizzazioni filosofiche dell'antichità, sistemi di conoscenza ancora non organici. Proprie di questa prima fase sono i miti antichi, le mappe stellari e le registrazioni di dati astronomici. Tutti elementi che svolgono già una funzione organizzatrice della realtà, consentendo di incasellare le forze naturali in un sistema coerente di sapere e interpretazione. Sono nozioni frammentate e non organizzate in un sistema omogeneo e omnicomprensivo, ma che aiutano l'uomo ad orientarsi nel mondo, tanto nel senso pratico fornito dalle mappe stellari quanto nel senso metaforico – etico o metafisico – dei miti. Si può definire il cosmo come l'immagine del mondo che ciascuna cultura si forma.

Nel considerare questa immagine del mondo occorre evidenziare sin da subito che, trattandosi di una visione omnicomprensiva della sfera dell'essere nel mondo dell'umano, essa include tanto le questioni fisiche e metafisiche, come l'astronomia e l'astrologia, quanto istanze teologico-religiose ed etiche. Infatti, il cosmo è una interpretazione ordinata del mondo tanto fisica e metafisica, quanto etica e religiosa. In tal senso basti pensare alla identificazione fra il principio primo, demiurgico-platonico, con l'idea di Bene. Platone considera l'azione creatrice demiurgica come azione buona; Aristotele, invece, considera come l'azione della natura sia diretta necessariamente al meglio.

«Le origini stesse del pensiero filosofico occidentale, con la loro inesausta ricerca di Arkai, di fondamenti, mi sembrano rivolte al conseguimento di un medesimo obiettivo: la giustificazione dell'essere nella sua totalità, ovvero un'ontodicea che, vedendo la natura (fùsis) concepita non in maniera caotica, come un insieme organico e ordinato (kòsmos), mi pare possa intendersi anche come cosmodicea»²⁶.

Le cosmologie antiche, dalle meno complesse alle più strutturate rappresentano un passo ulteriore di concettualizzazione del mondo rispetto al mito. Come quest'ultimo descrive la realtà con linguaggio didascalico e figure ancestrali, la cosmologia non è necessariamente meno immaginifica, ma certamente più filosofica e spesso sistematica. In questa sezione mi occuperò principalmente di trattare la cosmologia platonica, la quale è già di per sé interpretabile come una teodicea se consideriamo questo termine in chiave estensiva, comprendendo tutti i tentativi filosofici e religiosi di dare una risposta al problema del male.

²⁶ Lanzi, S.; *Theos anaitios*, cit., p. 57.

Andare ad incasellare le singole forze naturali in un *ordo naturae*, vuol dire dover affrontare il problema del male. A causa della vastità della produzione platonica, ho operato su una selezione abbastanza ristretta di testi in cui il problema viene affrontato direttamente, ovvero *Repubblica*, *Gorgia*, *Timeo* e *Politico*; vi sono altre opere che figurano come importanti fonti per questa tematica che ho escluso ritenendo sufficienti alla trattazione i testi menzionati. Infatti, la tesi andrà a concentrarsi su alcuni aspetti specifici, i quali ritroveremo anche negli autori successivi, con particolare riguardo per Voltaire. Dunque, ho deciso di concentrarmi su: a) enunciazione della teologia e della *paideia* dei filosofi e b) costruzione demiurgica del cosmo. Questi mi sembrano gli elementi più significativi in relazione allo sviluppo delle teodicee moderne e della loro confutazione.

Platone tratta il problema del male sviluppando una teodicea dai caratteri originali che, da un lato affonda le proprie radici nel pensiero greco, a partire dalla genesi mitico-demiurgica del cosmo all'utilizzo del mito passando per l'immortalità dell'anima – elemento di origine orfico-pitagorica – e per l'idea ciclica di eterno alternarsi di forze cosmiche; dall'altro eleva ad un nuovo livello di complessità questo modello cosmologico introducendo elementi cruciali che poi torneranno in auge nel pensiero moderno, primo fra tutti l'idea di *kòsmos nòetos*, la creazione razionale che plasma il mondo secondo un modello ideale, abbiamo una anticipazione di quel sistema di catene dell'essere che Leibniz userà come cavallo di battaglia e contro cui Voltaire scaglierà il proprio genio satirico. Prima di affrontare la teoria platonica spenderò alcune righe per introdurre velocemente la teodicea di Anassimandro, una delle prime forme filosofiche di giustificazione del male, e l'intellettualismo etico socratico, poiché mi sembrano due fonti più notevoli della teodicea platonica.

Anassimandro porta avanti la ricerca di una causa e un ordine intrinseco alla natura, questa analisi non può ignorare anche il problema del male e iscriverlo in un ordine cosmologico dotato di senso.

Il concetto basilare che mi preme evidenziare è quello di *kòsmos* come insieme ordinato e organico degli enti. Questo è caratterizzato da un moto circolare – infinito e perfetto – che alterna *pèras* e *apèiron*. Il primo rappresenta il finito, inteso come principio del mondo sensibile, il secondo l'infinito.

«Anassimandro ha detto che il principio ed elemento degli esseri è l'illimitato, avendo introdotto per primo questo nome del principio. E dice che esso non è né l'acqua né altro dei cosiddetti elementi ma un'altra natura infinita, dalla quale tutti i cieli provengono e i mondi che si trovano in essi; da quelle cose dalle quali viene per gli esseri l'origine, in

*queste si verifica anche la distruzione secondo necessità; esse pagano, infatti, le une alle altre la pena e l'espiazione dell'ingiustizia secondo l'ordine del tempo (...)*²⁷.

Anassimandro impone una idea di ciclicità come principio regolatore del cosmo, andando a normalizzare il caos apparente della natura. Il reciproco alternarsi è retto da una forza cosmica, *Dike*, che regola tutti gli enti, tra cui l'uomo. Jaeger²⁸ interpreta questo passo come un primo tentativo di teodicea. Ricorre al concetto di giustizia cosmica come proiezione della giustizia umana ponendo la prima come punto di «*inizio del processo di proiezione della polis nell'universo*»²⁹. L'*apeiron* imporrebbe quindi la medesima forza obbligente, la *dike*, a tutti gli enti. Il movimento circolare del cosmo acquisisce così una valenza ontologica come alternarsi di illimitato e limitato, ma anche un valore etico considerando, come fa Nietzsche³⁰, il ritorno all'infinito come un'espiazione della colpa di ogni ente. Si tratta di una colpa ontologica che si iscrive nel *principium individuationis* – ovvero nell'emanciparsi dei singoli enti dal tutto – ma è anche di una colpa etica che ogni ente commette contro gli altri. Ciò che mi pare rilevante è la sussunzione della giustizia – in ogni sua forma – entro la dinamica cosmologica universale, ciò rende il male diventa un elemento figlio della necessità del cosmo. Non è tanto un principio in sé né tantomeno una vera e propria privazione, bensì una necessità. Come faranno anche Platone e Leibniz, Anassimandro andrebbe a ricongiungere tutte le forme del male – fisico, etico e metafisico – sotto un principio unico e generale, sia la necessità o la ragion sufficiente.

Socrate identifica il divino con l'intelligenza provvidente, o principio ordinatore dell'universo. Questo rappresenta il garante della perfezione del cosmo e della felicità umana, inoltre, indica all'uomo la via da seguire. Il divino non figura come artefice dei valori morali, del bene o della felicità, ma come protettore dei valori e di coloro che li realizzano. Il Dio, quindi, protegge i giusti e rende buono anche ciò che apparentemente non lo sembra. Il fine dell'uomo, per Socrate, è la felicità, la quale è realizzazione della perfezione morale e ontologica umana. Questa è qualcosa di interiore che non risulta da una retribuzione cosmica, ma dal conoscere e quindi perseguire il divino entro i limiti dell'umano. Il compito del Dio non è quello di assicurare premi ai giusti e punizioni ai viziosi, egli è garante della felicità nel senso che la beatitudine è il suo status ordinario: la divinità è la bussola che il

²⁷ Ivi, p. 57.

²⁸ Jaeger, *Paideia e La teologia dei primi pensatori greci*, Tipografia Luigi Parma, Bologna 1967, pp. 294-300.

²⁹ Ivi, p. 299.

³⁰ Ibid.

saggio deve seguire se vuole conseguire la felicità. Questa è interiore e dipende da sé non potendo essere intaccata dall'esterno. In Socrate si può tracciare una linea di continuità tra religione ed etica:

«Anzi l'ottimismo morale di Socrate soltanto dal sostrato religioso riceve il proprio integramento. Non si deve dimenticare che il grande quesito socratico, cui il vangelo socratico vuol dare risposta, ha anche un lato religioso: il problema della felicità umana è anche quello della teodicea. (...) Invece il bisogno religioso, che nella divinità vede l'autrice o almeno la protettrice degli ordini morali della vita, esige spiegazione per la sofferenza dell'innocente e per la felicità del malvagio, e in generale per tutte le contraddizioni offerte dalla vita tra merito e sorte. (...) Il problema socratico contiene anche la soluzione del problema della teodicea. Essa è affermata con semplicità al termine dell'apologia platonica: "è certo che per l'uomo buono non vi è male né nella vita né nella morte e che la sua causa è nelle mani degli dèi". La passione etica da all'uomo la certezza che la vita nell'ideale procura all'uomo la piena felicità e lo eleva al di sopra di ogni male, e a ciò si ricollega la fede etica che nell'idea umano vede un valore eterno, un fine assoluto; il sentimento religioso poi interpreta tutto questo nel senso che la causa morale è causa di Dio»³¹.

La considerazione della divinità come garante ma non come autrice dei valori salvaguarda entro certi limiti l'autonomia morale dell'uomo il quale non agisce per un comandamento morale universale: l'interesse personale rimane il principale motore dell'azione. La felicità per l'uomo risiede nella vita morale: non è la divinità che retribuisce le azioni ma il saggio che procura da sé la propria ricompensa, virtuosa per gli atti virtuosi, viziosa per quelli viziosi. Così l'azione umana si auto-inscrive nella struttura morale del cosmo. Socrate attribuisce all'ideale morale una importanza finale tale da rendere il bene a sé stante, il collegamento religioso con il divino fornisce a questo ideale etico il fondamento metafisico. Anche se propriamente questa operazione di istanziazione del bene viene portata a termine da Platone.

Il germe della teodicea platonica può esser ritrovato nella *Repubblica*. Qui Platone cerca di delineare la città giusta il cui fondamento viene riposto in una retta *paideia* che educi i cittadini e i guardiani alla responsabilità personale. Affinché questa educazione abbia valore, Platone riconosce di doverle fornire un basamento saldo su cui fondarsi. Così, ereditando la problematica etica socratica ne recupera anche il fondamento metafisico-religioso. Infatti, è Platone il primo autore a definire propriamente una teologia, ovvero una conoscenza del divino che non si accontenti del mito ma vada ad indagare razionalmente il *theòs*. Celebre è,

³¹ Maier, *Socrate*, La Nuova Italia, Firenze 1978, vol. 2, p. 137.

in tal senso, la cacciata dei poeti dalla *pòlis* e la restaurazione di un corretto discorso intorno al divino che fornisca ai cittadini la giusta misura di cosa siano gli dèi.

«*“Questi a un dipresso: bisogna che quale è in realtà la divinità tale sia raffigurata, sia che uno la rappresenti in canti epici o lirici o nella tragedia”.*

(...)

“Dunque la divinità, se è buona, non è causa di ogni cosa, come dicono i più, ma di poche cose agli uomini è causa e di molte altre irresponsabile, che i beni per noi sono assai minori dei mali; e dei beni non c'è da cercare altra causa che Iddio, mentre dei mali bisogna cercare qualche altra causa che non sia la divinità”

“Mi pare che tu dica verissimo”

(...)

“Ma se qualche poeta prenda a trattare l'argomento (...) o non bisogna permettergli di dire questi fatti opera degli dèi, o se anche son degli dèi, bisogna trovar loro una spiegazione a un dipresso quale ora noi stiamo cercando, e dire che la divinità fece cose giuste e buone, e che quei personaggi ritrassero giovamento dalla punizione stessa (...). Ma dire che la divinità, buona com'è, sia a qualcuno causa di male, bisogna in tutti i modi lottare che nessuno dica una cosa simile nella propria città, se si vuol che sia ben governata”»³².

I cittadini prendono a modello gli dèi, occorre quindi che questi forniscano esempi edificanti e non agitino alla discordia. La teologia platonica pone al vertice un Dio buono, perfetto e razionale. In quanto perfetto, il divino non può contraddirsi dunque se Dio è buono non può essere principio del male; vediamo così ripresentarsi nel discorso circa il male alcune posizioni espresse nel *Libro di Giobbe*: a) Dio è buono e giusto b) da un principio buono non può derivare il male, in qualsivoglia forma (etica, ontologica o fisica) c) conseguentemente, la sofferenza dell'uomo è o finalizzata al suo miglioramento, quindi dotata di finalità buona anche se l'uomo non lo comprende, oppure non è causata Dio. Questa teologia non ha finalità esclusivamente ontologica, delineare il giusto discorso sul divino, ma come chiarisce esplicitamente Platone ha la finalità etica di fondare la *paideia*. Il divino è posto a garanzia della giustizia, in tal senso Platone continua a mantenere quel parallelismo fra cosmologia, ontologia ed etica. Fine dell'uomo sono il bene e la felicità, le quali hanno la propria origine nel divino; raggiungerle vuol dire conseguire una conoscenza dettagliata del divino, quindi la felicità viene a relazionarsi, ma non identificarsi, con il bene. Appare evidente l'influenza socratica e il fondo di intellettualismo che Platone lascia trasparire nella propria concezione antropologico-paideutica del bene.

Nel *Gorgia*, Platone inscena un dialogo fra Socrate e Polo, in cui il maestro sostiene la derivazione della felicità dalla conoscenza filosofica: la felicità deriva dall'educazione e non

³² Platone, *Repubblica*, cit., II 379a-c, pp. 71-3.

dal potere o dagli averi materiali, così anche il gran re se poco formato non è felice poiché non sa come utilizzare le sue risorse per il meglio³³. La filosofia greca conosce una certa continuità fra le nozioni di vero, bene e felicità che rappresentano il fine dell'umano nei vari ambiti della vita, dalla teoretica alla pratica³⁴. Il suo ruolo percorre chiaramente tutto lo sviluppo della *Repubblica* dal mito della caverna alla suddivisione in classi della *pòlis*. Coloro che detengono il potere sono coloro che conoscono il bene-verità, *theòs*, e che quindi possono indirizzare la comunità al bene-felicità. Vi è un richiamo continuo fra le due sfere dell'umano intellettuale e pratica, in cui una implica l'altra. Non si può essere felici senza conoscere il bene, tuttavia – a differenza di Socrate – questa educazione non basta e dev'esser supportata da un retto agire. Questo elemento mi pare evidente nel Mito di Er.

Vi sono tre elementi notevoli nel mito che mi sembrano cruciali per il nostro discorso sulla teodicea platonica: 1) la dinamica retributiva delle anime dell'Ade e 2) il ruolo della scelta e 3) ruolo della *paideia*.

Una premessa necessaria: nel pensiero greco pre-filosofico, nel mito, l'individuo felice è colui che ha ricevuto in sorte un buon demone³⁵, ad arbitrare i destini umani è una forza superiore, la *Tuke* o *Ananke* contro cui gli eroi del mito e delle tragedie non possono fare altro che infrangersi come onde sugli scogli. Quest'idea viene a usurarsi per opera del pensiero filosofico fino ad esser messa da parte da Platone. La venuta meno consente di affermare con più coerenza la dinamica retributiva dei beni e dei mali che in assenza di arbitrio o di vita ulteriore perde la sua valenza normativa. Inoltre, consente di affermare un ruolo realmente positivo alla *paideia*.

Il mito si apre con la morte di Er che da avvio al peregrinare della sua anima nel mondo dell'al di là. Il primo passo che dovrà affrontare la *psyche* è il giudizio dei giudici che smistano i giusti e gli ingiusti nelle due rispettive voragini. Il verdetto di Er è atipico, viene incaricato di portar testimonianza agli uomini del mondo di qua. Inizia così ad ascoltare le peripezie delle anime e apprende le sofferenze cui sono sottoposti i malvagi prima della reincarnazione. Platone immagina che le anime siano in numero finito, quindi il mondo ultraterreno non è il mondo dei beati e dei condannati per l'eternità, come invece per il cristianesimo, bensì è il luogo dove le anime eterne vengono preparate per il mondo terreno:

³³ Platone, *Gorgia*, in Id., *Tutti gli scritti*, a cura di Reale, G., Bompiani, Milano 2000, p. 879.

³⁴ Del resto, se consideriamo la tripartizione classica del male metafisico, fisico ed etico come imperfezione, sofferenza e peccato, non possiamo esimerci dal considerare analogamente anche il bene come perfezione, salute e felicità.

³⁵ Il termine greco è *eudaimonìa*, letteralmente *avere un buon demone*.

qui scontano le eventuali pene che hanno accumulato nella vita, vengono mondate ed infine rimandate nel mondo degli uomini.

«Si raccontavano così tra loro, le une gemendo e piangendo, ricordando quanti e quali dolori avevano sofferto e veduto nel viaggio sotterra, - viaggio che era di mille anni – mentre quelle che venivano dal cielo narravano di delizie e spettacoli di straordinaria bellezza. E narrarne la più parte, o Glaucone, richiederebbe molto tempo; ma la sostanza, disse, era questa: che per ogni ingiustizia da esse mai usata a qualcuno, e per tutti quelli cui ciascuno l’avesse usata, aveva di tutte pagato a parte il fio dieci volte per ogni colpa, cioè per ogni periodo di cent’anni, tanta essendo la vita umana – affinché pagassero decupla la pena dell’ingiustizia commessa»³⁶.

La dinamica retributiva si lega intrinsecamente con una considerazione quantitativa delle azioni umane: i giudici fanno il computo dei beni e dei mali commessi e calcolano la pena che patire l’anima. Dopo aver espiato le proprie colpe ecco che la *psychè* può finalmente reincarnarsi nel nuovo corpo. Tuttavia, se nel mito greco l’anima è legata fortuitamente ad un destino, nel mito di Platone sono le stesse anime a dover compiere la scelta.

«anime effimere, ecco l’inizio di un altro periodo di vita del genere mortale, vita apportatrice di morte. Non voi un demone sorteggerà, ma voi stessi sceglierete un demone. E chi primo capita in sorte scelga per primo una vita, a cui per necessità sarà congiunto. La virtù è libera a tutti, e ognuno ne avrà più o meno a seconda che la pregia o spreghia. Responsabile è chi ha fatto la scelta, non la divinità»³⁷.

La chiusa con cui *Ananke* termina il discorso è eloquente e lapidaria: è l’anima che è artefice del proprio destino. Il passo citato ha un significato molto profondo. Mettendo in evidenza il ruolo del sorteggio e della scelta, Platone ci sta ribadendo che l’uomo non può decidere dove e quando nascere, ma può determinare come condurre la propria vita. Infatti, nel suo linguaggio metaforico, il mito ci dice che le anime sono un certo numero, ma che i paradigmi sono molti di più; quindi, ad ognuno è data la possibilità di essere felice. L’unica restrizione cui deve sottostare l’anima è l’ordine di scelta, che simboleggia la necessità delle circostanze.

«Quindi colui pose in terra davanti a loro i modelli delle vite, assai più numerosi dei presenti, e svariati (...). Ma una gerarchia d’anime non c’era, essendo necessario che ognuna divenisse diversa a seconda che avesse preso l’una o l’altra vita; del resto, eran miste fra loro di ricchezze e povertà, alcune di malattie, altre di sanità, alcune a mezzo fra questi estremi»³⁸.

Vedremo più avanti come il ruolo della necessità sia molto importante nel quadro di giustificazione del male. In questo contesto è importante considerare come questa necessità

³⁶ Platone, *Repubblica*, cit., X 615a-b, p. 375.

³⁷ Ivi, X 617e, p. 378.

³⁸ Ivi, X 618b, p. 379.

non rivesta comunque un ruolo preponderante, infatti, un elemento importante che viene sottolineato nel mito è il contrasto fra le anime che scelgono per prime e quelle che scelgono per ultime. Il primo che sceglie lo fa male, sceglie una vita falsamente buona ammalato dalla prospettiva di beni e piaceri, ancora una volta cita la vita del tiranno che aveva evocato nel *Gorgia*. Per contro, l'ultimo che compie la scelta è Ulisse, l'eroe dal multiforme ingegno (*polùtropon*) che inventa l'espedito del cavallo, colui che per antonomasia rappresenta la qualità dell'intelletto in opposizione all'ardimento virile di Achille. Questo eroe mitico sceglie un paradigma molto modesto che gli risparmi le peripezie e sofferenze della vita passata, ossia sceglie di essere un uomo qualunque sottintendendo come la felicità non necessiti di ricchezza ma di saggezza.

L'importanza della scelta richiama, infine, in campo la *paideia* e quindi la filosofia. Il mito contiene una *anamnesi* capovolta, per cui nell'al di là Er conserva ciò che ha imparato nel mondo terreno.

«Quivi dunque a quanto pare, caro Glaucone, è per l'uomo il sommo rischio, e perchè bisogna sommamente curare a che ognun di noi, tralasciati gli altri studi, questo studio ricerchi e apprenda, se mai sia in grado di apprendere e trovare chi lo renderà capace ed esperto, distinguendo la vita buona dalla cattiva, a scegliere sempre e ovunque la migliore tra le varie possibili»³⁹.

Trattando quindi il male in chiave etica Platone riesce a scagionare gli dèi dall'accusa di arrecare danno all'uomo, rimanendo coerente con una delle premesse della *Repubblica* e del suo sistema filosofico, secondo cui dal bene non possa derivare il male. Se come ci dice nel primo libro l'uomo buono non può compiere il male, quindi non può danneggiare neanche il suo nemico, a maggior ragione il Dio non può fare altrimenti. Occorre dunque cercare un principio differente come origine del problema. Sul piano etico questo principio viene ricavato dalla dialettica fra libertà – ovvero la scelta della propria modalità di vita – e necessità – ovvero il contesto in cui si consuma la vita. La libertà è sempre circostanziale ma mai completamente necessitata, così la scelta è sempre arbitraria. La libertà, però, in sé non è foriera di alcuna sicurezza circa la scelta della vita occorre definire come l'uomo possa sfruttarla.

Dopo aver considerato il problema del male in chiave etica. Occorre affrontare il problema ontologico, il principio fisico e metafisico del male. Anche in questo caso Platone esclude la filiazione del male da un principio buono. Egli espone la struttura del mondo come

³⁹ Ivi, X 618c, p. 379

produzione demiurgica⁴⁰. Il discorso cosmologico, nel *Timeo*, si incardina sulla distinzione fondamentale tra essere che è sempre e che non è mai soggetto al divenire – l'essere in quanto intellegibile che rimane perennemente sé ed è coglibile solo tramite un atto di pensiero – e l'essere che è sempre in divenire e mai vero essere – l'essere sensibile che è sempre in mutamento ed è coglibile solo tramite atto dei sensi –.

«Il primo è ciò che è concepibile con l'intelligenza mediante il ragionamento, perché è sempre nelle medesime condizioni. Il secondo, al contrario, è ciò che è opinabile mediante la percezione sensoriale irrazionale, perché si genera e perisce, e non è mai pienamente essere. Inoltre, ogni cosa che si genera, di necessità viene generata da qualche causa»⁴¹.

Data questa distinzione, Platone afferma che tutto ciò che risulta soggetto al divenire necessita di una causa, tale causa è il Demiurgo, creatore esterno che produce il mondo in funzione di un modello di riferimento.

«Se, pertanto, l'Universo è stato generato così, fu realizzato dall'Artefice guardando a ciò che si comprende con la ragione e l'intelligenza e che è sempre allo stesso modo. Stando così le cose, è assolutamente necessario che questo cosmo sia immagine di qualche cosa».⁴²

Anche nel *Sofista*, dichiara che il Demiurgo è principio di tutte le cose⁴³. Continua affermando che «due sono queste opere della produzione divina, la cosa reale e la raffigurazione che a ciascuna tiene dietro»⁴⁴, facendo quindi risalire la creazione di tutti gli enti all'azione poietica del demiurgo. Il cosmo risulta essere l'insieme ideale, ordinato ed organico di tutti gli enti; è l'immagine ideale del mondo, o il mondo per come dovrebbe apparire al demiurgo. Sul piano sensibile, si concretizza nell'alternanza di *pèras* e *àpeiron*. Il primo rappresenta il finito, inteso come principio del mondo sensibile, il secondo l'infinito. Il loro reciproco alternarsi è retto da una forza cosmica, *Dike*, che regola tutti gli enti del cosmo, tra cui l'uomo. I differenti livelli dell'essere, sensibile e sovransensibile, esistono in virtù dell'azione di due principi: 1) Uno che è principio ordinatore del cosmo o principio di determinazione formale, e 2) Diade che è il principio della molteplicità (nel suo grado più

⁴⁰ Occorre considerare come la realtà della creazione demiurgica non sia del tutto chiara. Infatti, vi sono due diverse tipologie di interpretazioni già a partire dagli allievi di Platone, fra cui Aristotele. La prima è quella didascalica per cui la generazione è solo un mito finalizzato alla mera esposizione scolastica. La seconda fa leva sulla idea di *eikos logos* ragionamento verosimile, secondo tale tesi è chiaro che Platone non possa parlare scientificamente del Demiurgo o del suo processo creativo perché questo sfugge alle definizioni e alla conoscenza umana, ciò non toglie tuttavia la validità e la convinzione dei concetti che vengono esposti, primo fra tutti quello di generazione.

⁴¹ Platone, *Timeo*, in Id., *Tutti gli scritti*, a cura di Reale, G., cit., 28 a, p. 1361.

⁴² Ivi, 29b, p. 1362.

⁴³ Platone, *Sofista*, in Id., *Tutti gli scritti*, a cura di Reale, G., cit., 265 C, p. 308.

⁴⁴ Ivi, p. 308.

alto) e della materia (nel suo grado più basso). Uno e Diade sono connotati eticamente, oltre che ontologicamente; infatti, il primo è principio del bene, mentre il secondo del male. Nel *Timeo*, Platone descrive come il cosmo sia ordinato da una intelligenza volta al bene, ossia di come la realtà sia creata da una causa buona e perfetta che realizza perfettamente misura e bene⁴⁵.

«Egli era buono e in un buono non nasce mai nessuna invidia per nessuna cosa. Essendo dunque lungi dall'invidia, Egli volle che tutte le cose diventassero il più possibile simili a lui, E chi ammettesse questo principio della generazione del mondo come principale, accettandolo da uomini saggi, l'ammetterebbe assai rettamente. Infatti, Dio volendo che tutte le cose fossero buone, e che nulla nella misura del possibile, fosse cattivo, prendendo quanto era visibile e che non stava in quiete, ma si muoveva confusamente e disordinatamente, lo porto dal disordine all'ordine, giudicando questo totalmente migliore di quello, Infatti, non è lecito a chi è ottimo di fare se non ciò che è bellissimo»⁴⁶.

La figura del demiurgo rappresenta un ente-personale che applica la misura intesa come ente-impersonale. Egli plasma la *Kòra* e costruisce razionalmente il mondo nel migliore dei modi possibili. In tal senso il mondo è prodotto da *pròndia*, si tratta di un progetto pre-meditato. Il demiurgo ordina e misura ciò che è privo di ordine e misura e dispone gli enti affinché si autodeterminino. Da un lato abbiamo quindi il principio teleologico-provvidenzialistico del Bene che guida razionalmente il cosmo, dall'altro abbiamo il principio dis-teleologico della diade e che rappresenta l'irriducibilità dell'irrazionale: più scendiamo la scala dell'essere e minore è la perfezione, sino a raggiungere la materia. Questo principio disteleologico bilancia la *pronoia* e, in un certo senso, partecipa nel creare il cosmo che si delinea come mescolanza di ragione e necessità. Così Platone intende spiegare la presenza del male e dell'imperfezione-irrazionalità nel creato: il cosmo non può essere perfetto perché deve fare i conti con la necessità. Ciò appare chiaro anche nella descrizione che dà dell'anima del Mondo: essa è costituita da un principio indivisibile, il Medesimo, da un principio di molteplicità, l'Alterità, e dalla Mescolanza dei due, la quale implica come l'armonia sia sempre un giusto mezzo e di come il cosmo sia compromesso tra finalismo provvidenziale e necessità dis-teleologica.

⁴⁵ Abbiamo visione completamente nuova del divino che in un certo senso ribalta quella greca tradizionale; infatti, si ha un passaggio dalla visione politeista-orizzontale ad una visione monoteistica-verticale, in cui Dio viene posto alla sommità del cosmo e dal quale discendono gli altri esseri, creando una "scala" dell'essere che diventerà un elemento ricorrente nella tradizione occidentale.

Platone, *Timeo*, in Id., *Tutti gli scritti*, a cura di Reale, G., cit., 29e – 30 b, p. 1362.

Un'ultima opera che intendo considerare a rinforzo della tesi è il *Politico*⁴⁷, in cui fornisce una metafora del cosmo molto chiara: il principio della Diade viene paragonato al mare, mentre il principio ordinatore viene paragonato ad una nave. L'universo è segnato da due cicli cosmici, l'ordinamento, che agisce quando il demiurgo tiene ben saldo il timone e guida la nave nel mare, e la dissoluzione, che si ha quando il mare in tempesta prende il sopravvento e muove alla deriva la nave. Quest'immagine rende molto bene come il demiurgo indirizzi il cosmo verso il bene, come esso sia sempre presente per fornire una giusta via, ma come non sia onnipotente e deve combattere con il dis-ordine. Il divenire è diviso fra *epitumia*, il desiderio, e *lete*, l'oblio; che sembrano rispecchiare la doppia tendenza dell'uomo a ricercare il bene, o principio regolatore, ma anche la sua tendenza a dimenticarlo nella propria gettatezza nel mondo. Si può sostenere che quindi in Platone esista una teodicea che vede il male come distanziamento dall'ordine, o principio regolatore, inteso sia in senso cosmologico sia in senso etico.

La produzione platonica presenta elementi che costituiscono a pieno diritto una teodicea: l'affermazione della bontà del principio primo porta seco gravide conseguenze per quanto concerne il problema del male. Infatti, se il principio che governa e regola il mondo è buono, risulta contraddittorio attribuirgli la colpa del male. Nel definire il demiurgo egli utilizza i tre attributi canonici, decidendo di rinunciare a quello della potenza in virtù di un principio dis-teleologico antitetico rispetto a quello che guida la creazione. Una volta stabilito il male come frutto del principio di necessità che regola il cosmo, il divino ne risulta completamente scagionato. Da questo punto di vista mi paiono molto vicini questo principio e quello di ragion sufficiente leibniziano. Il mondo, in quanto immagine del piano ideale, è il migliore possibile. Il male è in ogni sua forma frutto della necessità, la quale si definisce diversamente in base ai vari ambiti di esperienza del male. Così se dal punto di vista metafisico il male è necessità in quanto tale, sul piano fisico appare come la conseguenza dell'istanziamento del piano intellegibile e sul piano etico come l'effetto dell'arbitrio umano. Avendo scagionato Dio, il peso del male si riversa quindi sulle facoltà dell'uomo, quella intellettuale di conoscere il bene e quella morale di compierlo. Così l'azione umana diventa imputabile e conteggiabile all'interno di un sistema retributivo cosmico che ben si adatta al modello giuridico della *polis*.

⁴⁷ Platone, *Politico*, in Id., *Tutti gli scritti*, a cura di Reale, G., cit., 272e – 273b, p 332.

III. Dualismi antichi: il male come sostanza nello gnosticismo e nel manicheismo

Il problema del male è difficilmente conciliabile con i sistemi monistici, come le religioni monoteiste. In un cosmo creato o regolato da un'entità buona appare superflua e problematica la presenza del male – in qualsivoglia forma – e soprattutto contraddittoria. Perché l'ente buono ha creato un mondo imperfetto e vizioso? È necessario soffrire per espiare o imparare dai propri errori? Quale è il senso della sofferenza del giusto e della beatitudine del malvagio? Alcune sette e culti dell'antichità hanno risolto il problema creando un principio antitetico rispetto bene, una causa del male completamente indipendente e fuori dalla portata dell'ente buono. Questa soluzione ha consentito di preservare integra la qualità morale del divino ma al prezzo di rinunciare completamente all'onnipotenza. Le impostazioni di questo tipo, ovvero le «*dottrine diteistiche contraddistinte dall'esistenza, su un piano prima di tutto cosmologico della creazione del mondo, di due principi conflittuali*»⁴⁸ sono dette dualismi. Fra le varie soluzioni dualiste che possiamo rinvenire nell'antichità, in ambito della filosofia occidentale le più note sono sicuramente gnosticismo e manicheismo. Si tratta di due dottrine molto vicine, in un certo senso si potrebbe sostenere il manicheismo essere una forma particolarmente strutturata di gnosticismo. Di seguito affronterò brevemente la cosmologia gnostica per sottolineare quelli che sono i suoi tratti originali in relazione alla tradizione filosofica e religiosa. Anche se sarebbe più opportuno parlare di gnosticismi al plurale, in quanto si tratta di un pensiero misterico e settario che comprende al suo interno differenti cosmologie e teorie, tutte però caratterizzate da alcuni elementi notevoli comuni. L'intenzione è quella di evidenziare elementi comuni e di rottura rispetto alle teodicee tradizionali, in modo da fornire uno sguardo altro circa il problema del male. A partire dalla comune matrice giudaico-cristiana, gnosticismi e manicheismo hanno stravolto la novella creazionista e il mito della caduta in maniera tale da definirsi come dottrine in un certo senso autonome, dotate dei propri principi di coerenza interna e di interpretazione del mito.

Le religioni dualistiche sono interconnesse intimamente con il problema del Male, in quanto entrano in polemica con i modelli monoteisti e politeisti proprio nel cercare di definire il male con realtà a sé stante, un principio *sui generis* che possiede una propria consistenza

⁴⁸ Filoramo, G.; Massenzio, M.; Raveri, M.; Scarpi, P.; *Manuale di storia delle religioni*, Mondolibri, Milano 1998, p. 271.

ontologica e quindi si contrappone direttamente a Dio. I dualismi riescono a preservare la trascendenza assoluta e l'unicità del principio divino buono ponendo all'esterno di esso il male in ogni sua forma. Se però la bontà è preservata, lo stesso non si può dire degli altri attributi, inoltre questa impostazione non fa altro, in un certo senso, che spostare il problema ad un livello ulteriore. Dati i due poli opposti di bene e male, infatti, occorre comunque ricreare un'armonia cosmica in grado di comprenderli entrambi, dotarli di senso e inscriverli in un ordine natural-teleologico. Dunque, il problema della conciliazione di bene e male, se depotenziato in ambito fisico, è ancora centrale in ambito metafisico. Infatti, le religioni gnostiche non si limitano, come vedremo, a delineare una cosmologia che dia una giustificazione del male e lo stabilisca come auto-sussistente; ma evoca anche una mitologia della caduta e della risalita, male e bene non appaiono come due placide forze stazionarie che si alternano e indirizzano il cosmo, ma come forze agoniche in aspra lotta fra loro. Le religioni dualistiche mantengono quello spirito escatologico e salvifico che promette all'uomo la redenzione e l'emancipazione, più o meno definitiva, dal male. Proprio in relazione al rapporto che intercorre fra i due principi, bene e male, Filoramo⁴⁹ suddivide i dualismi in due tipologie principali: 1) mitigati: tutte quelle dottrine, come lo gnosticismo cristiano, che collocano il principio del male in un ordine gerarchico inferiore rispetto al bene; 2) radicali: tutte quelle filosofie, come il manicheismo, che pongono due principi antitetici e ontologicamente sullo stesso piano che coesistono *ab aeterno*, appunto due radici del mondo irriducibili. Solitamente queste dottrine pongono in principio un incidente, o un evento scatenante, che costringe queste forze, ontologicamente divise, a dialettizzarsi dando vita al cosmo. Dopo un percorso redentivo, etico e metafisico, si prospetta una battaglia decisiva fra le due potenze che consentirà, tramite la sconfitta del male, alla nuova separazione delle due forze cosmiche. Le dottrine dualistiche sono tendenzialmente pessimistiche poiché interpretano il male come forza costitutiva ed inalienabile dell'universo, arrivando a posizioni estreme che vedono nell'umiliazione dell'individuo e nel disprezzo della carne – e quindi del mondo – ma contengono anche un fondamento ottimistico in quanto propugnano la convinzione di un finale trionfo del bene. L'elemento principale è la gnosi, una forma di conoscenza salvifica, eticamente ed ontologicamente autofondata. Si tratta di un sapere assoluto, ovvero che trascende

⁴⁹Ivi, p. 272.

completamente gli enti; paragonabile all'estasi del mistico in cui si scioglie la dicotomia soggetto-oggetto, dio-sé, con l'intento di ristabilire l'unità originaria. Inoltre, si tratta di una conoscenza storicamente situata, motivo per cui si può parlare di molti gnosticismi e non di uno gnosticismo. Tuttavia, una fenomenologia di queste dottrine può rivelare alcuni caratteri comuni; lo gnostico può essere considerato come colui il quale in virtù della gnosi è in grado di ristabilire l'unità originaria, superando le lacerazioni e facendo coincidere *arkè* e *tèlos*. La *gnosis* viene contrapposta alla *pistis*, è una rivelazione segreta e redentrice che deriva solitamente da un testo misterico di origine allogena o attribuito ad un personaggio prestigioso. Nello gnosticismo cristiano i testi derivano da insegnamenti segreti di Cristo, giunti misteriosamente ai discepoli: Basilide si proponeva come continuatore degli insegnamenti che Gesù aveva rivelato a Matteo. La gnosi si configura quindi come una conoscenza iniziatico-segreta diretta ad un numero esiguo di fedeli, che formavano una "classe" privilegiata all'interno del culto. Molti culti gnostici dividevano i membri in base alla rivelazione che avevano ricevuto, dagli spirituali ai semplici iniziati. Uno dei testi principali dello gnosticismo è la *Pistis Sophia*, testo copto che presenta le conoscenze proprie delle anime elette. Si tratta, inoltre, di una forma di conoscenza totale e istantanea: l'eletto può propiziarla attraverso una disciplina spirituale ma non può accedervi di sua spontanea volontà, è una conoscenza superiore, tanto di ciò che sta sopra quanto di chi sta sopra, caratterizzata da un atteggiamento mistico ed è l'unica via tramite cui è possibile giungere alla salvezza.

Ogni setta possedeva i propri testi iniziatici e una propria ermeneutica del mito, l'impianto misterico-sacrale però rimane comune a tutte le sette. Tutte le dottrine gnostiche sono fondate sull'idea del conseguimento della salvezza attraverso la conoscenza: la gnosi è una conoscenza salvifica misterica, viene anche definita "conoscenza vissuta" per evidenziare il suo essere un'attitudine pratica, l'atteggiamento pessimistico ed esistenzialista viene visto come un momento preparatorio della gnosi, uno stato di pre-conoscenza che apre al mistero della vita e del cosmo. La conoscenza è un iter salvifico-verticale, l'eletto deve attraversare vari stadi di consapevolezza fino a giungere alla gnosi vera e propria.

Il secondo elemento centrale è l'origine altra dell'uomo: «*Tu non vieni da qui, la tua stirpe non è di qui: il tuo luogo è il luogo della Vita*»⁵⁰ recita uno dei testi iniziatici del mandeismo. Lo gnostico considera il mondo come qualcosa di estraneo a sé, egli si percepisce come

⁵⁰ Hutin, S.; *Lo gnosticismo culti, riti, misteri*, Edizioni Mediterranee, Roma 2007, p. 29.

abbandonato nel mondo ed aspira ad un al di là, un regno della vera vita. Lo gnosticismo imposta un contrasto radicale fra anima e corpo, la prima derivante dal principio del bene e il secondo da quello del male. La parte superiore dell'umano è un principio divino in esilio, o decaduto. La *gnosis* in questo quadro è la forma di conoscenza che *in primis* rende edotto l'uomo circa la propria condizione di straniero e *in secundis* lo guida verso la redenzione che è ricongiunzione con il mondo del divino, dello spirito. L'eletto è colui che riesce a ritrovare il proprio vero Io, la consapevolezza di essere una sostanza divina, atemporale e ontologicamente sussistente.

«Lo gnostico giungerà così alla fondamentale constatazione: io sono nel mondo, ma non del mondo. E, da questo punto di vista, il mondo e l'esistenza appariranno malvagie perché sono mescolanza, un miscuglio violento e anormale di due nature o due modi di essere contrari e inconciliabili dotate di esigenze fra loro antagoniste»⁵¹.

La riscoperta del proprio Io originario, del proprio essere straniero in terra straniera, porta seco alcune conseguenze importanti. Lo gnostico si percepisce non solo come estraneo rispetto al mondo ma anche come prigioniero. L'eletto considera il corpo come una prigione in cui la sua natura superiore è stata rinchiusa. Il corpo ha il ruolo di imprigionare l'uomo e di fargli obliare la propria origine. Per questo alcune sette manichee, portando ad estreme conseguenze il rifiuto del corpo, arrivano a disprezzare anche il parto come generazione di nuove prigioni per le anime pure. La condanna del corpo non si esaurisce solamente nella critica della materialità. Questa va a coadiuvare tutta una serie di determinismi psicologici e non materiali che contribuiscono al comportamento malvagio e vizioso dell'uomo, all'oblio del bene e alla sua carnalità. Le dottrine gnostiche non si limitano ad una semplice contrapposizione fra anima e corpo. Infatti, molte sette considerano l'uomo costituito di due anime a) l'anima superiore, o celeste, definita anche *pneuma* che rappresenta il vero Io e b) l'anima inferiore, che consiste nella parte diabolica e peccatrice. Basilide, per esempio, considera le passioni come appendici (*prosartemata*) che infettano l'anima celeste ma hanno origine in quella inferiore. Abbiamo quindi uno schema triadico in cui si intrecciano l'anima, il corpo e lo *pneuma*. È importante sottolineare come questo atteggiamento intransigente che pur possiede una comune radice con la condanna cristiana del corpo, non va comunque confuso con quello poiché mentre il cristianesimo mira a dimostrare la mondanità, e quindi la vanità e fugacità, del corpo e dei beni materiali, lo gnosticismo annichilisce tutto ciò che

⁵¹ Ivi, p. 30.

è terreno. Per esempio, Basilide si fa sostenitore del martirio come modalità unica di espiazione per il fedele.

L'approccio esistenzialistico-pessimista dello gnosticismo non si limita a umiliare il corpo ma estende il male a tutta la creazione. Lo gnostico è gettato nel mondo⁵² (o in uno dei vari mondi, poiché alcune sette credono nell'esistenza di più mondi). Il creato viene a costituirsi come una vera e propria prigione. La tradizionale cosmologia a due sfere viene risignificata in ottica metafisica: le sfere cristalline che si chiudono intorno alla terra diventano ostacoli che fermano l'anima dal suo progredire verso l'alto, dal suo evadere. I pianeti divengono degli *arkontes*, guardiani del cosmo che hanno il compito di controllare le anime. Ogni sfera rappresenta poi una divinità malvagia e prevaricatrice. Il male permea ogni aspetto del cosmo creato, tutto ciò che è sensibile finisce per essere malvagio. Chiaramente, così come vi sono vari gradi di ripudio del corpo fra le varie sette, così vi sono vari gradi di rifiuto del mondo; però, esso rimane per tutte le sette una miscelanza di principi antitetici e quindi sostanzialmente malvagio.

Ogni setta ha tramandato i propri miti e quindi una propria gnosi. Di seguito propongo due mitologie principali: 1) quella relativa alla caduta di Sofia, le cui fonti sono la eonologia di Valentino gnostico e l'*Adversus Haereses* di Ireneo di Lione e 2) quella di Basilide come esempio di gnosticismo cristiano. La prima è importante in quanto simboleggia una delle più compiute cosmologie gnostiche dell'antichità⁵³; mentre la seconda si ricongiunge direttamente con il pensiero cristiano e fornisce sia una soluzione alternativa rispetto al cristianesimo tradizionale sia un utile elemento di comparazione con cui considerare tanto il libro di Giobbe quanto la dottrina agostiniana.

Per quanto concerne il Mito della caduta di *Sophia*, in principio vi è la pienezza spirituale, pleroma. Il mondo divino è strutturato gerarchicamente: dal principio primo, Padre, discendono gli eoni in coppie di *sùzugoi*. L'ultimo eone è *Sophia*, entità femminile che produce nolente la materia e quindi il male. Gli aspetti negativi dell'esistenza vengono attribuiti alla caduta dell'ultimo eone per mezzo di un incidente, o colpa originaria. Si ha una perfetta teodicea, in cui il male non deriva dall'ente divino ma da un altro principio che gli è gerarchicamente inferiore. A contrario delle religioni rivelate, però, il male non è neanche

⁵² L'esperienza di gettatezza e abbandono è un punto di partenza che accomuna lo gnosticismo antico all'esistenzialismo moderno. Tuttavia, mentre l'esistenzialismo vuole aprire l'io al mondo, ovvero rivela l'essere-per-il-mondo l'esperienza gnostica invece separa l'io dal mondo, ovvero rivela un essere che non appartiene o, non vuole, al mondo. Ivi, p. 26.

⁵³ Lanzi, S.; *Theos anaitios*, cit., p. 219.

originario dell'uomo, non si ha un peccato originale; esso è sovranaturale, pre-generato rispetto al creato. La caduta di *Sophìa* viene spiegata in diversi modi. I due principali che prendo in considerazione sono: 1) caduta in virtù di una *ubris* conoscitiva e 2) caduta in virtù di una *ubris* sessuale. Nel primo *Sophìa* vuole conoscere il Padre, principio primo. Tuttavia, essendo ontologicamente inferiore non può abbracciarne la grandezza e, disperata, genera involontariamente la tetradè dei mali. Questi danno principio alla materia che è ontologicamente malvagia.

«concepì una passione senza l'abbraccio del proprio compagno di syzygia Thelethos (...). La passione era la ricerca del Padre, voleva infatti, come dicono comprendere la grandezza di lui»⁵⁴.

Nella seconda *Sophìa* ha ambizione di generare da sé il proprio *sùzugos*. Solo il Padre, però, in quanto ingenerato può generare da solo. *Sophìa* quindi a causa della propria *ubris* produce un aborto da cui nascono i mali come sostanze autosufficienti. Nella sua caduta genera il Demiurgo, il quale plasma la materia e i suoi enti. In questa chiave di lettura *Sophìa* è causa formale e finale del creato, mentre il demiurgo ne è la causa materiale.

«volle imitare il padre e generare da sola (...). Dunque, emise questa sola cosa che poteva, una sostanza informe e imperfetta»⁵⁵.

Per lo gnosticismo cristiano mi rifaccio al pensiero di Basilide, di cui sono rimasti alcuni documenti indiretti. Basilide sostiene che il *Nous* sia il primo ente creato da un Padre increato; dal *Nous* nasce il *Logos* e dal *Logos* la *fronesis*, dalla *fronesis* *Sophìa* e *Dunamis* e da queste due le virtù i *principalities*, sfere più alte degli angeli e gli arcangeli, da queste figure angeliche derivano diversi paradisi. Il più alto di questi angeli è quello ritenuto il Dio degli ebrei. Quando questo principio divino pone il suo popolo eletto in primato rispetto agli altri, le altre forze angeliche gli si oppongono. A causa del loro conflitto il Padre manda il *Noùs*, incarnato nel Cristo, con il compito di aprire la via della salvezza agli uomini. In questo sistema cosmologico il male deriva dalla materia ed è quindi il prodotto delle forze angeliche e non del Padre. Da ciò deriva che il corpo dell'uomo è sempre malvagio; è l'anima umana a salvarsi, in quanto vera natura spirituale dell'uomo, e non la sua vestigia di carne che è invece destinata a perire. La particolare visione del male di Basilide appare chiara anche nella sua trattazione circa il martirio che è visto come una giusta espiazione. Tutti gli

⁵⁴ Ivi, p. 221.

⁵⁵ Ivi, p. 222.

uomini sono peccatori in principio, perciò nessun martirio è ingiusto, anzi il martire deve accettare il proprio destino senza farsene problemi.

La dottrina gnostico-cristiana di Basilide può essere definita come una gnosi monista. Si tratta di una impostazione sistematica che si trova esattamente a metà tra il classico dualismo gnostico e il monismo cristiano. Infatti, Basilide pone il Demiurgo come dio supremo, quindi al di sopra di tutte le cose. Il principio del male viene giustificato con la dottrina delle emanazioni divine: alla fine della scala dell'essere costituita dalle emanazioni degli eoni si trova un elemento divino talmente indebolito, lontano dall'Uno, da renderne possibile la caduta. Basilide pone come origine del creato un Dio che non è, *òuk òn theòs*, un principio che va al di là di ogni definizione e concetto, anche quello di esistenza stessa.

«Egli non era nulla, né materia, né essenza, né non essenza, né semplice, né composto, né intellegibile, né non intellegibile, né non sensibile, né uomo, né angelo, né Dio, nulla in genere di ciò che abbia un nome»⁵⁶

Il dio inconoscibile è anche *krestòtes*, ovvero benevolo, poiché ha creato il mondo e guida le anime nel modo migliore. Il suo approccio sistematico alla cosmologia cristiana vuole dipanare e razionalizzare il problema del male. Nel farlo riprende alcune considerazioni di carattere biblico che ho già evidenziato nel libro di Giobbe e che si fanno molto pressanti nello gnosticismo. Come prima cosa, non esiste il giusto sofferente cui Giobbe dovrebbe esser figura. L'uomo è ontologicamente peccatore, il vizio è una disposizione innata, un peccato virtuale da lui definito *amartètikon*. Il male viene a costituirsi come aspetto fondamentale e inalienabile della *pronoia* divina riprendendo lo schema platonico per cui il principio buono governa per il meglio, ma non può fare altro che attestare e correggere il male. Ogni correzione apportata dalla *pronoia* è intrinsecamente buona, da qui la teoria del giusto martirio per cui tutti gli uomini, anche i più devoti, hanno da espiare un peccato. La strategia speculativa di Basilide è chiara, intende liberare Dio dal male e connaturarlo all'uomo. Vi sono diverse interpretazioni che tentano di spiegare la tendenza viziosa connaturata nell'uomo, le due che mi sembrano più rilevanti – e che palesano il debito di Basilide nei confronti di Platone quanto del cristianesimo – sono la dottrina delle appendici che ho accennato poco sopra e la dottrina della *metempsychosi*. Secondo la prima dottrina, la violenza della generazione e dell'incarcerazione dell'anima del corpo provoca la nascita di passioni malvagie, definite come escrescenze aggregate all'anima. La seconda dottrina si

⁵⁶ Hutin, S.; *Lo gnosticismo culti, riti, misteri*, cit., p. 40.

rifà alle teorie di trasmigrazione del corpo, il passaggio delle anime da un corpo all'altro causa lascia nello pneuma dei residui delle vecchie vite, delle appendici che costituiscono i sentimenti malvagi.

Il manicheismo è una religione dualista di ascendenza gnostica fondata da Mani nel III secolo in Medio Oriente. Questo si contraddistingue dalle altre sette gnostiche per una struttura ecclesiastica ben definita e la presenza di un corpus teologico redatto dallo stesso Mani. È animato da una vocazione universalistica caratterizzata dal tentativo di unire tra loro le tradizioni religiose orientali e occidentali. Il nucleo del manicheismo è chiaramente gnostico e verte attorno ad una conoscenza salvifica, un'*anamnesi*.

Mani pone in rilievo la dottrina dei tre tempi e dei due principi che chiarifica un dualismo radicale. Sin dal principio esistono due forze antitetiche, coeterne e ingenerate: bene e male. Ontologicamente separate, si mescolano nel cosmo dando vita alla materia. La dottrina dei 3 tempi prevede un primo momento di coesistenza di due regni, il regno della luce che è la casa del Padre della grandezza e che spande il proprio soffio vitale sui 5 elementi e 12 spiriti che abitano il suo regno: e il regno delle tenebre casa del principe delle tenebre, la quale è strutturata in 5 livelli abitati da 5 arconti. Qui hanno sede l'errore, la menzogna e la materia. Questi domini sono separati ma entrano in contatto in una "frontiera", e luogo dove il male compenetra, come un cuneo, il bene. Il tempo mediano è costituito dalla battaglia cosmica di questi due principi. Durante lo scontro, l'uomo viene ferito e cade fra le tenebre; ovvero lo *pneuma* viene imprigionato nella materia. Dopodichè, il Padre invia lo Spirito per richiamare l'uomo a sé. L'ultimo momento è quello in cui il Padre invia sulla terra i suoi profeti. Mani stesso si considera il Sigillo dei profeti, ovvero l'ultimo profeta, che è illuminato dal *paraclito*. Con il loro comincia il percorso redentivo che ricondurrà l'uomo al Padre e libererà dalla materia.

Anche la cosmogonia manichea ha elementi di teodicea come quella gnostica, infatti il male viene imputato da un principio a sé stante. Fra loro le dottrine gnostiche variano la forza del dualismo, ma non la sua struttura portante. Il dio buono non può essere considerato principio del male, esso deriva da altro. Il percorso di espiazione è un percorso di liberazione dal corpo e dalla materialità malvagia. Nel manicheismo non vi è scandalo nella compresenza di bene e male nel mondo, né della relativa sofferenza dei giusti, poiché l'uomo è ontologicamente peccatore (per propria colpa o per propria origine) e la sofferenza non ha alcun tipo di valore,

se non espiativo. Il male gnostico va inserito nella complessa mitologia cosmologica, dunque la prospettiva sul male non è umana ma divina.

IV. Sant'Agostino: la dottrina del peccato originale e il libero arbitrio contro la sostanzialità del male

Nella tarda antichità Agostino rappresenta un punto fermo su cui si evolverà e svilupperà il pensiero cristiano. La vita travagliata lo portò a aderire ai circoli e alle sette manichee, ad approdare alla filosofia neoplatonica ed infine a convertirsi al cristianesimo con gli insegnamenti del vescovo milanese Ambrogio. Il pensiero di Agostino si interseca profondamente con gli eventi della propria vita e con gli avvenimenti storici più importanti del suo tempo. Nei suoi scritti, infatti, affronta le principali problematiche religiose, politiche e filosofiche dell'epoca. Autore prolifico e polemista, ci fornisce un quadro molto chiaro delle correnti di pensiero e delle dottrine principali del periodo e delle cause storiche su cui andavano ad incardinarsi queste discussioni. La teodicea agostiniana affronta il problema del male a partire dalle critiche a manichei e pelagiani, caratterizzata dalla volontà di salvaguardare l'onnipotenza divina. Lasciando invariati gli attributi canonici di Dio, Agostino si concentra sulla ridefinizione del male negandone la realtà effettiva.

Agostino fu uditore presso i manichei in Africa, la sua setta si faceva portatrice di soluzioni radicali ai problemi religiosi dell'epoca capace di suscitare forti contrapposizioni. L'illuminazione manichea si prefiggeva di mostrare la prigionia dell'uomo, diviso fra un'anima buona, la vera sostanza, e la carne malvagia. Il corpo, con la sua carica viziosa, è più forte dell'anima, infatti, è chiaro che pecciamo contro la nostra volontà. Dal manicheismo apprende la consapevolezza di mescolanza fra bene e male così come la convinzione che sia assurdo far derivare il male da un principio buono. I manichei tentano di preservare Dio dall'accusa di esser portatore del male, da cui deriva il loro sistema dualistico che radica la presenza del male in un principio antitetico, materiale, a quello spirituale del bene. Il razionalismo manicheo fu molto persuasivo per Agostino che restò per nove anni nella setta diventandone anche uno dei migliori apologeti. Vedeva nel manicheismo la possibilità di liberare la religione, e la filosofia per cui aveva iniziato a sviluppare interesse, da tutte le credenze che minacciavano l'indagine razionale. L'interesse primario per Agostino era la consolazione etica, il tentativo di preservare la parte buona in lui a dispetto del senso di colpa e del vizio. Quando la sua fiducia per le teorie intellettuali manichee inizierà a venire meno, non perderà di attrattiva la sua impostazione morale

austera. Il problema che Agostino comincia a delineare però, è la passività del principio buono. Il totale ripudio manicheo di ciò che è cattivo lascia un principio buono indebolito e inefficace. Il bene è essenzialmente alla mercè della violenza attiva del male. L'universo stesso sorge per l'aggressione del regno delle tenebre contro quello della luce; il principe della luce è così disgiunto dal male da esserne indifeso. Altra immagine chiara è il cristo manicheo che è identificato principalmente col Cristo crocifisso: «*il culmine della pietà manichea era comprendere che la parte buona di ciascun uomo si fondeva e identificava totalmente con questa divina essenza violata*»⁵⁷. Agostino cercherà di problematizzare la grande contraddizione che si snoda nel problema della fiducia ottimistica che assicura la liberazione della parte buona, sempre incontaminata, e la mitologia pessimistica che fa sembrare il bene indifeso e solo di fronte all'assalto del male, come un impotente dio crocifisso. Al colto Agostino dopo l'adolescenza il mito manicheo non risulta nient'altro che una raffinata fiaba esotica, il contenuto è razionalmente inaccettabile. Mani aveva posto al centro della propria dottrina quella mescolanza fra bene e male dell'uomo, che si giustificava in virtù della costruzione cosmologica. L'universo infatti risulta frutto di una mescolanza come l'uomo e il mondo visibile era visto come una "farmacia" in cui distillare la pura essenza dei frammenti distrutti del regno della luce. Il manicheo era inserito nel mondo e ogni processo fisico era interpretato in vista della salvezza. Il mondo è drasticamente e testualmente l'esteriorizzazione del conflitto intimo spirituale, quale Agostino lo ritrae nelle *Confessioni*. Il cosmo è quindi costruito in funzione delle necessità dottrinali manichee. Esso era un mito e non una costruzione razionale. Anzi, la sapienza classica forniva già descrizioni sulla natura che avrebbero messo in contraddizione le teorie manichee.

Convertitosi al cristianesimo, mantenendo un'impronta razionale e filosofica, cerca di salvaguardare l'unità divina e quindi l'esistenza di un singolo principio buono con la presenza del male. Questa problematica viene affrontata sia cosmologicamente sia eticamente in modo da rispondere al manicheismo sui suoi stessi campi di interesse e andare a garantire una solidità dottrinale al cristianesimo.

Il punto di partenza della speculazione agostiniana è la affermazione di un principio unico, sommo e buono: Dio. Riprendendo la definizione platonica, Dio è il sommo bene e di conseguenza tutto ciò che crea dev'esser per necessità buono. Il male diventa un concetto problematico, come in tutti i monoteismi, così Agostino tenendo fermi gli attributi canonici

⁵⁷ Brown; *Agostino d'Ippona*, Einaudi, Torino 2013, p. 42.

decide di negare sostanzialmente il male. Esso non ha realtà propria ma è un aspetto negativo, o privativo, del bene.

Ciò che deriva dall'ente sommo non può essere malvagio, quindi la materia non può essere malvagia in sé, essa è tale solo in relazione alla realtà spirituale che rappresenta una forma di sostanza più perfetta, più vicina a Dio di quanto non lo sia la realtà materiale. Il male viene spiegato ontologicamente come una difettività dell'ente creato nei confronti degli altri enti e, in particolare, dell'ente supremo. Agostino considera l'*ordo rerum* alla stregua del cosmo delineato da Platone nel *Timeo*, si tratta di un insieme armonico in cui la presenza del negativo rinforza il ruolo del positivo, «*et bona et mala in ordine sunt*»⁵⁸. Riprende così la teoria della scala dell'essere al cui principio vi è Dio come perfezione ontologica ed etica. La perfezione del tutto risulta dall'armonia dei singoli enti imperfetti, il mondo è una polifonia in cui ogni singola nota concorre sinfonia generale.

*«Come infatti accade per un quadro con un colore scuro dipinto nel posto giusto, così l'universo, se lo si potesse contemplare nel suo assieme, risulta bello anche con i peccatori, benché questi, considerati in se stessi, sono sfigurati dalla loro deformità»*⁵⁹.

Da Dio derivano, per creazione, tutti gli altri enti che sono necessariamente meno perfetti e quindi meno buoni. Dal punto di vista ontologico il male è una mancanza di bene (*privatio boni*), un minor grado di perfezione nella relazione fra i vari enti. Ognuno però partecipa al bene, anche se in maniera diversa. Il disordine esiste solo in virtù dell'ordine, il male in virtù del bene. Mentre in Platone l'*ordo rerum* lotta contro il *kòsmos noetos*, e il demiurgo è come un pilota che impone il progetto della *pronoia* contro la necessità della materia, per Agostino *ordo rerum* e *ordo dei* vengono a sovrapporsi, la creazione e la *pronoia* collimano. Agostino imposta un male funzionale al bene, una dottrina della parzialità e utilità del male rispetto all'economia del tutto. Essi viene inteso come momento negativo che insieme a quello positivo assicura la armonia universale.

*«Neque enim vel illa materies quam hylen antiqui dixerunt malum dicenda est. Non eam dico quam Manichaeus Hylen appellat, dementissima vanitate nesciens quid loquatur, formatricem corporum (unde recte illi dictum est quod alterum Deum inducat; nemo enim formare et create corpora nisi Deus potest; neque enim creantur, nisi cum eis modus et species et ordo subsistit, quae bona esse nec esse posse nisi a Deo, puto quia iam etiam ipsi confitentur), sed hylen dico quandam penitus informem et sine qualitate materiem, unde istae quas sentimus qualitates formantur, ut antiqui dixerunt»*⁶⁰.

⁵⁸ Agostino, *On Order (De ordine)*, St. Augustine Press, South Bend, Indiana 2007, I,6,16, p. 22.

⁵⁹ Agostino, a cura di Alici, L.; *La città di Dio*, Bompiani, Milano 2001, XI, 23,1, p. 544.

⁶⁰ «For not even that matter referred to by the ancients as hyle should be called an evil. I do not mean that Hyle which Mani, ignorant of what he is saying through his insane vanity, refers to as the fashioner of bodies

Riprende così anche la dottrina platonica dei contrari, per cui ogni termine implica il proprio contrario, il mondo viene a identificarsi come l'esito di questa eterna dialettica ontologica, per cui *malum ex bono* e *bonum ex malo*. Questa dottrina, tuttavia, non comporta un'accettazione ontologica del male, ma evidenzia il ruolo della supremazia di Dio, in cui il bene risulta anche dal male. Così facendo Agostino è arrivato a ribaltare il modello passivo del bene manicheo, ha reso passivo il male delineando il bene come forza attiva e creatrice. La considerazione *malum ex bono* sopprime il dualismo radicale manicheo⁶¹. Quindi viene preservata una bontà a priori del mondo. Il male è un limite ontologico e non una sostanza a sé stante come avrebbero sostenuto i manichei. Esso nasce *praeter ordinem*, per sua natura, ma Dio lo riporta all'ordine così che «*totum igitur ordinem includitur*»⁶². Il mondo è complessivamente armonico, in quanto creato da Dio, l'uomo semplicemente non può cogliere questa generale armonia poiché la sua prospettiva è troppo ristretta e particolare per abbracciare bellezza e giustizia del cosmo.

Rimuovere il principio autonomo del male, significa anche scagionare la materia e il corpo. Questi non sono intrinsecamente malvagi, ma meno perfetti: il corpo e i beni materiali vengono considerati una natura meno perfetta dell'anima e dei beni spirituali. Una conseguenza necessaria è la considerazione, o meglio la riformulazione, del male fisico che è implicita nella teoria agostiniana. L'*ordo rerum* è *ordo dei* e il male suscita il bene, ciò significa – come sosterranno i filosofi delle teodicee come Leibniz – che anche il male percepito, il male fisico, è un male volto al bene. Esso ha un duplice ruolo 1) retributivo, in quanto punizione dei malvagi e dei peccatori e 2) paideutico, in quanto tramite la sofferenza l'uomo impara la giustizia. Dio buono non commette il male e quindi ogni sofferenza è idealmente giustificabile, anche se non necessariamente l'uomo possiede gli strumenti per farlo. Inoltre, è necessario anche riformulare una teoria coerente circa il male morale, esso infatti non è più un comandamento superiore dato da un'anima viziosa né è imputabile in alcun modo a Dio. Per giustificare il male nella sfera morale introdurrà la dottrina del peccato originale, legata intimamente con la considerazione della libertà d'arbitrio. Per cui diciamo

(so that he is rightly charged with introducing another god; for no one but God can fashion and create bodies, inasmuch as they cannot be created unless limit and form and order subsist with them, qualities which I think the Manichees themselves admit to be goods and to be from God alone), but I mean by hyle, as did the ancients, a sort of matter utterly formless and without qualities, and out of which are formed the qualities which we perceive». Agostino; *De natura boni*; the Catholic university of America Press, Washington D.C. 1955, p. 76.

⁶¹ Lanzi, S.; *Theos anaitios*, cit., p. 301.

⁶² Agostino, *On Order (De ordine)*, cit., I,7,19, p. 24.

male ciò che uno fa di male e ciò che uno soffre di male. Poiché in un mondo governato dalla divina provvidenza nessuno può soffrire un male ingiustamente, occorre concludere che i mali siano giuste punizioni di Dio e che Dio sia autore di questi mali che l'uomo subisce. Dell'altro tipo di male, invece, ciascuno è autore delle sue cattive azioni, che non potrebbero essere punite giustamente da Dio, se non fossero compiute con la volontà.

La risposta agostiniana alla gnosi rivoluziona l'ottica filosofica circa il male: esclude ogni immagine di male sostanziale, introducendo sia il concetto di niente, o *ex nihilo* – contenuto nell'idea di creazione totale e assoluta – sia l'idea di distanza ontica tra creatore e creato che consente di parlare di deficienza rispetto al principio primo. Ciò consente di strutturare in maniera coerente una teoria del male morale che riconosca nell'uomo un principio agente, in quanto libero e quindi imputabile, e il male come risultato della sua azione. Questo, infatti, può esser definito come una cattiva deliberazione: il peccato è una scelta morale errata, il preferire un bene inferiore rispetto ad un bene superiore. Tutti gli uomini sono determinati da una inclinazione naturale verso Dio, la libertà e il misconoscimento di Dio – costituiti da quello scarto ontologico che separa l'uomo da Dio – producono una declinazione, ovvero allontanano l'uomo da Dio che è il bene superiore. Così l'uomo che preferisce i beni mondani rispetto a quelli spirituali pecca non tanto perché sceglie i beni mondani ma perché non preferisce quelli spirituali. Anche in questo caso il male non è nel bene mondano in sé, ma nello scarto che separa il bene spirituale da quello mondano: questo negativo costituisce propriamente il male.

Il libero arbitrio è la capacità di autodeterminazione umana e quindi alla base dei processi di deliberazione. L'uomo sceglie se compiere il bene maggiore, seguendo la *sapientia* (inclinazione), oppure se seguire il bene minore che è perseguimento di *cupiditas* (declinazione). Agostino fa derivare comunque tutti i vizi dell'uomo dalla *concupiscentia sexualis* del peccato originale. In tal modo l'uomo può esperire il male in due modalità: la prima, è quella del *malum culpae*, ovvero l'azione umana volta al male; la seconda è quella del *malum poene*, ovvero la sofferenza causata dal crimine commesso. Quest'ultimo rientra nella casistica *del bonum ex malum* poiché è la giusta punizione che Dio invia ai peccatori: punizione che può essere redenzione, dando adito ad una visione paideutica della sofferenza, ma che può essere anche condanna.

Nonostante l'uso del termine deliberazione, occorre notare che l'uomo è propriamente incapace di scegliere il bene se non guidato da Dio, la scorretta deliberazione umana non

concerne un errore di giudizio umano, come per l'intellettualismo socratico, ma la natura difettiva dell'uomo. Agostino opera un passaggio cruciale circa il quesito, dall'*unde malum?* gnostico al *unde malum facimus?* il problema del male è di natura morale. Tuttavia, Agostino non identifica semplicemente il male con il *peccatum* ma anche con la *poena*. Se dal punto di vista ontologico il male concorre al bene, dal punto di vista morale la pena concorre al bene. Il male ha nella visione agostiniana una funzione paideutica che ben procede parallelamente alla considerazione del concorso del male nel bene cosmico: così come il male concorre a rendere più evidente il bene, allo stesso modo la sofferenza causata dal peccato rende giustizia alla beatitudine della virtù. Vengono riproposte alcune delle considerazioni cardine del mito di Giobbe: il male ha un ruolo paideutico di ammaestramento degli uomini, la sofferenza deve rendere insopportabile il peccato. Agostino però è ancora più intransigente rispetto ai saggi amici di Giobbe che distinguevano fra fedeli virtuosi e viziosi, egli introduce una dottrina compiuta del peccato originale andando a sottolineare una visione penale della storia: non vi sono anime ingiustamente sofferenti. Gli uomini hanno un peccato d'origine che è ontologicamente simboleggiato dallo scarto che li separa da Dio e moralmente determinato dalla libertà dell'arbitrio che è causa del peccato. La teoria del peccato impone la visione della sofferenza come giusta retribuzione e inserisce l'uomo all'interno di una dimensione sovraindividuale, quella della storia della salvezza, dove l'esperienza del male si configura come esperienza comunitaria che manifesta l'impotenza umana.

Il peccato originale congiunge due nozioni eterogenee, la trasmissione del peccato e l'imputazione individuale di colpevolezza. Esso serve per spiegare il male morale negando la gnosi e la costituzione di un male ontologicamente a sé stante. Se il male ontologico ha la propria causa efficiente in Dio e si definisce come limite di perfezione degli enti. Quello morale invece ha solo una *causa deficiens*

«Il male infatti non è ciò verso cui si cade, ma riguarda l'atto del cadere; non si cade cioè verso nature cattive, ma si cade in modo cattivo, poiché si agisce contro l'ordine naturale, volgendosi dall'essere sommo verso l'essere inferiore»⁶³.

Si tratta di un peccato personale, emanato dalla volontà di Adamo, che viene ereditato naturalmente da tutti i suoi discendenti nella forma di una incapacità di compiere volutamente il bene. A separare la visione agostiniana da quella di Pelagio è l'interpretazione

⁶³ Agostino, a cura di Alici, L.; *La città di Dio*, cit., XII,8, p. 571.

opposta della metafora della radice: per Pelagio il frutto è determinato dall'opera dei giardinieri, per Agostino il frutto è sovradeterminato dalle radici dell'albero. Così nella dottrina pelagiana il peccato adamitico non ha inficiato la possibilità di salvezza dell'uomo. Questa considerazione ha varie conseguenze feconde: come prima cosa viene negata la predeterminazione del male nell'uomo, uno dei presupposti della dottrina agostiniana. L'uomo non è malvagio di per sé e quindi può migliorare autonomamente i propri istinti e la propria indole; non vi è alcuna fallibilità ontologica derivante dalla caduta, quindi non occorrono interventi soprannaturali per la salvezza. Pelagio non nega solamente la Grazia ma anche il ruolo salvifico del sacrificio di Cristo che viene interpretato solamente come un *exemplum*. Riprendendo le opere di Paolo, Agostino ribadisce l'universalità del peccato e la difettività dell'uomo. La avversione edenica a Dio ha comportato l'allontanamento di Adamo e dei suoi figli dal bene e ha reso viziato l'uomo. Nell'affrontare il problema Agostino è attento a non reintrodurre sostanzialmente un male di natura antropologica; infatti, specifica che la "natura" viziata dell'uomo non è da considerarsi su un piano ontologico, ma su uno etico: non si tratta propriamente di una corruzione dell'uomo in quanto tale, ma della sua capacità disposizione al bene, ovvero del suo giudizio. La critica alla dottrina umanistica di Pelagio per quanto concerne l'azione umana porta con sé un problema centrale non secondario: l'erosione della libertà di scelta umana comporta una simmetrica venuta meno dell'imputabilità morale dell'azione umana. Infatti, nella volontà la natura umana manifesta la propria non-libertà per il bene rendendo assai arduo sostenere la possibilità di un libero agire dell'uomo, quindi di un libero perseguimento di inclinazione o declinazione.

2. Il problema del male nella modernità: le teodicee e il deismo di Voltaire

Se l'idea di una giustificazione del male all'interno di un mondo creato è un elemento archetipico della tradizione filosofica occidentale, questa raggiunge il suo più alto grado speculativo nel periodo moderno, in particolare nell'ambito della onto-teologia che coniuga il discorso teologico con quello filosofico. Il termine teodicea viene coniato da Leibniz negli anni '90 del XVII secolo e compare per la prima volta negli *Essay de Theodicèe* del 1710. Il testo si pone come obiettivi quello di affrontare sistematicamente il problema del male per ristabilire un certo grado di chiarezza speculativa nella moltitudine di giustificazioni e credenze e quello di criticare le posizioni volontaristiche e scettiche che si stavano imponendo nel dibattito. I secoli XVII e XVIII rappresentano il periodo più fiorente circa il dibattito sulla teodicea. Come specificato precedentemente si parla di teodicea quando 1) l'enunciazione del problema del male riposa su proposizioni che mirano all'univocità, 2) lo scopo dell'argomentazione è apologetico e 3) i mezzi impiegati soddisfano il principio di non contraddizione e la totalizzazione sistematica. Il modello di riferimento è quello di Leibniz, che da un lato sussume sotto la medesima categoria di male metafisico i mali morale e fisico ricreando un'unità sistematica, dall'altro lato rinforza la logica classica affiancandole un sistema speculativo estremamente rigido e forte.

L'età moderna conosce diverse teodicee, le quali possono essere suddivise principalmente in due categorie: 1) teodicee "a posteriori", come la teodicea poetica di Alexander Pope contenuta nel *Saggio sull'uomo* e 2) teodicee "a priori", come quella di Leibniz. Si tratta di due strategie speculative differenti ma complementari, Pope fonda la giustizia divina sul dato empirico e sulla percezione della magnificenza del creato. Leibniz costruisce il suo sistema su un complesso rapporto causale predeterminato da una forma di *pronoia*, il principio di ragion sufficiente. In ogni caso, tutte le teodicee giungono ad una analoga conclusione: Dio non avrebbe potuto creare un mondo diverso da quello in cui viviamo. Le teodicee più note sono quelle di Leibniz, che affronterò a parte, Malebranche, Pope e Spinoza.

Nella teodicea di Malebranche il mondo rispecchia la saggezza e la bontà di Dio, essendo Egli l'ente buono e ottimo per eccellenza non avrebbe potuto creare un modo di grado inferiore poiché questo avrebbe contraddetto la propria natura. Si tratta quindi di una impostazione a priori che getta le proprie fondamenta sugli attributi ontologici del divino. Malebranche affronta i principali nodi problematici della teodicea: come prima cosa si ha

una ripresa del finalismo. Il cosmo divino è il migliore possibile ed è teleologico, tutto quello che succede al suo interno è conforme con la saggezza e la bontà del principio che lo ha messo in moto e quindi è orientato verso la massimizzazione dei beni e la minimalizzazione dei mali. L'esistenza del male viene giustificata a priori secondo un modello che è chiaramente debitore dell'impostazione platonica e di quella agostiniana. Su un piano puramente ontologico Dio ha due vincoli determinati dai suoi attributi; deve utilizzare il minor numero di mezzi necessari alla creazione e non può intervenire sul mondo una volta conclusa la propria opera. Il mondo viene messo in moto da Dio, il quale però non può intervenire successivamente per raddrizzarlo, si tratta di una posizione critica nei confronti dell'occasionalismo volontarista cartesiano. Dio non può intervenire volontariamente in un momento successivo alla propria creazione. Infatti, intervenire volontaristicamente implica la venuta meno dei suoi attributi di saggezza e potenza. In quanto estremamente saggio e potente, Dio già nel momento della creazione prevede e provvede al creato. Affermare l'intervento emendatore significa ridimensionare la perfezione con cui Dio ha creato in origine il mondo e attribuire a Dio il carattere del mutamento, un essere perfetto però non può mutare o cambiare idea poiché già in principio comprende e abbraccia tutte le idee possibili. Tuttavia, il male esiste e si manifesta nell'esperienza divina, di fronte alla annosa questione degli attributi divini, Malebranche decide di privilegiare il bene e quindi di limitare la potenza. Il male esiste poiché, nonostante la volontà divina, vi sono assetti particolari della natura che sfuggono la *pronoia* divina, si tratta di inconvenienti inevitabili davanti ai quali Dio ha le mani legate. Sono mali veri e propri poiché tali appaiono anche al Creatore. Dio risulta limitato dal proprio stesso principio interno: «*La saggezza rende (Dio) in qualche modo impotente*»⁶⁴. Malebranche rischia di sfociare nel dualismo di stampo manicheo riconoscendo una certa sostanzialità al male. Il cosmo autotelico buono autorizza, in campo morale, la ripresa della considerazione paideutica del male e del suo aspetto retributivo: il male è una conseguenza delle azioni errate commesse dall'uomo e serve per indirizzarlo verso il fine buono

La teodicea di Spinoza rappresenta un caso di dissoluzione radicale del problema: Dio non sceglie fra alcun mondo possibile, il mondo è una sua emanazione che discende necessariamente dalla sua natura. Bene e male sono concetti antropomorfi che derivano da una applicazione sistematica di concetti morali a campi di interesse che sfuggono

⁶⁴ Scribano, E., *Teodicea*, in Portinaro, P.P.; *I concetti del male*, cit., p. 345.

l'attribuzione di qualità valoriali. Così, non ha senso neanche ricercare una giustificazione del male, esso non ha valore paideutico né retributivo, non contribuisce ad esaltare il bene né si trasforma in esso per l'azione redentrice di una qualche entità. Il mondo spinoziano è un mondo cristallizzato, caratterizzato da un determinismo estremo ed implicito che esclude ogni sguardo superiore sul cosmo, dissolve i valori e annichilisce anche ogni tentativo di finalismo. Caduti gli attributi morali e l'antropomorfismo rimane solo la infinita potenza divina da cui discende per necessità l'assetto mondano.

Infine, la teodicea di Pope possiede una impostazione a posteriori, fondata sull'esperienza empirica della maestosità del cosmo. Si tratta di una posizione razionalista estremamente in voga all'epoca secondo cui data una descrizione delle condizioni del cosmo e delle proprietà delle sue parti era possibile derivare l'armonia del creato. Il *Saggio sull'uomo* di Pope è oggetto di un dibattito che si estende per tutta l'Europa e che interessa autori come Lessing e Kant, basti considerare che l'Accademia di Prussia aveva indetto un concorso per commentare la considerazione del poeta per cui "Quanto esiste è bene".⁶⁵ Se ad un primo sguardo la sua speculazione sembra complementare a quella di Leibniz, in realtà la teodicea di Pope erode il sistema leibniziano. Il poeta inglese si fa sostenitore dell'esistenza di un ordine eterno oltre le apparenze, asserisce la bontà della creazione e l'idea che si tratti del mondo migliore possibile. Come Leibniz si rifà ad un principio provvidenziale di armonia intrinseca, o bene generale. Tuttavia, si tratta di una costruzione a posteriori perché questo ordine è già di per sé esperibile e non abbisogna di arzigogolate costruzioni filosofiche: Pope è prima di tutto un poeta, il suo obiettivo primario è quello di render giustizia al mondo attraverso i bei versi e la rima. Le idee che espone sono confusionarie e non vengono affrontate con chiarezza filosofica. Si tratta però di una scelta dell'autore legata e attestata dal *medium* poetico. Pope mescola filosofia e poesia nella convinzione che nessuna delle due sappia esprimere realmente la dimensione del problema. La poesia possiede quella carica immaginifica ed emotiva in grado di evocare lo struggente pathos dell'esperienza del male, ma manca di una sistematicità concettuale che sappia effettivamente dipanare il problema. Per contro, la filosofia, nella sua chiarezza espositiva e nel suo rigore logico rischia di inaridire la vivacità del problema cristallizzandolo all'interno di costruzioni razionalistiche sterili e prive della necessaria tensione emozionale. Nonostante questo, mi pare degno di nota, sottolineare come il suo saggio contenga, in maniera poetica e germinale, alcuni concetti

⁶⁵ Neiman, S.; *In cielo come in terra*, cit., p. 33.

filosofici interessanti come la molteplicità prospettica del male e la sua impossibilità sistematica, l'ottimismo radicale che erode il peccato originale, l'accusa di ignoranza e assurdità nel cercare di porre in esame, giudicare ed emendare la creazione divina. Già nel titolo, la sua opera segna uno slittamento teorico dalla responsabilità divina del male alla natura umana, il problema del male è affrontato in un saggio sull'uomo, non su Dio. Il male viene spinto al di fuori dell'ambito della metafisica e della teologia e inizia a radicarsi nel campo antropologico dell'etica, della politica e della psicologia. Pope delinea una psicologia morale che si interseca con l'idillio della natura, l'uomo è affrontato come ente naturale più che creaturale. La tesi centrale è l'idea di amor proprio in virtù del quale si fonda l'agire umano. Il trattato presenta un primo germe di antropodicea e depotenzia molte delle istanze dei filosofi come Leibniz, poiché il problema si interseca con l'uomo e con la società umana, non più con Dio e con il cosmo creato. L'uomo è orientato all'agire sociale, l'amor proprio rappresenta la facoltà con cui interagisce con gli altri. I mali – e quindi anche i beni – si radicano principalmente in questo substrato sociale: i mali sono così forme di misconoscimento dell'amor proprio e la loro cura non sono le preghiere ma l'impegno reciproco, la conoscenza di sé, dell'altro e dei contratti sociali. Pope rifiuta i determinismi e i finalismi delle teodicee tradizionali poiché causano solamente disperazione e ribellione; dimostra così di aver colto a pieno il senso profondo del mito giobbico in cui le teodicee razionali decadono di fronte alla magnificenza di Dio. Ovviamente l'intento di Pope non è quello di escludere Dio, sostituire la teodicea con l'antropodicea, ma quello di ristabilire il giusto scarto fra ciò che è divino e ciò che è umano. Infatti, l'esclusione dei determinismi e dei finalismi appartiene solo al campo dell'umano. L'uomo non è stato creato per comprendere le cause del mondo, quindi deve evitare di preoccuparsene. Un uomo che pensi che il mondo esista a proprio beneficio non è meglio di un'oca viziata che crede che il fattore che la ingrassa esista per lei.

I. Bayle: teodicee sotto accusa

Ogni tentativo di teodicea implica una certa dose di malafede, infatti, si tratta comunque di porre un giudizio sull'operato di Dio. Inoltre, ognuna di esse risulta fideisticamente autofondata, poiché sono vere solo per coloro che ci credono, in quanto indimostrabili necessitano principalmente di sentimento morale.

Bayle è uno dei maggiori polemisti nei confronti delle teodicee tradizionali e le sue tesi basano sull'idea che non esista alcun senso celato o una teleologica armonia suprema: il

mondo è quel che è. La sua opera principale è il *Dizionario storico critico* del 1697 in cui espone la propria visione pessimistica circa le teodicee, nei lemmi circa “Manichei” e “Pauliciani”⁶⁶, opera che ispirerà la teodicea leibniziana. L’esperienza ci consegna un mondo di miseria, la ragione ne dà i fondamenti, ma consente anche di tentare di redimerlo. Cerca di scardinare il concetto stesso di teodicea a partire dall’esperienza e dalla convinzione, che inizia a diffondersi nel suo tempo, che le buone teorie debbano render ragione dell’esperienza e non fare continuo affidamento a postulati aprioristici. Come detto in precedenza il problema del male suscita scandalo quando relazionato ad una volontà buona e onnipotente; infatti, ragionando sul problema del male Bayle riprende la considerazione epicurea per cui è impossibile tenere insieme 1) l’esperienza del male, 2) l’onnipotenza divina e 3) la bontà divina. Riguardo la prima non si dilunga in spiegazioni, stimandola chiara ed evidente. È un tratto caratteristico di Bayle quello di non approfondire le proprie tesi ma confutare quelle avverse. In ogni caso, il problema del male è un problema di combinazione dei tre enunciati sul divino. Con tono caustico, nota come nella storia siano già stati fatti tentativi di sciogliere il problema: puntare sull’onnipotenza rimuovendo la bontà porta ad un’eresia; sottolineare la bontà a discapito dell’onnipotenza ad un’altra. Cosicché diventa quasi comprensibile perché si preferisca ardere gli avversari sui roghi che non disputarvi contro, andandosi a scontrare con tesi a priori su cui non si può realmente discutere. La maggior parte delle teodicee tendono a mettere da parte la bontà.

Come farà Voltaire, Bayle distrugge tutte le teodicee tradizionali con sarcasmo e provocatoria arguzia. Si scaglia contro l’idea di male come ombra che fa risaltare il bene, affermandone l’insensatezza di fondo: sarebbe come un re che alimenta le sedizioni per acquisire gloria sedandole. Così come la teodicea per cui il male serve per render l’uomo in grado di esperire il bene appare contraddittoria in sé, su basi razionali, esperienziali ma anche per le Scritture. Riguardo particolare merita la teodicea agostiniana, fondata sul libero arbitrio, poiché si tratta di quella che fa propria Leibniz nei suoi scritti. Per Bayle questa teodicea si basa su 1) volontà di potenza dell’uomo, la presunzione di voler apparire come Dio, e 2) l’esigenza di senso che l’uomo applica al mondo. Tuttavia, non preserva la bontà divina, obiettivo che invece si prefigge. Infatti, nota Bayle, Dio non ha favorito l’uomo concedendogli il libero arbitrio, ma pare più il dono di un genio maligno. L’arbitrio entra in

⁶⁶ Bayle, P., a cura di Cantelli, G.; *Dizionario storico-critico*; Laterza 1976.

conflitto con la teleologia divina e la prescienza. Dio ordina il mondo in maniera buona, dopodiché invece che consentire all'uomo di goderne amorevolmente lo rende "libero", ovvero libero di rovinarsi e rovinare il suo disegno buono. Se Dio avesse saputo cosa l'uomo avrebbe fatto della libertà, avrebbe fatto meglio a non concedergliela.

Se proprio occorresse la scelta fra onnipotenza e benevolenza, Bayle non avrebbe dubbi sul preferire la seconda. Rimarca, infatti, l'orrore di un Dio solamente onnipotente che consente il male. Un dio solamente buono quantomeno non avrebbe responsabilità o potere sul male; ma anche questa tesi è pericolosa, infatti, depotenziare Dio ha un prezzo: se Dio non può arginare il male, se non è onnipotente e non poteva prevedere come l'uomo avrebbe reagito al suo dono, allora perché dovrebbe esser venerato? Per Bayle nulla deriva dal nulla: il male deve avere un'origine. Dunque, è preferibile porre un principio antitetico a quello buono, meglio definire il male Satana che non chiamarlo Dio; non resta dunque altro da fare che scegliere una forma di manicheismo.

Un ultimo elemento interessante che sottolinea è il divario che intercorre fra fede e ragione. Per Bayle occorre scegliere fra ragione e fede e sottolinea nella sua critica alla ragione come solo la fede possa preservare la religione. Ovviamente, occorre considerare che la *ratio* di cui parla è quella cartesiana, il maggior paradigma filosofico dell'epoca. Questa ragione è paragonabile ad una polvere corrosiva, essa non crea la verità ma la erode. Infatti, è molto utile per sottolineare l'errore e confutarlo, tuttavia il procedimento caustico della ragione finisce per corrodere la verità stessa ed ogni metodologia finalizzata alla ricerca. Il cartesianesimo ha insegnato che gli enti non sono come appaiono; i corpi hanno due distinte tipologie di qualità, le primarie – estensione e movimento – sono le qualità reali ed indubitabili, le secondarie – colore, densità... – invece caratteristiche soggettive, definibili come impressioni su cui non è fondabile alcuno statuto conoscitivo. Tuttavia, Bayle si chiede se e quanto siano indubitabili anche le prime, infatti il loro garante altri non è che un postulato: Dio. Il problema sorge in tutta la sua chiarezza contraddittoria quando consideriamo che il Dio cartesiano è un dio volontarista, agisce assolutamente libero (questa è la sua determinazione specifica); ma se dio è libera volontà che non sottostà ad altro che al proprio volere, allora non vi è certezza né che sia razionale né che sia buono; ma anzi potremmo trovarci davanti ad un genio maligno che ci inganna fornendoci idee relative a corpi che non sussistono realmente. In ultima analisi, se Leibniz considera ottimisticamente la nuova ragione e vi fonda intorno una crescente fiducia verso i mezzi umani; Bayle

considera questa stessa ragione come il fondamento di un pessimismo radicale e disperato. Conseguentemente a tali considerazioni appare chiaro come l'unico garante della religione sia la fede. È opportuno considerare attentamente in contesto in cui vive Bayle, l'epoca delle guerre di religione e delle persecuzioni, l'epoca dei disordini in Europa e della perdita di unità religiosa e culturale. Di fronte ad un quadro così fosco Bayle sviluppa una visione pessimistica di mondo ed umanità e propugna quella che può sembrare una sospensione del giudizio; infatti, Bayle sembra invitare ad astenersi dal dare giudizi su argomenti che sono indimostrabili. Di conseguenza, se la conoscenza è impossibile, a ciascuno dev'esser permesso di scegliere la propria fede secondo coscienza. Il suo rifiuto dei fanatismi e dei fondamentalismi religiosi appare un grido disperato che anticipa l'idea di tolleranza per come sarà sviluppata dai pensatori successivi, uno fra tutti Voltaire che considererà Bayle un grande maestro a cui dedicare il lemma "filosofo" del suo *Dizionario Filosofico*⁶⁷. La questione principale e originale è il suo scetticismo legato alla ragione umana che sfocia in una richiesta di umiltà religiosa e moderazione politica.

II. Leibniz: il problema del male nel migliore dei mondi possibili

Le giustificazioni circa il problema del male sono state varie e numerose nel corso della storia della filosofia occidentale; in ogni caso, il termine Teodicea è proprio di un determinato contesto storico-filosofico e di un preciso autore. Leibniz conia il termine teodicea con l'intento di rimarcare una certa distinzione dalle teorie giustificatorie principali dell'epoca e quello di ricostruire un discorso filosofico e rigoroso sul divino. In una lettera a Thomas Burnet dell'ottobre 1710 l'autore chiarisce che ci sono due modi differenti di intendere il problema del male, l'impostazione inglese di Milton e Pope con il progetto di giustificare le vie di Dio davanti agli uomini e l'impostazione tedesca intesa come descrizione della giustizia di Dio. In particolare, il saggio era pensato come una risposta alle tesi del *Dizionario storico critico* di Bayle che poneva seriamente in questione la bontà divina e l'esperienza del male andando a criticare le teodicee tradizionali del cristianesimo per contrapporle a quelle più logicamente coerenti del manicheismo.

*«The greater part of this work was composed in bits and pieces, when I was at the court of the late Queen of Prussia, where these topics were often raised on Mr Bayle's Dictionary and other writings, which were much read there»*⁶⁸

⁶⁷ Voltaire, *Dizionario Filosofico*, BUR, Milano 1982, vol. 1, pp. 220-4.

⁶⁸ Caro, H. D.; *The Best of All Possible Worlds? Leibniz's Philosophical Optimism and Its Critics 1710-1755*. Brill, Leiden 2020, p. 5.

Leibniz porta avanti il progetto delle *demonstrationes catholicae* sotto il nuovo nome di *Theodicea* con l'intento di riunire in una unità sistematica e coerente le proposte principali delle chiese riformate e di quella cattolica. L'orientamento dell'opera è quello di dimostrare con metodicità la bontà di Dio e l'ordine del mondo, nonché porre in crisi le tesi volontaristiche e occasionalistiche che andavano in voga al suo tempo. Lo scetticismo di Bayle, in tale senso, appare più come uno spunto propositivo per la riflessione che un vero e proprio contraltare polemico, come si potrebbe pensare dai toni dello scambio epistolare che hanno intrattenuto i due.

La teodicea leibniziana si propone di provare la conformità della fede alla ragione e quindi costruisce un complesso sistema filosofico che si fonda su quelli che sono i tre punti cardine della teodicea che ho segnalato precedentemente: proposizioni univoche, intento apologetico e sistematicità logico-filosofica. La difesa si fonda su una classica tripartizione sistematica dei mali: metafisico, fisico e morale.

«*One can understand evil in a metaphysical, a physical, and a moral sense. Metaphysical evil consists simply in imperfection, physical evil in suffering, and moral evil in sin*»⁶⁹

Nel delineare il sistema leibniziano cercherò di seguire questo schema argomentativo. Essendo la sua teodicea fondata a priori appare evidente come la costruzione metafisica sia l'elemento primo. Successivamente affronterò il problema della natura fisica, senza soffermarmi nel dettaglio cercherò di evidenziare lo stretto legame che intercorre fra metafisica e fisica e, ancor di più, il nesso fra fisica e morale. Sulla scorta degli antichi, considerando il male fisico come sofferenza instaura un rapporto causale aprioristico fra questi e il peccato, male morale. In ultimo considererò l'aspetto morale, campo di scontro su cui si andrà a modellare la critica di Voltaire, il quale afferma esplicitamente di non volersi occupare degli altri due tipi di mali.

Leibniz considera la metafisica in chiave estremamente tradizionale per come viene descritta nel *Compendium metaphysicae* di Stahl del 1655⁷⁰ che usò da studente. Il testo riprende la questione circa la considerazione dell'espressione *metà tà physica* per definire la metafisica come la conoscenza che viene prima. Occorre notare come sino al XVII secolo la divisione fra metafisica e fisica non fosse particolarmente netta e quest'ultima veniva tendenzialmente

⁶⁹ Woolhouse, R. S.; *Metaphysics and philosophy of science in the seventeenth and eighteenth centuries, Essays in honour of Gerd Buchdahl*, Springer, Dordrecht 1988, p. 135.

⁷⁰ Ivi, p. 138.

riassunta nella prima, come fa appunto Leibniz. Fra i vari aspetti della metafisica che intendo accennare vi sono proprio la metafisica come sistema di teoremi, la metafisica come discorso sul divino e la metafisica come discorso sulla sostanza. Questi tre aspetti sono chiaramente interconnessi e spesso lo stesso autore slitta fra un significato e l'altro per rendere la complessità e la onnicomprensività del suo sistema. Leibniz abbraccia e rinforza la tesi hobbesiana per cui la verità metafisica è legata alle definizioni logiche. Era convinto che a partire dai concetti della ragione, dalle definizioni semplici, fosse possibile ricavare tutte le verità proposizionali. Significativa è anche la sua considerazione teologica della metafisica che risulta come una estensione, o continuazione, dell'indagine logica. A partire da un approccio critico nei confronti del nominalismo, considera la metafisica come sapere che concerne le cose immateriali, prendendo le mosse da ciò che esiste solo di nome arriva a comprendere nello studio metafisico Dio in quanto ente immateriale per eccellenza. Se nel *De arcanis sublimium* del 1676 considera «*God is not something metaphysical (...) But God is a particular*» nel *Nouveaux essais* del 1704 parla di metafisica come contemplazione divina, «*Natural theology, consisting of two parts, the theoretical and the practical, contains at the same time real metaphysics and the most perfect morality*»⁷¹. Infatti, la sua considerazione sulla logica come conoscenza necessaria per ricavare tutte le verità inizia a perdere la propria autonomia in relazione alla consapevolezza teologica che, per conoscere realmente, occorre riconoscere che tutto il creato dipende da Dio.

*«I have at last shown that everything in nature does indeed happen mechanically, but that the principles of mechanism are metaphysical, and the laws of motion and of nature were established not by any absolute necessity, but the will of the wise cause»*⁷².

Diventa lecito chiedersi se fra il discorso metafisico e quello teologico vi sia una separazione, poiché pare che uno scivoli nell'altro, a causa del suo carattere universale, tuttavia, la metafisica appare superiore anche alla teologia, che la comprende ma non vi si esaurisce. Molte delle problematiche della teologia possono essere affrontate in maniera più consona dalla filosofia metafisica, intesa con il senso di teologia razionale, fra queste Leibniz parla di esistenza di Dio, dimostrazione dei suoi attributi e ordine dell'universo. La teodicea di Leibniz è fortemente teologica e si fonda su intenti polemici di criticare la moltitudine di giustificazioni e miti confusionari delle religioni cristiane per ricondurle ad un'unità sistematica e razionale, dando l'idea di una filosofia che serva la teologia; tuttavia Leibniz è

⁷¹ Ivi, p. 136.

⁷² Ivi, p. 146.

prima di tutto un filosofo, interessato ad affrontare le questioni di fede in ottica filosofica, dunque sotto un certo punto di vista è la teologia a servire al suo sistema in quanto ne costituisce parte delle fondamenta. Questa ambiguità di fondo è molto coerente, a mio parere, con la considerazione di metafisica sia come sapere autonomo sia come sapere che fonda gli altri, dotata di una caratteristica di anteriorità.

Nelle sue definizioni cerca più volte di distinguere i vari ambiti della metafisica, ma questi si riallacciano ineluttabilmente ed è assai arduo definire il suo sistema primariamente come logico o teologico. Questi tentativi di distinzione sono particolarmente importanti e sono il motivo per cui ho deciso di partire la trattazione proprio dalla metafisica; infatti, Leibniz nel trattare i principi che sottendono alla costituzione del suo sistema e, in generale, del creato cerca di distinguere fra tre tipologie di necessità differenti che rispecchiano le differenti impostazioni del problema. La necessità metafisica è quella formale e forte della logica, quella dell'esser come vero propria della tradizione metafisica, la necessità fisica è quella del meccanicismo naturale scaturita dai nessi causali e la necessità morale è quella della deliberazione della saggezza. Queste differenti obbligazioni diventano centrali per comprendere l'azione creatrice divina e la natura dei suoi attributi.

Appunto, per quanto concerne la costruzione del mondo, Leibniz riprende la concezione platonica di cosmo ordinato, sebbene rivisitata in chiave moderna e riconciliata con la teologia cristiana. Nel momento creativo del Dio leibniziano mi sembra possibile riprendere alcune considerazioni fatte circa Platone e Agostino. Il Dio di Leibniz non è un dio volontaristico, non crea in relazione alla volontà ma alla ragione. Infatti, è detto che Dio scruta i mondi possibili e, in seguito, dà vita a quello migliore. Importante sottolineare, e lo fa l'autore stesso, come il miglior mondo possibile non sia il miglior mondo in assoluto. Si presenta un necessario compromesso fra l'azione buona di Dio e la necessità del mondo, definito come principio di ragion sufficiente. Il male metafisico è l'imperfezione del creato, così come lo aveva definito Platone; ma non si ferma a questa considerazione e citando Agostino e la famosa parabola sull'ombra ombra del quadro, lo considera un elemento partecipante l'armonia cosmica. L'impostazione che segue mi pare di matrice platonica: per salvaguardare la bontà di Dio si vede costretto a depotenziarlo, sottomettendolo la sua azione ad una necessità superiore, ma per evitare l'accusa di un dualismo, seppur moderato, deve anche negare sostanzialità al male rendendo il principio superiore un principio logico e riconducendo il male ad esso secondo la dottrina dei contrari. L'argomentazione

cosmologica fa leva sul fatto che Dio è creatore della materia ma non delle forme. Queste pre-esistono per necessità logica e metafisica, sono le forme della ragione, suoi concetti e regole. Va considerato che il demiurgo platonico non è neanche un creatore della materia, ma solamente un plasmatore che si trova ad interagire con la materia pre-esistente; il Dio leibniziano, invece, è veramente e a pieno titolo creatore poiché effettivamente crea la materia e il mondo. Questa posizione sembra implicare un razionalismo intransigente che facilmente sfocia in uno stretto determinismo, e per certi versi questa considerazione è corretta. Il primo sembra ben documentabile negli *Essay* stessi dove Teodoro, illuminato dalla saggezza della Dea riesce a comprendere – seppur umanamente – la creazione divina. Questo è il senso della contrapposizione fra il *limen* della porta di Pallade, come sinonimo delle possibilità razionali umane nel campo della metafisica, e quello della porta del Derviscio nel *Candido*, come chiusura di tali possibilità, che sostiene Celada Ballanti⁷³. Il determinismo è così la diretta conseguenza dell'impostazione razionale che prevede come tutto sia conoscibile a partire dai concetti semplici, quindi di conseguenza come il mondo sia comprensibile a partire dai suoi fondamenti metafisici. Teodoro nella sua parabola mistica entra nel palazzo di Pallade, dove ogni stanza rappresenta un mondo ed è dotata del libro dei destini. Questo contiene il disegno della *Pronoia* che contempla tutte le possibilità e sceglie le migliori. Così tutto è predeterminato dalla saggezza e dalla bontà provvidenziale del creatore, il mondo che ne risulta è quel mondo caratterizzato da una forte necessità da un teleologismo radicale e da una catena dell'essere che ingabbia l'uomo nel rigido determinismo a priori del tutto è bene. Del resto, mi pare un tratto distintivo del periodo la contrapposizione forte fra le considerazioni teologiche di natura volontaristica e quelle di natura razionalistica che sfociano sovente nel determinismo, Malebranche e Spinoza rappresentano molto chiaramente questa tendenza filosofica.

Lo scambio epistolare con Clarke mostra la carica ottimistica del razionalismo Leibniziano, convinto che sebbene Dio sia di per sé incommensurabilmente distante dall'uomo e il suo progetto non coglibile nella sua totalità, concorda con l'autore inglese che la ragione può comunque dimostrare la necessità dell'esistenza di un principio essenzialmente onnipotente, onnisciente e buono al principio del cosmo.

⁷³ Venturelli, D.; Celada Ballanti, R.; Cunico, G.; *Etica, Religione e Storia, Studi in memoria di Giovanni Moretto*, il Melangolo, Genova 2007, p. 319.

La sua posizione appare comunque relativamente ambigua. Rifacendomi alla distinzione, di cui parlavo prima, fra i vari gradi di obbligazione della necessità mi sembra sostenibile considerare l'atto creativo divino non necessitato metafisicamente dal principio di ragion sufficiente, ma moralmente dalla saggezza e dalla bontà del creatore. Ciò che viene prescritto dal principio è il meglio e quindi in quanto Dio creatura perfettamente saggia e buona non può esimersi dal compiere tale meglio. Secondo la lettura che Leibniz fa a Clarke del proprio principio, l'atto performativo e creativo di Dio andrebbe confermare il principio di ragion sufficiente. Dio non è necessitato nei termini forti della logica ma in quelli più deboli e performativi dell'etica. Se è vera questa considerazione, è tuttavia anche vero che la imposizione di un principio di ragion sufficiente che si uniforma a Dio lascia trasparire l'idea di una superiorità della ragione in virtù della quale viene a ridimensionarsi la incommensurabilità fra uomo e Dio.

Il Principio di ragion sufficiente e il suo rapporto con la libertà sono i punti cardine di tutta la costruzione leibniziana, come dice lo stesso autore «... *that no fact can be real or existent, no statement true, unless there be a sufficient reason why it is so...*»⁷⁴. Per illustrare ulteriormente il principio ricorre al noto esempio di Archimede e delle bilance: poste due bilance perfette, se poniamo su ambo i bracci il medesimo peso nessuno dei due dovrebbe muoversi. Questo perché «*it is because no reason can be given, why one side should weight down rather than another*»⁷⁵. Clarke critica la metafora di Leibniz sostenendo che non sia lecito compiere una similitudine fra una mente dotata di libertà e un corpo meccanico come la bilancia. Leibniz illustra il valore puramente metaforico della parabola, che ribadisce anche a Bayle dopo una analoga critica, e spiega il principio affermando che l'azione di un agente è sempre spinta da un motivo sufficiente, quest motivo è il motivo più forte nella pletora di motivi che possono spingere il soggetto ad agire. Clarke rifiuta la forza universalizzante ed egemonica del principio logico Leibniziano riconoscendo solo un valore particolare alla ragion sufficiente, vi sono azioni che effettivamente hanno una ragione sufficiente, molte altre che invece no. Entrambi gli autori propongono soluzioni opposte per risolvere il problema dell'azione creatrice di Dio, Clarke è convinto che esista una ragion sufficiente per l'azione di Dio, Dio ha creato il mondo per un motivo, ma non c'è una ragion particolare per cui Dio avrebbe dovuto creare il mondo proprio in un modo rispetto ad un

⁷⁴ Rowe, William, *Divine Freedom*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), Winter 2021: <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/divine-freedom/>.

⁷⁵ Ibid.

altro. Leibniz invece pone un Dio che scruta le possibilità e sceglie in relazione alla propria saggezza il meglio a disposizione. L'argomentazione è inizialmente di carattere logico-formale, se Dio è l'ente buono e saggio per eccellenza, allora può conoscere il mondo migliore, non solo, ma è anche necessitato a crearlo poiché non facendolo, creandone un altro con un grado inferiore di perfezione contraddirebbe il proprio stesso status. Rifiuta espressamente il parallelismo fra la morale umana e quella divina: una persona buona può effettivamente agire per il meglio, ma è anche libera di non farlo. Chiaramente l'azione malvagia rappresenta un fallimento morale, ma di per sé non mette in dubbio che l'agente possieda un qualche grado di bontà morale, offuscata ma non negata dalla azione viziosa. Per quanto concerne Dio, però, il discorso non può essere analogo: Dio non è un ente buono, Dio è l'ente buono per eccellenza, rappresenta la perfezione morale. L'azione malvagia di Dio causerebbe un venir meno della sua stessa perfezione. Una persona può diventare più o meno buona, Dio non può mutare, non può diventare ignorante, ignobile o malvagio. Dio è tale per necessità, non esercita una forza infantile ed arbitraria come quella degli umorali dèi omerici; i suoi attributi sono suoi per necessità e tali li mantiene in eterno, quindi Dio non è libero di agire per il male. Tanto nelle lettere a Clarke quanto negli *Essai* si sofferma a distinguere fra necessità metafisica, necessità ipotetica e necessità morale, quest'ultima è necessaria ma non assolutamente necessaria. Si tratta di una distinzione molto sottile ma di vitale importanza per la filosofia di Leibniz.

Riprendo quindi la considerazione di Rowe⁷⁶:

- 1) Se Dio esiste ed è onnipotente, saggio e buono, allora sceglie di creare il migliore dei mondi possibili. (questa considerazione contiene due impliciti a. Dio è determinato dal meglio e b. fra tutti i mondi ve ne è effettivamente uno migliore degli altri).
- 2) Dio esiste ed è onnipotente, saggio e buono.
- 3) Dio sceglie di creare il migliore dei mondi possibili.

Il punto 3, dice Leibniz, non è assolutamente necessario ma moralmente necessario. Dio è legato all'obbligo morale per sua natura ma non è da esso sovradeterminato, Dio potrebbe scegliere di fare altrimenti, ma non sarebbe soddisfatto se scegliesse altri. In quanto perfetto non può neanche essere insoddisfatto. Se Dio scegliesse altro sarebbe logicamente

⁷⁶ Ibid.

manchevole in saggezza, bontà e potenza. Ciò che Leibniz afferma circa la necessità morale implica che (1) è di per sé assolutamente necessario. La conseguenza del punto (1) deriva logicamente dalla premessa se e solo se questa è necessario, ovvero se (a) e (b) sono vere. Si tratta di un problema di natura formale. Quindi il suo asserire la necessità morale che Dio scelga il miglior mondo impegna Leibniz a considerare assolutamente necessaria la proposizione ipotetica (1), in sé però rimane la possibilità di negarla proprio in virtù di questa separazione fra logica e morale che attua Leibniz stesso. Egli insiste che gli attributi di volontà devono essere liberi nel senso di non esser necessitati, usa l'espressione «*incline without necessity*»⁷⁷. La bontà morale di Dio è dunque una inclinazione e non una necessità forte. Esser creatura morale appare come una qualità performativa: è buono colui che agisce per il bene. Il buono che agisce per il male è meno buono. Non si tratta di una qualità stabile e prefissata, neanche per quanto concerne Dio. Il buono sceglie il bene, il vincolo è di natura morale e non logico-metafisica. Dio è buono poiché in lui si uniformano l'inclinazione morale alla necessità logica.

Il male metafisico nel suo essere imperfezione si ricollega strettamente ai mali fisico e morale. L'idea di imperfezione nella sua privazione di sostanza evidenzia uno status ontologico negativo, il male è definito in negativo, così anche la sofferenza è l'aspetto negativo del piacere e l'azione viziosa l'aspetto negativo della virtù. La impostazione argomentativa leibniziana mi sembra sovrapponibile alla meditazione di Agostino, seppur con le dovute distinzioni. Il male fisico manifesta l'imperfezione del creato in relazione al modello provvidenziale e ideale, il mondo fisico è una degradazione di quello ideale, nel senso che è un mondo caratterizzato da un grado inferiore di perfezione. Si tratta di una ripresa dell'idea di catena degli esseri creati per cui, dal più piccolo atomo all'ente supremo, si ha un rigoroso ordine che riunisce in senso verticale tutti gli esseri creati in una struttura perfetta, immutabile ed eterna. Il male fisico, in ogni caso, non impedisce al bene di manifestarsi. È colpa della limitata ottica umana se non tutti riescono a scorgere l'armonia di fondo che caratterizza il creato, Leibniz sostiene che Bayle chieda un po' troppo; egli vorrebbe che si dimostrasse anche nei particolari come il male sia connesso con il migliore progetto possibile ma si tratta di una richiesta irragionevole. Il male fisico viene poi riconnesso al male morale, in quanto sofferenza è considerato secondo quel modello retributivo e paideutico che ho evidenziato in molti degli autori antichi. Leibniz, come molti

⁷⁷ Ibid.

filosofi del suo tempo, considera in maniera estremamente ottimistica le nuove scienze e ritiene che Newton abbia reso possibile rivelare il nesso causale fra fisica e morale. Seppur ancora non sia possibile farlo, afferma che la sofferenza si rivelerà come l'effetto di un qualche peccato e la causa di un bene più grande. Questo passaggio, seppur poco originale, è importante perché evidenzia la specificità della libertà umana, come la possibilità di agire moralmente o meno, ma la pone in relazione con l'*ordo* creato e con quella catena dell'essere che diventa, in questo ambito, catena degli eventi, ovvero dall'idea che gli eventi siano concatenati e necessari in virtù del principio di ragion sufficiente; infatti, se qualcosa andasse diversamente il mondo sarebbe diverso. Leibniz esaspera il nesso di causalità rendendolo un principio primario nel campo fisico, corrispettivo della ragion sufficiente in quello metafisico, il nesso causale mi sembra una forma particolare di ragion sufficiente. Così l'inserimento di un ordine provvidenziale forte va ad erodere le possibilità di libertà umana. Si tratta di una considerazione che mi pare, sulle prime, problematica. Il principio di ragion sufficiente e di catena degli esseri e dei fatti va chiaramente ad erodere la libertà umana, in ambito metafisico appare quasi che questa non esista poiché il libro dei destini non solo contiene già i futuri possibili, ma indica anche quello che si avvererà. Altresì, però la considerazione circa la libertà morale di Dio lascia spazi ancora più ampi alla libertà dell'uomo: l'uomo è infatti considerato come libero. Leibniz recupera la dottrina del peccato originale e considera l'uomo come creatura imperfetta e peccatrice; tuttavia, l'uomo è dotato di un principio spirituale, l'anima, creata da Dio e affine al proprio creatore. L'anima possiede l'inclinazione morale finalizzata al comportamento buono. Questa inclinazione è offuscata dal peccato ma non eliminata, l'uomo può seguirla o meno. Ovviamente l'uomo che si comporta secondo la propria inclinazione morale è definito come virtuoso, colui che va contro essa come vizioso. Secondo questa considerazione appare complicato trovare una sintesi che coniughi la predeterminazione della provvidenza con la libertà umana. Mi sembra che per Leibniz non sia importante tanto il risultato dell'azione umana in sé, quanto la sua scelta. In un mondo dove tutto è già determinato, l'uomo virtuoso è colui che non si lascia trascinare dalla catena degli eventi ma che sceglie consapevolmente di agire per il bene. La conoscenza dell'uomo non è sufficiente per comprendere l'armonia prestabilita e l'ordine del mondo; quindi, neanche per capire la portata del suo agire, ciò che conta è seguire la propria inclinazione e partecipare al miglior mondo possibile. L'azione morale sta anche in questo caso nell'azione performata e scelta; occorre evidenziare la portata dell'obbligazione

in ottica morale e non metafisica. Criticando Leibniz, Voltaire considera il suo sistema come un determinismo esasperato in cui l'uomo è costretto all'interno delle maglie della catena degli esseri, privo di libertà e di possibilità: tutto è già scritto ed è già per il meglio, l'agire dell'uomo appare quindi superfluo e inutile, il virtuoso non ha meriti per le sue virtù così come il vizioso non ha colpe, tutto è già stato deciso e non rimane altro la disperazione di chi soffre senza capire il perché.

III. Voltaire: il naturalismo deista e le dispute metafisiche negli anni 1730-1740

Il problema del male e della teodicea è centrale nella tradizione religiosa e filosofica europea, questa tematica si trova al centro del dibattito intellettuale moderno. La teodicea e l'ottimismo⁷⁸ sono i versanti su cui si snoda il discorso e la ragione ne è il principio indagatore. L'ottimismo viene definito da Leibniz come «*fundamental assumption that God has chosen the best of all possible worlds*»⁷⁹, i cui capisaldi sono la superiorità del mondo creato e l'insignificanza del male. Il suo fondamento può essere ritrovato tanto negli *Essays* quanto nella *Monadologia*.

Così la parabola della caduta della teodicea rappresenta la parabola della ragione che, intenta a scrutare il mondo, passa da una totale fiducia per le proprie possibilità ad un radicale sconforto. Questa traiettoria diviene molto evidente andandosi a confrontare con il pensiero e le opere di uno dei principali autori dell'epoca, Francois-Marie Arouet detto Voltaire. Il Nostro incarna in maniera paradigmatica questa progressione della ragione dall'ottimismo di Pope alla disillusione circa le possibilità di giustificare e dare un senso al problema del male in relazione al principio primo. In questo capitolo, cercherò di evidenziare questa parabola decrescente attraverso le opere del filosofo francese, evidenziando alcune fasi del suo pensiero. Lungi dal poter trattare in maniera unitaria la vasta produzione volteriana, nella tesi mi concentrerò su tre blocchi storico-tematici che ben chiariscono lo sviluppo non sistematico e aporetico che caratterizza il pensiero di Voltaire e che si intersecano strettamente con la vita del nostro e gli episodi più rilevanti del suo tempo. Nella prima parte delinearò schematicamente l'impianto deista di Voltaire. Si tratta del periodo moderatamente ottimista dell'autore in cui dimostra ancora una relativa fiducia per le capacità della ragione

⁷⁸ L'idea di ottimismo è cruciale nella speculazione della teodicea, infatti il termine «non ha nulla a che fare con l'atteggiamento individuale nei confronti della vita quotidiana: è invece la convinzione che tutto ciò che accade sia per il meglio». Besterman, *Voltaire*, Feltrinelli, Milano 1971, p. 308.

⁷⁹ Caro, H. D.; *The Best of All Possible Worlds? Leibniz's Philosophical Optimism and Its Critics 1710-1755*, cit., p. 12.

– seppur già ridimensionata rispetto a contemporanei come Pope e Leibniz – e delinea una struttura armonica del creato. Qui Voltaire mostra ancora un certo interesse per l'impostazione metafisica della discussione e, nonostante faccia intravedere già una certa indolenza verso determinate argomentazioni logico-metafisiche, non esita comunque ad addentrarsi in tale ambito. Mi concentrerò in questa terza parte del capitolo a delineare il deismo volteriano per affrontare nell'ultimo capitolo il secondo blocco storico-tematico circa il ridimensionamento dell'ottimismo e il terzo in cui affronterò la crisi del *Poema sul disastro di Lisbona* e del *Candido*.

Una grande difficoltà nel parlare del pensiero volteriano sta proprio nel suo rifiuto di ricostituire i grandi sistemi dell'antichità e della prima modernità; Voltaire non è un autore dal pensiero sempre coerente o sistematico; si tratta invece di un pensatore travagliato e aporetico che conduce un'analisi sempre in fieri e non arriva mai chiaramente ad una conclusione. Ci lascia le sue suggestioni, i suoi pensieri e i suoi tormenti in una forma letteraria che rende perfettamente il dramma e lo scandalo del problema, nonché i limiti dell'uomo che cerca di sondarli. Dimostra fin dagli scritti giovanili una scarsa propensione alla costruzione di sistemi filosofici per un filosofare aporetico e spesso corrosivo. Per usare le stesse parole del Nostro:

«Per quanto riguarda i sistemi ci si deve sempre riservare il diritto di ridere al mattino delle idee che si sono avute la sera prima»⁸⁰.

Voltaire non è un portatore di verità, più un ricercatore inquieto che continua ad interrogarsi; egli stesso manifesta affinità e simpatia nei confronti di Giobbe che è la figura che più si addice nel descrivere il *pathos* con cui affronta l'indagine del male.

Per introdurre il pensiero di Voltaire, mi sembra opportuno cominciare dal suo *Trattato di Metafisica* del 1734. Si tratta di un'opera che ben introduce l'intelletto attento e inquisitorio dell'autore, evidenziando alcuni degli elementi fondanti del suo pensiero, ma anche del dibattito contemporaneo: la problematica religiosa circa l'esistenza e la dimostrabilità di un principio divino, il problema della conoscenza e della sua fondazione e la questione sulla libertà umana. Le tematiche sono introdotte e considerate in relazione alle principali tesi dei filosofi contemporanei, con particolare interesse verso il pensiero di filosofi inglesi, quali Locke, Clarke, Newton.

⁸⁰ Besterman, *Voltaire*, cit., p. 179.

Molti dei temi affrontati verranno ripresi anche nel trattato *La metafisica di Newton* del 1738 in cui Voltaire si inserisce nel dibattito circa la nuova scienza e la sua portata metafisica. In particolare, riassume i fondamenti della filosofia newtoniana e cerca di rimettere ordine nella disputa che contrapponeva Leibniz ai newtoniani. Leibniz si faceva portatore di una visione del divino strettamente deterministica e finalista. Il mondo viene creato da Dio per necessità, questi conferisce ad ogni ente una propria finalità particolare che va a costruire, insieme alle finalità particolari degli altri enti, la finalità provvidente. Il dio leibniziano viene accusato dai contemporanei di essere impotente, passivo, e di aver abdicato al proprio ruolo di principio generale in virtù della ragion sufficiente che si manifesta come il vero e proprio principio primo del cosmo. Nonostante Leibniz cerchi di preservare una certa libertà divina facendo la distinzione fra i vari livelli di necessità morale e metafisica e sostenendo l'insensatezza di un Dio che va contro ragione, quindi del Dio volontarista dell'occasionalismo. In ogni caso, al di là delle sottigliezze semantiche, la soluzione leibniziana consiste nel porre una causa agente al principio divino, causando un fatalismo assoluto per cui ogni ente – Dio compreso – agisce perché necessitato. Ne risulta un mondo costituito da una infinita concatenazione di cause ed eventi per cui ogni singolo effetto è risultato di una causa precedente e necessaria. In poche parole, un mondo dove tutto va come deve. Tanto Newton quanto Leibniz utilizzano una metafora meccanicistica, il cosmo come una bilancia o come degli orologi. Varia però la perfezione della macchina cosmologica e il ruolo che Dio ricopre in essa: Leibniz, come Malebranche, non concepisce un Dio che intervenga nuovamente nel mondo dopo la creazione. Dio è onnipotente e onnisciente, dunque le decisioni che ha preso all'inizio sono ancora perfettamente valide, erano le migliori e tali restano. Così Dio non deve intervenire nuovamente nel mondo per emendarlo, come invece immagina Newton.

Le considerazioni newtoniane su Dio e il cosmo e la descrizione delle controversie contemporanee confluiscono nel trattato *Sul Deismo* del 1743, in cui Voltaire espone in maniera chiara, seppur non sistematica, i fondamenti del deismo e il nuovo volto che il Dio della modernità acquisisce nel dibattito filosofico. Il deismo rappresenta così un nuovo tentativo di ristabilire un principio cosmologico unitario facendo fronte alla frammentazione dottrinale della religione in Europa, andando a delineare una religione della ragione. Besterman evidenzia le difficoltà di definire effettivamente il deismo volteriano una religione, e, in generale, di definire il deismo. In ogni caso, è importante notare come

l'indagine di Voltaire circa Dio è rivolta principalmente al modo in cui gli uomini lo hanno concepito che non a definire un rigoroso discorso filosofico. Molte delle sue argomentazioni affrontano problematiche convenzionali della religione, si tratta di osservazioni, note critiche o passaggi dei racconti che rifuggono la sistematicità dell'indagine filosofica.

Nel trattare di questa parabola discendente è forte la tentazione di semplificare il mutamento delle considerazioni dell'autore come un passaggio da uno stadio più ottimistico circa le potenzialità dell'uomo e delle sue facoltà ad un'ottica di maggior pessimismo. Questo in parte può anche essere corretto, specie se si considera l'evoluzione del *Candido* come un'apologia del disimpegno politico e civile. Occorre considerare però che lo sguardo di Voltaire non è mai stato uno sguardo illuso ed incantato del mondo, fin dalle prime opere, infatti, l'ottimismo per le possibilità dell'intelletto appare sempre controbilanciato e adombrato dalle barbarie del mondo, ivi comprese tanto le angherie che gli uomini si infliggono reciprocamente quanto le sofferenze che la natura ci riserva. Questa lettura però, come cercherò di spiegare nell'ultimo capitolo, non rende giustizia a mio avviso della metafora del giardino che non mi pare un invito al disimpegno ma un invito al lavoro. Letta la metafora in relazione al *Trattato sulla tolleranza* del 1763, il messaggio volterriano pare, invece, quello dell'impegno a coltivare il proprio giardino così che dia buoni frutti.

Il Trattato di Metafisica

Il *Trattato di Metafisica* viene composto nel 1734 e Voltaire lo considera un primo compendio in cui esporre le proprie idee. L'edizione di Kehl delle *Ouvres complètes*⁸¹ di Voltaire, dove venne pubblicato per la prima volta, riporta una dedica a Marie du Chatelet e una nota introduttiva in cui chiarisce come il testo contenga tutte le idee dell'autore per come sono realmente. L'opera, infatti, non era destinata alle stampe e Voltaire ha potuto esporvi anche le posizioni più compromettenti senza timore di condanna.

Il trattato si snoda per nove capitoli in cui espone alcune delle problematiche principali del dibattito metafisico dell'epoca come l'indagine circa la natura umana e divina, l'esistenza dell'anima e della libertà. Ai fini di questa tesi ho deciso di affrontare solo le tematiche esposte nei capitoli II e VII circa Dio e la libertà umana che ritengo i più rilevanti. Sin dalle prime pagine dell'opera appare chiaro come l'indagine circa la natura, Dio e l'uomo non sembrino propriamente scindibili per Voltaire che le considera in un'ottica generale e

⁸¹ Voltaire, *Scritti filosofici*, vol.1, Laterza, Bari 1962, p. 127.

universalistica. Come ho cercato di chiarire nel capitolo precedente, le tematiche di natura fisica, metafisica ed etica sono state lungamente affrontate come molteplici aspetti di un problema univoco; sebbene l'epoca dei lumi rappresenti un momento in cui questa unità inizia a diventare fortemente problematica, permane comunque l'idea di uno sguardo unitario sui differenti fenomeni del mondo. Così Voltaire può cominciare il capitolo II “*Se esista un Dio*” considerando che l'indagine circa l'esistenza divina è prioritaria rispetto a quella della natura umana. Contrariamente a quanto affermano Clarke e Leibniz, per Voltaire l'idea di Dio non è necessaria alla natura umana e sicuramente non è innata. Le prove che richiama in tal senso sono a posteriori, anzitutto vi son popoli che non hanno mai conosciuto Dio, così come i bambini non lo conoscono di per sé; inoltre, ogni cultura umana lo ha concepito in maniere differenti. La conoscenza divina è acquisita, come quella delle nozioni matematiche e metafisiche.

Evidenzia due sole maniere per giungere al concetto di essere reggitore dell'universo: la più naturale ed efficace considera, come faceva Clarke⁸², l'ordine cosmico e la sua teleologia. Questa però presenta la sua parte di problemi: in realtà non attesta l'esistenza di tale principio, ma solo la probabilità che esista qualcosa di superiore e che, nella natura, nulla si crei *ab nihilo*. La seconda argomentazione è di carattere metafisico: Io esisto, dunque qualcosa esiste. Se qualcosa esiste, qualcosa deve esistere sin dal principio, infatti io che esisto lo faccio di per me oppure ho ricevuto l'essere da qualcun altro. Se l'essere esiste per sé ed è sempre esistito, allora è Dio; se ha ricevuto il proprio essere da un altro, e questo da un altro ancora e così via, l'ultimo ente della catena deve esistere di per sé, quindi esser Dio. Deve sempre esistere una causa prima: c'è un essere che esiste necessariamente di per sé sin dall'eternità e che è origine degli altri.

Evidentemente il trattato si concentra sulla impostazione metafisica andando a considerare le obiezioni in favore e contro l'esistenza di Dio, cui Voltaire è assolutamente certo. Queste ricalcano alcune delle critiche tradizionali all'esistenza e alla creazione di Dio, si tratta per lo più di argomentazioni portate all'assurdo per disvelare la debolezza logica degli attributi divini. La trattazione è suddivisa in quattro punti: 1) la prima critica concerne la conoscibilità della Creazione e la coerenza del processo di creazione *ab nihilo*. Dio ha creato il mondo a partire da sé o a partire dal nulla. Nel primo caso, il mondo e Dio andrebbero a coincidere,

⁸² Voltaire riprende l'argomentazione di Clarke contenuta in *A demonstration of the Being and Attributes of God* (1705). Ivi, p. 135.

essendo il mondo parte integrante di Dio; il secondo caso è invece contraddittorio poiché postula la creazione di qualcosa dal nulla che è assenza di ogni cosa. 2) La seconda critica riguarda la contraddizione formale tra la libertà e la necessità del mondo. Se il mondo esiste per necessità allora non può essere creato, poiché la sua necessità dev'essere eterna e universale. Se esiste per libertà si suppone che Dio ad un certo punto abbia deciso di creare, cambiando idea⁸³. 3) La terza considera l'ottica teleologica del creato, per cui la natura sembra volta ad un fine e vivere secondo leggi eterne, indipendenti e immutabili. Queste leggi rendono superfluo il riferirsi ad un principio creatore intelligente.

«Ad esempio un campo produce erba perché tale è la natura del suo terreno permeato dalla pioggia, non già perché i cavalli hanno bisogno di fieno e avena»⁸⁴.

Si tratta di una considerazione molto interessante che Voltaire riprenderà per criticare il determinismo leibniziano nel *Candido* e nel *Dizionario Filosofico*⁸⁵. Egli accusa autori come Leibniz di considerare che i nasi esistano per calzare occhiali, si tratta di una *reductio ad absurdum* del nesso causale e della catena dell'essere cui Voltaire dimostra qui di essere ancora legato. Del resto, nel *Dizionario* specificherà come il problema del nesso causale in Leibniz è averlo reso il principio fondamentale dell'universo. Utilizzando l'immagine dell'albero genealogico, Voltaire considera che se è vero che tutti gli effetti hanno delle cause – seppur non così facilmente conoscibili o lineari – è anche necessario considerare che non tutte le cause hanno effetti. 4) La quarta critica è in linea con le considerazioni di Bayle, se esiste un ente che ha imposto al mondo proprio questo ordinamento di cose, allora quel Dio è un barbaro che ha creato le creature per uccidersi a vicenda.

Voltaire liquida in breve molte di queste obiezioni. L'impossibilità conoscitiva della creazione non impedisce la sua possibilità, la dimostrazione di Voltaire è in tal senso molto classica. Dio è causa del mondo, la volontà di Dio ne è la ragion sufficiente. Questa, a contrario di Leibniz, è sottoposta alla volontà divina e non la sovradetermina, le leggi eterne infatti son poste da Dio e non viceversa. Così come il fatto che un prato esiste di per sé e germogli per le proprie leggi interne non impedisce ai cavalli di cibarsi dei suoi frutti. Un conto è negare le cause finali e l'idea di un finalismo nel creato, un altro è dire che queste non sono conoscibili ma comunque *in fieri*. La perfetta concatenazione di cause ed eventi

⁸³ Interessante notare che si tratta della medesima critica che Aristotele solleva contro il mito demiurgico del *Timeo* cui ho accennato nelle note del capitolo precedente circa la problematicità dell'interpretazione della filosofia platonica.

⁸⁴ Ivi, p. 140.

⁸⁵ Vedi "Fine, Cause finali" in Voltaire, *Dizionario Filosofico*, cit., vol. 1, p. 224-6.

che percepiamo nel creato è una prova della sua perfezione teleologica. Questo non implica che il male non esista, ma che non conosciamo realmente il suo ruolo nel mondo. Contrariamente ai filosofi della teodicea, Voltaire non cerca di giustificare a priori il male dandogli un ruolo prestabilito, cerca invece di evidenziarne la problematicità. Insomma, il male c'è e viene esperito, tuttavia nessuna delle spiegazioni che sono state date fornisce una spiegazione soddisfacente, esso è problematico tanto nei sistemi teologici quanto in quelli materialisti. Da un lato riprende e fa propria la considerazione di Leibniz, e non solo, circa l'incommensurabilità fra il principio divino e l'uomo: quest'ultimo non può comprendere la prospettiva divina e quindi non può formulare alcun giudizio sull'operato di Dio. Per contro, non ha senso arrovellarsi nel costruire delle mastodontiche cattedrali di astrattismi e teoremi che finiscono per esasperare il problema e contraddire l'esperienza, definire giusto o ingiusto Dio è assurdo come definirlo quadrato o azzurro. Anticipando il rifiuto per il male metafisico cui approderà in seguito considera che gli attributi di bene e male che possediamo non sono universali ma antropologici.

«(...) i soli concetti della giustizia che possediamo sono quelli che ci siamo fatti circa ogni azione utile alla società, conforme alle leggi da noi istituite per il bene comune. Ora, questo concetto di giustizia, concernendo solo una relazione tra uomini, non può aver nessuna analogia con Dio»⁸⁶.

Il capitolo VII *“Se l'uomo sia libero”* affronta l'annosa questione circa la libertà dell'uomo, argomento che fa da ponte fra la metafisica e la morale. Infatti, la libertà dell'uomo poggia su considerazioni di carattere metafisico, come già evidenziato nel capitolo precedente la libertà viene sempre ricondotta ad elementi metafisici: la libertà di scelta delle anime nel mito di Er, le considerazioni bibliche sulle radici e i frutti. A sua volta, le considerazioni metafisiche si legano intimamente a quelle morali in virtù del principio di imputabilità da cui scaturisce il sentimento di elogio o biasimo che significa l'azione in relazione al codice valoriale. Tutti i sistemi che negano a priori la libertà incontrano serie difficoltà, infatti, nel considerare l'uomo come artefice del proprio destino dovendo ricorrere a sfumature e giustificazioni ulteriori, come la distinzione fra la necessità morale e quella metafisica in Leibniz. I secoli XVII e XVIII hanno cercato di sviscerare il tema della libertà fornendo una molteplicità di interpretazioni fra loro contrastanti e diversificate. Anche in questo caso le due tendenze fondamentali appaiono il volontarismo e il determinismo, ovvero chi sostiene l'idea che l'uomo sia libero ed agisca per volontà e chi nega questo attributo inscrivendo

⁸⁶ Ivi, p. 147.

l'uomo all'interno di un progetto provvidenziale che lo rende libero solamente di esser schiavo. Voltaire si rifà alle posizioni degli autori citandoli esplicitamente, fra i filosofi della libertà figurano Locke e Clarke, fra quelli nemici della libertà invece Leibniz, Collins e Hobbes. I filosofi, accusa Voltaire, hanno sempre più oscurato l'idea di libertà nei loro continui tentativi di stabilire cosa sia e se l'uomo sia libero. Locke definisce la libertà come la forza di concludere un'azione che abbiamo scelto, lasciando la scelta stessa causalmente necessitata dall'agente.

«*Libertas unice consistit in potentia agendi vel non agendi*»⁸⁷.

Clarke riconduce la libertà al momento della scelta di agire o meno.

«*The whole Essence of Liberty consist in the Power of acting: Action and Liberty are Identical Ideas*»⁸⁸.

Oppure,

«*...the essence of liberty consists in (a person's) having a continual power of choosing whether he shall act or whether he shall forbear acting*».⁸⁹

Per quest'ultimo la libertà sarebbe impossibile se la scelta della persona fosse causalmente necessitata dalle sue inclinazioni e passioni. Se una persona sceglie sotto l'effetto di un'emozione forte che gli annebbia il giudizio, allora per Clarke egli non ha scelto liberamente. La distinzione sta nella possibilità o capacità di portare a termine l'azione, questo elemento è determinante per Locke e secondario per Clarke. Mi pare che, se Clarke identifichi azione e libertà, Locke consideri una consequenzialmente all'altra. In ogni caso, Voltaire si richiama alla libertà come potere di agire. Tutti gli enti che hanno la facoltà di agire, muovere il corpo o applicare pensiero sono liberi. Il Nostro utilizza una argomentazione a posteriori per sostenere la propria tesi, ossia la consapevolezza di ciascun individuo di avere una volontà ed esercitare azioni che lui stesso ha scelto di intraprendere. Voltaire non dà credito alle teorie che confutano la libertà rifacendosi all'artificio cartesiano di genio maligno e le liquida semplicisticamente: se l'uomo percepisce la propria libertà è perché è libero, non perché viene ingannato da Dio.

La libertà umana non può che rievocare quella divina e, infatti, dopo aver stabilito che l'uomo è libero, Voltaire afferma la necessaria libertà di Dio.

⁸⁷ Ivi, p. 172.

⁸⁸ Ibid.

⁸⁹ Rowe, William, *Divine Freedom*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), Winter 2021: <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/divine-freedom/>.

«Volere e agire sono precisamente la stessa cosa che essere libero. Dio stesso non può esser libero soltanto in questo senso. Egli ha voluto e agito secondo la sua volontà»⁹⁰.

Affermare, come fa Leibniz, che Dio è necessitato è un'assurdità poiché un ente necessitato è un ente paziente e non agente, ciò non si confà chiaramente a Dio.

Voltaire ribadisce quelle che considera le verità fondamentali che non bisogna mai perdere di vista, si tratta di una ripresa delle argomentazioni tradizionali della metafisica:

“qualcosa esiste => qualche essere esiste dall'eternità => questo essere è assolutamente necessario => è infinito e gli deriva il tutto => è il principio di vita, movimento e libertà”.

La libertà divina consiste nell'uniformità di pensiero, volontà e azione. L'uomo possiede una libertà di grado inferiore, è oppresso da invisibili catene che lo inducono ad agire altrimenti rispetto a come vorrebbe. Questo però non basta per negare la libertà. Sviluppa una argomentazione per assurdo affermando che limitare la libertà perché in cert'uni casi l'uomo è effettivamente necessitato nel proprio agire è come affermare: «*gli uomini sono qualche volta malati; dunque, non sono mai in buona salute*»⁹¹. Al contrario, nota il Nostro, la malattia è una riprova della salute, così le azioni necessitate dimostrano che esistono azioni libere. La libertà è una facoltà dell'uomo alla stregua di tutte le altre, ciò fa sì che non esista in quanto tale ma che esista declinata particolaristicamente nei vari enti. Ogni individuo possiede i propri e specifici attributi, così se la robustezza è la virtù del corpo e l'intelletto è la virtù della mente, «*la libertà è la salute dell'anima*»⁹².

Chiarito questo punto ribadisce la fondamentale unità costitutiva dell'uomo, affermando che le facoltà e gli attributi non sono realmente scindibili ma fanno parte di un *unicum*. Il problema dei filosofi nemici della libertà, Leibniz, Collins e Hobbes, è la loro scissione di volontà e intelletto e la radicalizzazione del loro conflitto per cui mentre l'intelletto discerne il meglio, la volontà brama il peggio. Immaginano, dice Voltaire, che l'uomo sia costituito da enti interni, volontà e intelletto, e che uno sia agente e l'altro paziente,

«*senza riflettere che i termini la volontà, l'intelletto eccetera sono semplicemente idee astratte, inventate per mettere ordine e chiarezza nei nostri discorsi e che significano solamente l'uomo pensante e l'uomo volente. L'intelletto e la volontà non esistono, dunque realmente, come enti distinti; ed è assurdo sostenere che l'uno agisce sull'altro*»⁹³.

La Metafisica di Newton

⁹⁰ Voltaire, *Scritti filosofici*, cit., vol.1, p. 174.

⁹¹ Ivi, p. 176.

⁹² Ibid.

⁹³ Ivi, p. 178.

Il secondo testo che propongo, in totale continuità con il precedente è il trattato sulla *Metafisica di Newton* pubblicato nel 1738. Qui Voltaire riprende i principali argomenti che aveva affrontato nel *Trattato di Metafisica* del 1734. Anche in quest'opera è possibile notare il forte influsso che gli autori inglesi come Locke, Newton e Clarke abbiano giocato nello sviluppo delle tesi volteriane, nonché il forte interesse verso il dibattito filosofico dei contemporanei e una certa vena polemica che continua a scagliarsi contro il sistema leibniziano. La pubblicazione di questo testo fu estremamente travagliata, la filosofia di Newton era avversata tanto dagli ambienti ecclesiastici quanto da quelli accademici, dove dominava il cartesianesimo. Le prime copie stampate del testo volterriano comparvero ad Amsterdam senza autorizzazione o revisione dell'autore⁹⁴. Nonostante la storia editoriale l'opera segnò un grandissimo successo, contribuì enormemente alla diffusione delle idee di Newton, all'epoca ancora pressoché sconosciuto, e valse a Voltaire grandi onori, fra recensioni e pubblicazioni entusiastiche, nonché la nomina a socio della *Royal Society*.

Il capitolo III è dedicato specificatamente all'esposizione delle teorie di Leibniz con particolare interesse verso il principio di ragion sufficiente. Qui Voltaire riprende la considerazione precedente circa la libertà andando a definire Dio infinitamente libero. Qui la creazione del cosmo appare come un atto libero e volontario poiché «*ha fatto molte cose che hanno come sola ragione della loro esistenza la sua volontà*»⁹⁵. Questa posizione viene esplicitamente contrapposta a quella leibniziana per cui «*Nulla avviene senza causa o senza ragione sufficiente*»⁹⁶. Segue una breve esposizione di quelle che sono le principali ragioni e critiche dei newtoniani e dei leibniziani. Clarke accusa Leibniz di fatalismo poiché pone un Dio che agisce per necessità, quindi, un essere passivo e privo di libertà. Quest'ultima accusa i newtoniani di porre al vertice un «*capriccioso dio operaio*»⁹⁷ che agisce privo di ragione sufficiente, infatti la ragion sufficiente di Clarke è la volontà.

Il testo procede con una considerazione sistematica dei punti principali delle rispettive critiche. In particolare, Voltaire si sofferma sul principio di identità degli indiscernibili⁹⁸ per cui tutti gli enti in natura sono dissimili che si scontra contro il principio di uniformità delle leggi scientifiche, per cui è necessario che gli elementi siano simili per poterne stabilire le proprietà e gli effetti appropriati. Di fatto si profila uno scontro fra una impostazione e

⁹⁴ Besterman, *Voltaire*, cit., p. 165.

⁹⁵ Voltaire, *Scritti filosofici*, cit., vol.1, p. 212.

⁹⁶ Ibid.

⁹⁷ Ivi, p. 213.

⁹⁸ Ivi, p. 214.

qualitativa della natura e un nascente impianto quantitativo della stessa. Per Leibniz due enti simili negherebbero la potenza del creatore, per Newton la manifestano poiché solo Dio può creare due cose che siano perfettamente uguali. Il principio per cui il mondo è come è e va come va non dev'esser ricercato in un complesso sistema di cause ed effetti ma nella volontà di indifferenza del principio divino. Come già specificato precedentemente, sia tratteggiando le tesi di Leibniz che del trattato di metafisica di Voltaire, il problema della libertà divina va a mescolarsi strettamente con quello della libertà dell'uomo. Infatti, il mondo predeterminato dal principio di ragion sufficiente è un luogo dove la libertà umana ha poco spazio e dove tutti gli enti sono costretti in una rigida maglia costituita di catene necessarie di eventi. In tal modo, tutto è già conosciuto dalla *pronoia* divina e disposto dalla sua potenza, così una dottrina che cercava di salvaguardare il cosmo dalla presenza del male e giustificare le sofferenze umane finisce per imporre un *ordo* divino dove l'unico atteggiamento possibile diventa quello dell'accettazione e della resa dove la speranza lascia il posto alla disperazione.

«(molti filosofi) stimano cioè che tutte le nostre azioni siano necessitate e che la sola libertà che possediamo sia quella di portare talvolta di buon grado le catene a cui ci lega la fatalità»⁹⁹.

L'idea di una necessità forte che abbraccia il mondo annichisce le possibilità dell'uomo rendendolo effettivamente un ente passivo, questo mi pare evidente nella considerazione causale che instaura fra la sofferenza (male fisico) e il peccato (male morale). Porre entrambi come un dover essere conduce a diverse conseguenze problematiche: a) annichisce il problema del male in campo etico poiché il comportamento non è libero e quindi non è imputabile completamente b) instaura un nesso che essendo a priori fa venir meno la priorità di un male rispetto all'altro: in un normale sistema retributivo noi abbiamo la sofferenza fisica come conseguenza diretta del peccato morale, dunque abbiamo un nesso che vede come premessa il peccato e come conseguenza la sofferenza. Questo però accadrebbe in un sistema a posteriori dove la sofferenza fisica è giustificata posteriormente rispetto al peccato, dove essa è la punizione che infligge il giudice. In un sistema a priori, per contro, noi abbiamo in entrambe le tipologie di male la stessa contingenza, il male morale perde la propria priorità; la dimensione metafisica del nesso causale crea una catena dell'essere che, come tale, può esser letta tanto in un senso quanto nell'altro: per parafrasare Voltaire, nel sistema Leibniziano ha senso dire sia che gli occhiali son stati creati per calzare i nasi, sia

⁹⁹ Ivi, p. 215.

che i nasi son fatti per calzare occhiali. Si tratta chiaramente di una considerazione per assurdo finalizzata a banalizzare il sistema di Leibniz che però ben disvela una debolezza strutturale della teodicea a priori, ovvero che essa è valida solo se ci si crede già.

Nel capitolo IV fornisce una nuova definizione della libertà sempre ispirata dalle considerazioni di Newton e Clarke, tutto il capitolo si concentra sulle considerazioni di quest'ultimo per quanto concerne il tema della libertà e le critiche al determinismo di Leibniz e Collins. Si tratta di una chiarificazione della definizione che aveva dato nel trattato del 1734, ora la libertà viene definita come qualcosa che va al di là del semplice volere, si tratta della facoltà di

«volere molto liberamente con una volontà piena ed efficace, e di volere financo, qualche volta, senz'altra ragione che la propria volontà»¹⁰⁰.

Le considerazioni di Clarke cui si rifà Voltaire colpiscono le teorie sulla libertà del pensiero di Collins, ma ben si adattano anche per portare avanti una critica al determinismo leibniziano e questo pare proprio l'intento polemico dell'autore. Voltaire cerca di costruire, seppur in maniera non sistematica, una fenomenologia della libertà. Il suo tentativo è quello di considerare in chiave generale le azioni umani cercando di verificare la contingenza reale del principio di ragion sufficiente. Infatti, come già chiarito, il Nostro non nega a priori il principio cardine del sistema leibniziano ma lo ridimensiona: da una parte nega il suo statuto ontologico universale, respingendo e portando all'eccesso tutte le conseguenze contraddittorie del determinismo come la contraddizione fra la libertà esperita e la fatalità provvidenziale; d'altra parte, considera il principio e le sue conseguenze causali in ottica fisica e morale, stimandone la validità per una ampia gamma di casi. L'immagine migliore per descrivere la considerazione volteriana è ancora quella dell'albero per cui tutti i frutti derivano da una radice, ma non tutte le radici danno dei frutti. Allo stesso modo, alcune azioni sono necessitate e vi si può scorgere tanto un principio di ragion sufficiente, ovvero una ragion d'essere, tanto un rapporto causale con altre azioni ed enti. Questa situazione però non è universale, ma particolare; non si tratta di un dover essere universale, ma di un poter essere, non una norma universale ma una declinazione particolare.

Nella sua costruzione fenomenologica della libertà, per affermare l'idea che *«libero è chi si determina da sé»¹⁰¹*, Voltaire distingue tre tipologie di azione, o libertà: 1) la libertà d'indifferenza, 2) la libertà di spontaneità e 3) le situazioni di obbligazione della volontà

¹⁰⁰ Ibid.

¹⁰¹ Ivi, p. 217.

causate da un desiderio o da una passione. Per quanto concerne quest'ultima casistica che considero in maniera unitaria, va notato che, in realtà, Voltaire la affronta scindendola in due punti, quella relativa al desiderio e quella relativa alla passione.

La prima casistica circa la libertà di indifferenza riguarda tutte quelle scelte che non sono passibili di un reale giudizio di lode o biasimo, quelle azioni per cui non si ha sentimento di piacere o ripugnanza. Voltaire dà l'esempio di voltare lo sguardo a destra o a sinistra, mettere prima un piede rispetto all'altro quando si cammina. Si tratta di azioni che non necessitano del «*dictamen del mio intelletto che mi rappresenta il meglio, perché qui non c'è né meglio né peggio*»¹⁰². In tal caso si esercita il diritto conferito dal Creatore di volere e di agire senz'altra ragione della stessa volontà. Ogni individuo ha diritto e potere di cominciare un'azione, un movimento. In questi casi il principio primo agente è la volontà.

La seconda casistica è quella che definisce libertà di spontaneità, ossia quando

«abbiamo dei motivi, la nostra volontà si determina in virtù di essi, e questi motivi sono sempre l'ultimo risultato del giudizio dell'intelletto o dell'istinto. Così, quando il mio intelletto giudica che per me è meglio obbedire alla legge che non violarla, io obbedisco alla legge con una libertà spontanea, faccio volontariamente quel che l'ultimo dictamen del mio intelletto mi obbliga a fare».

Locke aveva parlato di «*actio volendi hoc aut illud sempre sequitur iudicium intellectus*»¹⁰³ si tratta dell'esercizio vero e proprio della libertà per quanto concerne il processo deliberativo. Il razionalismo di fondo di Voltaire e Locke si manifesta in questa considerazione e fornisce un ponte, seppur debole e ideale, con la ragion sufficiente leibniziana. È chiaro che la maggior parte delle azioni dell'uomo abbiano delle motivazioni, ossia risultino da una deliberazione razionale che comprende i momenti della formulazione del giudizio e la sua esecuzione. Questo momento coniuga sia l'intelletto che la volontà poiché, come chiarito nel *Trattato di Metafisica*, si tratta di due aspetti complementari e inscindibili della ragione umana.

La terza casistica è sotto certi aspetti complementare alla seconda, se quella concerneva la buona deliberazione e quindi il coronamento del giudizio nella azione pratica, questa riguarda la cattiva deliberazione e quindi i casi in cui il giudizio viene offuscato dal desiderio o dalla passione. Anzitutto mi pare una riformulazione delle considerazioni del *Trattato* del 1734 in cui sottodimensionava il conflitto fra intelletto e volontà ai fini della giustificazione della libertà; qui intelletto e volontà mantengono una unità di fondo nella formulazione del

¹⁰² Ivi, p. 216.

¹⁰³ Ivi, p. 218.

giudizio, ma viene inserito un terzo fattore che è il desiderio o la passione. Qui sembra reintrodurre la visione tradizionale di un conflitto interno al processo deliberativo. È importante però sottolineare che se per un autore come Clarke la cattiva deliberazione nega la libertà per Voltaire questa rimane comunque preservata. Voltaire inserisce invece un maggior grado di complessità, la libertà viene preservata nel caso di trionfo della volontà, ma non in quello in cui ad avere la meglio è la passione. Nel primo caso, infatti

«faccio non quel che desidero, ma quel che voglio, e, in questo caso, sono libero di tutta la libertà possibile in una simile circostanza»¹⁰⁴

Il secondo caso è invece quello in cui versano la maggior parte delle persone. Riprende quindi la considerazione della libertà come facoltà della volontà, ponendola in un rapporto parallelo rispetto alle altre. La libertà spontanea rappresenta per la volontà, per l'anima, ciò che è il benessere per il corpo. Come tutte le facoltà umane essa è variabile e limitata, *«insomma ben poca cosa, perché l'uomo è ben poca cosa»¹⁰⁵*.

La caducità dell'uomo e l'imperfezione delle sue deliberazioni, la limitatezza della sua libertà e l'impossibilità di scorgere completamente l'ordine divino, lungi dall'inficiare il progetto divino sono per Voltaire un segno della provvidenza e della potenza divina e non una limitazione come voleva Leibniz. La teodicea leibniziana per il Nostro è colpevole di annichilire Dio oltre all'uomo: la divisione fra il mondo materiale imperfetto e il Dio perfetto e assoluto crea un dualismo di fondo che risulta difficilmente conciliabile. Essendo il mondo già predeterminato, Dio non vi ha più alcun ruolo. La sua sostanza è altra rispetto a quella del mondo, nel mondo, nella natura, non è più possibile scorgere Dio ma solo le sue leggi e i suoi principi; inoltre, l'eternità delle sue leggi fa sì che non ci sia più bisogno di lui. Nel suo tentativo di difesa del principio divino, Leibniz ha costruito un mondo che lo esclude ancor più drasticamente rispetto al materialismo. Così il capitolo V difende la considerazione newtoniana del mondo come macchina imperfetta. Anche in questo caso, riprende le considerazioni critiche di newtoniani e leibniziani e come moti autori¹⁰⁶ si concentra sulla metafora del mondo come una macchina. Come prima va specificato il valore metaforico del termine *machina* tanto in Leibniz quanto in Newton. Sebbene entrambi usino spesso la

¹⁰⁴ Ibid.

¹⁰⁵ Ibid.

¹⁰⁶ Alcuni esempi di questo dibattito e delle considerazioni del mondo come macchina sono contenuti negli scambi epistolari che Leibniz intrattiene sia con Bayle che con Clarke. L'età moderna conosce una nuova fioritura della metafora macchinale che è attestata molto bene negli autori che si occupano del cosmo tanto in chiave astronomica che astrologica.

similitudine con la macchina, in relazione alle varie critiche sollevate cercano di chiarire sempre che si tratti di un esercizio di immaginazione finalizzato a chiarire dei concetti e non ad esporli adeguatamente. In breve, entrambi si rifanno al valore evocativo della metafora rimanendo ben consapevoli della limitatezza del discorso immaginifico-metaforico; per contro, però molte delle critiche si incardinano proprio sulla considerazione dell'universo a stregua di una macchina. Per questo mi sento di considerare il parallelismo con la macchina come qualcosa di più che un semplice comparativismo; anzi, le considerazioni circa la struttura dell'universo intesa in senso atomistico, l'idea di pervasività delle leggi scientifiche come il nesso causale anticipano, almeno su un piano puramente speculativo quella separazione netta fra metafisica e fisica che porterà a considerare il mondo sensibile in ottica sempre più materialistica e scientifica.

Leibniz accusa Newton di delineare un mondo creato alla stregua di una macchina imperfetta che abbisogna di costante manutenzione.

«Newton e i suoi seguaci hanno un'idea ridicola dell'opera di Dio. Secondo loro, Dio ha bisogno di caricare ogni tanto il suo orologio, che altrimenti cesserebbe di agire: egli non ha avuto tanto accorgimento da dargli un moto perpetuo. Inoltre, la macchina di Dio è, secondo loro, così imperfetta che Dio è costretto di tempo in tempo a ripulirla con un lavoro straordinario»¹⁰⁷.

Newton aveva detto “*manum emendatrice desiderat*”¹⁰⁸. Voltaire si fa sostenitore della considerazione newtoniana affermando che l'esperienza dimostra come Dio abbia creato macchine destinate ad andare distrutte, come l'uomo è destinato a perire. Non si tratta di imperfezione ontologica o di impotenza di Dio: se Dio ha creato il mondo in modo che si deteriori, allora il suo deterioramento è indice della perfezione divina che consiste nel far durare la sua creazione fino al momento stabilito. Voltaire ricorre in tal caso al principio di ragion sufficiente declinato in chiave volontaristica.

L'ultimo argomento del *Trattato sulla Metafisica* di Newton concerne la religione naturale che va a legarsi strettamente con il successivo trattato *Sul deismo*. È interessante considerare come tanto i filosofi volontaristi quanto i deterministi sostengano l'idea di religione naturale; fra i suoi sostenitori troviamo Locke, Newton e Clarke, ma anche Leibniz e Collins. Voltaire chiarisce che con il termine religione naturale intende «*i principi morali comuni al genere umano*»¹⁰⁹. Voltaire, in accordo con Newton e contrariamente a Leibniz, non dà credito alla

¹⁰⁷ Ivi, p. 222.

¹⁰⁸ Ibid.

¹⁰⁹ Ivi, p. 223.

nozione di idee innate. Tutte le idee scaturiscono dai sensi, avendo gli uomini analoghi sensi avranno necessariamente simili idee, sentimenti e nozioni: così l'uomo può creare sistemi comuni tanto di conoscenza quanto di azione. Nella trattazione di Voltaire si può già scorgere il principio di umanità che porrà alla base dell'antropodicea e della tolleranza, ovvero la considerazione che esiste un fondo comune a tutti, l'umano, e che consente agli uomini non solo di creare delle comunità ma anche di indirizzarle verso un fine condiviso. Questo fine condiviso verosimilmente dovrebbe essere il bene, la costruzione della società migliore possibile; tuttavia, si tratta di una questione problematica che a più riprese si ripresenta nelle dispute e nelle considerazioni volteriane. Il passaggio successivo, sulla scorta di Locke, sarà quello di erodere le nozioni di bene e male universali, per individuarli solo nell'ambito *in itinere* della morale, quello su cui l'uomo può effettivamente intervenire. Voltaire rimane comunque restio ad abbandonare completamente la considerazione di valori universali. Quello che fa in questa opera è rinunciare alle idee innate, quindi ai valori a priori, per fondarli a posteriori sull'esperienza, o più precisamente sul giudizio della ragione. Eloquente in tal senso mi sembra la sua ricerca di una legge universale che rievoca la regola aurea: fa quel che vorresti venisse fatto a te. La chiusa di Voltaire riecheggia l'ottimismo del periodo dei lumi e la fiducia nelle nozioni di umanità e ragione perché come esplicita lo stesso autore si fa intender prima o poi da tutti gli uomini, infatti questi

«avendo tutti la medesima ragione, è pur necessario che, prima o poi i frutti di questa pianta si somiglino; e infatti si somigliano, in quanto, in ogni società, si designa col nome di virtù quel che viene reputato utile alla società»¹¹⁰.

Mi pare interessante per comprendere appieno la metafora del giardino del *Candido* la resa positiva della regola aurea. Questa, infatti, viene tramandata tendenzialmente in due modalità, quella esposta da Voltaire, o il suo corrispettivo contrario “non fare ad altri ciò che non vorresti sia fatto a te”. Seppur da un punto di vista squisitamente logico le due proposizioni abbiano un contenuto analogo. Invece, mi sembra che in chiave morale possano essere interpretate in maniera differente. Si tratta di una sfumatura interpretativa che fornisce, però, un basamento più solido alla metafora del *Candido*. Infatti, il principio negativo del non-fare presuppone una passività, un non-agire, quindi una sorta di sospensione dell'azione. Per contro, la sua formulazione attiva evidenzia una propositività

¹¹⁰ Ivi, p. 225.

morale che mi pare degna di nota e che ben si concili con la interpretazione attiva della metafora del giardino.

Lo scritto Sul Deismo

Lo scritto *Sul deismo* viene composto nel 1742, si tratta di un breve testo che intende evidenziare i tratti fondamentali del deismo volteriano, il quale è di chiara ispirazione inglese. Il deismo è definito come «*la dottrina di una religione naturale o razionale, fondata non su una rivelazione storica, ma sulla manifestazione naturale che la divinità fa di sé alla ragione dell'uomo*»¹¹¹. Come tale è anche una parte integrante e centrale dell'illuminismo. Voltaire parla spesso di teismo¹¹²; la distinzione fra i due termini verrà stabilita successivamente da Kant, individuata nella negazione della rivelazione e nella riduzione del concetto di Dio alle caratteristiche che la ragione può attribuirgli. Il deismo viene considerato alla stregua della vera religione, ossia di una conoscenza razionale comune a tutti gli uomini circa il divino. Si tratta di una concezione che ben incarna l'ottimismo razionale dell'epoca dei lumi e le considerazioni di molti filosofi, quasi tutti quelli che ho citato per quanto concerne l'epoca moderna. Questa vive nella convinzione che il trionfo della nuova ragione riuscirà a) a spiegare anche i fenomeni più oscuri del creato, Leibniz è fiducioso che la ragione scientifica renderà evidente il nesso causale che instaura fra il male fisico e quello morale; b) a render conoscibile Dio e il suo disegno, Newton era convinto che la conoscenza – scientifica e filosofica – rendesse credenti; c) a risolvere i conflitti fra sette in virtù della sua evidenza razionale, i deisti sono considerati i migliori fedeli da Voltaire, perché sebbene possano esporre idee balzane e ragionamenti fallaci non causano tumulti. Filosofi e scienziati, in questo quadro religioso, sono i nuovi araldi della fede, se nell'era dei miti il fanciullo aveva bisogno del catechista che gli annunciasse Dio, l'era moderna ha i Newton che lo dimostrano ai saggi.

Per Voltaire la religione naturale è un fatto chiaro ed evidente, già di per sé esperibile andando a confrontare le usanze e i costumi dei popoli. Afferma, infatti, che il deismo è diffuso in tutte le religioni, principalmente in Cina e Inghilterra. I punti fondamentali del deismo che vengono esposti dal *Dizionario di Filosofia* di Abbagnano ricalcano molte considerazioni che Voltaire compie nel suo trattato e al lemma “Teismo” di *Dizionario*

¹¹¹ Abbagnano, *Dizionario di filosofia*, UTET, Torino, 2013, voce “*Deismo*”.

¹¹² «Non intendo operare alcuna distinzione di significato tra i termini deista e teista d'uso volterriano, perché per Voltaire, contrariamente a quanto vuole l'opinione correntemente accettata, una distinzione del genere non esisteva». Besterman, *Voltaire*, cit., p. 182.

*Filosofico*¹¹³. I capisaldi sono della religione teista sono a) la mancanza di elementi irrazionali, b) la razionalità della rivelazione e c) la credenza nell'esistenza di un Dio che crea e governa il mondo. Si tratta di una religione caratterizzata da due elementi: la razionalità e l'universalità, o ecumenicità. Il primo elemento è chiaro, si tratta di una religione che affonda il proprio ottimismo e i propri elementi "dottrinali" sulle possibilità della ragione, la legge universale non abbisogna di una Rivelazione storica, gli uomini posseggono da sé le facoltà per conoscere la verità e vivere armoniosamente. Si tratta di una impostazione di pensiero che pone enfasi all'esperienza comune dell'uomo. La forza obbligatoria della ragione, infatti, procede consequenzialmente alla considerazione dei precedenti trattati per cui gli uomini hanno simili facoltà e quindi simili esperienze. Dalla razionalità scaturisce allora l'universalità, non più universalità a priori come quella del sistema di Leibniz, ma a posteriori, che si snoda tanto nelle possibilità conoscitive umane, l'ambito teorico, quanto nelle sue possibilità morali, l'ambito pratico. Qui Voltaire cerca ancora di tenere insieme all'ambito metafisico quello morale, successivamente al disastro di Lisbona però si concentrerà prevalentemente sul secondo.

Introdotta in chiave generale l'idea del deismo con la sua portata ottimistica e razionale, occorre considerare, in realtà, esistono diverse definizioni del termine, spesso in contraddizione e cariche di significati ben differenti¹¹⁴. Nel trattato *Sul Deismo* Voltaire si dimostra vicino alle considerazioni inglesi circa il deismo, le quali ponevano Dio al governo del mondo fisico e di quello morale. Dimostrando però una certa indole critica e una insofferenza verso le definizioni lapidarie e i ragionamenti eccessivamente razionali circa Dio.

Voltaire considera due tipologie di deisti: la prima è quella dei filosofi, coloro i quali credono che un Essere Supremo abbia creato il mondo senza però fornire agli uomini alcuna legge morale innata; la seconda è quella dei deisti religiosi, per i quali l'Essere Supremo ha creato il mondo e la legge morale. Voltaire non crede nelle idee innate, al limite riconosce che ogni individuo possieda attributi o capacità differenti; le sue opere letterarie sono attraversate dall'idea di relativismo morale. Nel *Candido* si prende gioco dell'idea di legge naturale di Rousseau, opponendo natura e cultura. Tuttavia, neanche questa costituisce una stabile

¹¹³ Voltaire, *Dizionario Filosofico*, cit., vol. 2, p. 406.

¹¹⁴ A riguardo rimando alle considerazioni sul *deismo* che espone Besterman nell'opera su Voltaire, in cui confronta differenti definizioni provenienti da testi e autori cardine dell'epoca e dei secoli successivi. Besterman, *Voltaire*, cit., pp. 180-2.

ancora di salvezza, infatti, la cultura degli uomini può creare sofferenze, guerre, massacri e disastri e rendere misero l'uomo tanto quanto nello stato di natura.

Il problema del deismo volteriano rispecchia gli approcci e i dibattiti del proprio tempo e riprende quelle che sono le direttive filosofiche del problema. Già nel *Trattato di Metafisica* era giunto ad una conclusione che manterrà in vecchiaia e che è evidente anche nel trattato *Sul deismo*, ossia la fiducia nell'esistenza di un Ente Supremo e di un ordine cosmico, definito il Grande Tutto.

«L'opinione che un dio esista presenta delle difficoltà, ma nell'opinione contraria si riscontrano solo assurdità»¹¹⁵.

Voltaire si schiera categoricamente contro l'ateismo. Il suo dilemma, infatti, non concerne tanto l'esistenza di Dio quanto la sua definizione e il campo di indagine in cui ricercarne gli attributi e giustificarne l'esistenza. Già nel 1737, in una lettera a Federico II afferma l'esistenza dell'Essere supremo come cosa probabilissima, ma non crede che questa sia dimostrabile razionalmente come volevano i contemporanei¹¹⁶. Il problema è senza uscita poiché, privando Dio degli attributi e delle giustificazioni tradizionali, alla fine non resta niente se non un indefinibile progetto, un qualcosa totalmente estraneo e incomprensibile per l'uomo.

«Dio non può essere né provato né negato semplicemente in forza della ragione»¹¹⁷.

Il risultato dell'erosione della metafisica tradizionale e delle giustificazioni teologiche della scolastica però sembra aver favorito lo sviluppo dell'ateismo che Voltaire, come molti autori suoi contemporanei denunciavano come uno dei peggiori mali della società. Il ridimensionamento delle possibilità della ragione e l'abbandono progressivo delle problematiche metafisiche sfociano in un interesse per la morale e la politica. A rinforzo di questa tesi mi pare l'interesse che il Nostro dedica alle forme umane della devozione, approfondendo usi e costumi delle sette religiose e instaurandone una comparazione, come fa nelle *Lettere inglesi*. Evidenzia le differenze culturali dei vari culti, cercando di mostrare come loro base vi sia lo stesso Essere Supremo, caratterizzato da simili attributi e la medesima carica emozionale e patetica della devozione. Ancora, la riflessione circa l'utilità della religione rispetto all'ateismo, palesa ulteriormente l'ottica politica che sottende alla sua

¹¹⁵ Voltaire, *Scritti filosofici*, cit., vol.1, p. 147.

¹¹⁶ Voltaire in particolare polemizza con la formula matematica proposta da Maupertuis come prova dell'esistenza di Dio. Besterman, *Voltaire*, cit., p. 188.

¹¹⁷ Ibid.

impostazione filosofica. Nel *Essai sur les mœurs* evidenzia i vantaggi della religione per un governo. L'argomentazione di Voltaire, in tal senso mi pare relativamente platonica: il Dio viene posto a garante della concordia civile come nella *kallipolis* della Repubblica. Infatti, è utile che tutti credano ad un principio superiore che retribuisca meriti e colpe.

«è certamente interesse di ogni uomo che esista una divinità che punisce quel che l'umana giustizia non sa prevenire»¹¹⁸.

Il deismo di Voltaire rappresenta una religione razionale problematica che evidenzia la specificità del pensiero volteriano nel panorama contemporaneo. Si tratta di un deismo aporetico che sfugge alle facili definizioni e mal si incastra con le considerazioni dei teisti contemporanei, nonostante sia molto vicino alle istanze inglesi. Il deismo del Nostro concerne la credenza di un Ente Supremo e di un Grande Tutto, ma si ferma alla constatazione dell'impossibilità della ragione umana di darne una spiegazione metafisica e postula, spostandosi sul piano prettamente morale, l'idea di una fede razionale che si configuri come una legge umana avente come fine il buon governo.

¹¹⁸ Ivi, p. 189.

3. Così va il mondo: la crisi della teodicea dopo il terremoto di Lisbona

La crisi di Voltaire prende piede nell'ultima parte degli anni '40 per conflagrare definitivamente negli anni '50. Così come nel capitolo precedente ho considerato un periodo estremamente ristretto della produzione di Voltaire, dal 1734 al 1743, anche qui ho deciso di circoscrivere chiaramente sotto il profilo cronologico e bibliografico le opere della crisi. In particolare, mi concentrerò sul periodo che va dal 1747, anno della stesura di *Babuc* al 1759, anno in cui vede la luce il *Candido*. Sono dodici anni molto importanti per Voltaire, sia sul piano della produzione filosofica sia sul versante biografico. Come ho cercato di tratteggiare nella breve introduzione di questo capitolo, Voltaire compone alcune pagine che rimarranno cardine del suo pensiero e che avranno lunga eco in tutta Europa. Occorre considerare, infatti, che in questo periodo il Nostro era già un autore di rilievo, probabilmente uno dei più noti e prolifici del suo tempo, come dimostra la vasta produzione pubblica, privata e clandestina. La *Metafisica di Newton* valse al Nostro la nomina alla reale accademia delle scienze e la copia dell'opera venne conservata nella biblioteca di Parigi, il *Poema sul disastro di Lisbona* e il *Candido*, come vedremo poco più avanti, godranno di un immenso successo. Questo periodo è anche caratterizzato da alcuni eventi cruciali nella vita di Voltaire, dall'abbandono di Cirey al lento vagare fra Parigi e Ginevra; passando per la breve ma intensa esperienza in Prussia presso Federico II, cominciata con i migliori degli onori e finita con una prigionia cui il Nostro serberà sempre il ricordo.

Nel 1736 aveva dato alle stampe il poema *Mondain* incentrato sullo scandalo del male, in cui l'autore compie una apologia del lusso e della vita mondana. Il testo interessante come corrispettivo antitetico rispetto al successivo *Poème sur le désastre de Lisbonne* in cui esprime una tensione mondana verso la felicità, caratterizzato da uno sguardo ottimista nei confronti dell'idea di progresso e incivilimento. L'opera lascia trasparire l'impostazione razionalista e una fiducia ai limiti dell'eccesso per l'idea di natura razionale e ordinata. L'impostazione deista risulta molto chiara nelle prerogative della natura e nella sua armoniosità esasperata. Ne deriva è un mondo orientato razionalmente: la *ratio naturalis* è manifestata dalle sue leggi, regolari ed eterne. Il sapere mette in luce chiaramente l'armonia dell'ordine universale. I fatti non si spiegano solamente in rapporti ad altri, ovvero secondo le catene di causali, ma anche in relazione al Grande Tutto. La natura armonica è l'opera artistica di un essere supremo e attesta la sua stessa esistenza secondo un modello di pensiero

classico per cui: se qualcosa esiste, deve esistere l'ente da cui scaturisce; andando a ritroso vuol dire che deve esistere un ente primo, eterno, che è assolutamente necessario e infinito. Infatti, questo principio dev'essere alla base della vita, del movimento e della libertà.

Nonostante abbia evidenziato l'ottimismo razionalista dell'impostazione deista, non bisogna dimenticare come la fiducia nelle possibilità della ragione umana non sia assoluta. Voltaire riconosce i limiti strutturali dell'uomo e l'incommensurabilità della natura. Sottolinea, infatti, la differente prospettiva di uomo e Dio per cui 1) l'uomo non può comprendere Dio, attributi e motivazioni. Se può razionalmente cogliere l'armonia cosmica, non può darne ragione o comprenderla nella sua interezza. Infatti, per comprendere Dio, l'uomo dovrebbe farsi Dio stesso: esiste una incommensurabilità fra l'Ente supremo e gli altri enti. Nonostante questo, è fiducioso che esista e si manifesti attraverso leggi immutabili ed universali. 2) impossibilità di attribuire a Dio valori etici umani. Voltaire critica chi definisce Dio giusto o ingiusto: dire che Dio è giusto è come dire che è blu. Alle accuse circa la sua ingiustizia e crudeltà, risponde dicendo che i concetti che possediamo circa la giustizia sono quelli che ci siamo fatti riguardo le azioni utili alla società, non hanno alcuna analogia con Dio. Non ha senso incolpare Dio per ciò che va male nel mondo, nessuno ha la sua prospettiva sul tutto quindi nessuno può darne giudizio. Rispetto all'ottimismo razionalista di Leibniz la posizione di Voltaire è leggermente più sfumata, il ridimensionamento delle possibilità conoscitive – presente anche in Leibniz ma con meno enfasi – porta seco un ridimensionamento necessario della teodicea: il mondo non è il migliore possibile, ma tutto è sopportabile.

Voltaire abbandona progressivamente l'ottica ottimistica del *Mondain* per approdare ad una visione aporetica e frammentaria capace di mettere in evidenza l'esperienza contraddittoria e struggente del male. Così il Nostro dimostra di aver appreso molto bene la lezione pessimista e scettica di Bayle e di aver fatto proprio quel modello di indagine disilluso e caustico che mostra il meglio di sé nel lamento giobbico del *Poema* e nelle traversie picaresche di *Candido*. Il dramma che si svolge nelle pagine delle opere volteriane è lo specchio della crisi del naturalismo deista che inciampa sul problema del male. La contrapposizione fra la bontà di Dio e la necessità del male è il nucleo scatenante di ogni teodicea, ma al contempo ne è anche il germe pronto ad eroderla dall'interno. Lo scandalo del male è un elemento aporetico in ogni impostazione, sia che lo giustifichi a priori sia che lo faccia a posteriori. Voltaire rende manifesto come la ragione teoretica, speculativa, non

sia in grado di render giustizia a Dio. Il suo rifiuto della giustificazione metafisica e la ricerca di una nuova soluzione entro i limiti dell'azione umana sembra in un certo senso anticipare alcune posizioni di Kant: distruggere le fondamenta della teodicea dottrinale per lasciar il compito della fondazione alla ragion pratica, libera dalle pastoie della metafisica.

Rotte le catene della metafisica, l'uomo è libero nel mondo. Non si tratta più però di un elogio alla mondanità e delle possibilità di felicità dell'uomo, garantita in certa misura dall'armonia del tutto, ma di una libertà problematica e terrificante. Ora che è venuta meno l'impalcatura metafisica, è l'uomo che col proprio agire deve dare un significato al mondo e trovarne una chiave di lettura. Le possibilità sono principalmente due, ed entrambe son state scorte nella chiusa del *Candido*: l'uomo può rinchiudersi nel proprio giardino, come in clausura, ed escludere il mondo; oppure può rimboccarsi le maniche e cercare di fare del proprio meglio, ossia di coltivare il giardino perché dia buoni frutti. Il male si presenta così in due modi, quella che va al di là delle possibilità dell'uomo, ossia il male inevitabile dei disastri naturali e delle malattie davanti a cui l'uomo può lecitamente lamentarsi e dolersi ma che invano cerca di giustificare e quello di cui è causa, il male morale che scaturisce dalla superstizione, dalla barbarie dell'ignoranza e dalle cattive pulsioni dell'uomo.

Il capitolo si divide in due sezioni, o nuclei tematici. Il primo ruota attorno alla crisi del 1748, crisi personale ed esistenziale di Voltaire che lo porta a mettere sotto indagine l'intero comparto deista, la ferita che il Nostro infligge al deismo colpisce direttamente il cuore della sua logica teologica e ne smaschera la fallacia. Ehrard nota che la crisi volterriana è la crisi del deismo, lanciato dalle contraddizioni e dal nodo problematico costituito dalla sovrapposizione di necessità e finalità: il deismo inciampa nel problema del male.

«La crisi profonda che Voltaire attraversa nel 1748 non è solo un episodio individuale; tale crisi è quella del naturalismo deista che inciampa nel problema del male, allo stesso modo del provvidenzialismo cristiano. Una volta dissipate le illusioni del tout est bien, il credo del deista non può più che giustapporre queste due certezze antinomiche rappresentate dalla bontà di Dio e dalla necessità del male. Nella filosofia deista la natura è insieme l'impero della necessità e il regno della finalità. È tale carattere ibrido che mascherava l'euforia degli anni 1730-1740. Il merito di Voltaire filosofo, degno continuatore di Bayle, consiste nel rifiuto di chiudere gli occhi su questa contraddizione, per quanto quei due termini continuassero ad apparirgli ugualmente fondati»¹¹⁹.

Il secondo nucleo getta le proprie basi nel disastro di Lisbona e trova la sua forma più graffiante e caustica nel *Candido*. Qui Voltaire opta per una rinuncia radicale dell'ottimismo

¹¹⁹ Venturelli, D.; Celada Ballanti, R.; Cunico, G.; *Etica, Religione e Storia*, cit., p. 324

e rottama la teodicea a colpi di imprevisti, disavventure e sciagure. Nulla ha senso, non esistono più catene causali o armonie prestabilite, tutto è in balia del caso e nulla ha più bisogno di esser giustificato: il mondo va come va, sicuramente non è il migliore in assoluto come voleva Pope, né il migliore possibile come voleva Leibniz, e forse non è neanche più il mondo sopportabile di Babuc. Indicativo dell'inversione di rotta è l'atteggiamento di Voltaire nei confronti di Bayle, Retat¹²⁰ nota che tutta la metafisica volterriana, a partire dal *Trattato di Metafisica* era critica nei confronti di Bayle, se non addirittura implicitamente contro di lui, dopo il '50 Bayle viene elogiato come modello di saggezza e canonizzato sull'altare della ragione. Viene sempre più a delinarsi la crisi della teodicea che sancirà definitivamente Kant negli *Scritti sulla religione*; Voltaire muta la propria visione filosofica da teodicea ad antropodicea. Si apre così una nuova stagione di impegno civile per l'intellettuale che diventa fautore della giustizia. Del resto, il problema della giustizia è sempre stato al centro degli interessi volterriani come si evince dai contenuti delle opere, della corrispondenza personale e dell'impegno attivo del Nostro che viene spesso ricordato e celebrato come uno dei principali fautori del valore della tolleranza contro ogni discriminazione e barbarie.

I. Il mondo va come va: il problema del male nel Babuc e in Zadig

Descrivendo la vita di Voltaire a cavallo degli anni 1740-1750, facendo riferimento in particolar modo ai viaggi e alle vicende che lo costringono a pellegrinare da una parte all'altra dell'Europa, Besterman colloca in questo frangente la nascita del *conte philosophique* definendolo una espressione puramente francese della filosofia. Nello specifico il Nostro compone i primi racconti durante la permanenza a Sceaux, nella prima metà degli anni '40, presso la duchessa Du Maine¹²¹. Qui scrisse *Babuc*, *Così-Sancta* e *Memnone* per arrivare ad una prima stesura della novella *Zadig*, interrotta dalla fuga dell'autore per problemi economici. Queste opere, ad una prima vista molto scorrevoli e divertenti racchiudono un significato complesso e potenzialmente distruttivo. La loro forma letteraria, così come la forma poetica del *Poema*, non possono far altro che rievocare Pope e la sua scelta narrativa. Infatti, nonostante le critiche, Voltaire era uno stimatore del poeta inglese e dimostra di apprezzarne la scelta stilistica nel suo mischiare poesia e filosofia. Così anche Voltaire si ritrova a mescolare le istanze filosofiche con le belle forme della poesia o

¹²⁰ Ivi, p.325

¹²¹ Besterman, *Voltaire*, cit., p. 243.

della narrativa. Contrariamente all'opera di Pope, tuttavia lo spessore filosofico dei *conte* è di pregevole fattura. Voltaire riesce ad esporre e parodiare le principali teorie della sua epoca e mette al centro delle opere alcuni degli intellettuali più in vista, numerosi sono i riferimenti alle personalità pubbliche, intellettuali e politiche, del tempo: da giansenisti, domenicani e gesuiti, al cardinal de Fleury e a Madame de Pompadour, a Leibniz, Bayle e Pope, al poeta Roy e a molti altri.

Lo schema che propone Voltaire è sempre il medesimo nello *Zadig*, nel *Memnone*, nello *Scarmentado* e nel *Candido*. Alle raziocinanti teodicee del suo tempo rispondono le assurdità del mondo, le vanità degli uomini e le imprevedibilità del fato. Le storie si sviluppano all'insegna dell'eterogenesi dei fini, della sproporzione retributiva e della concatenazione schizofrenica delle cause. La lettura in sequenza di queste opere, dal *Babuc* al *Candido* mette in evidenza la venuta meno del meccanismo provvidenzialistico dell'ottimismo: il bene non viene ricompensato, la giustizia colpisce a casaccio tanto i colpevoli quanto gli innocenti, il destino non è quel che sembra e ogni volta che la vicenda sembra indirizzarsi verso una via ben delineata ecco che qualcosa sconvolge completamente le intenzioni del protagonista. False accuse, violenze, incomprensioni, traversie, tempeste e terremoti, ogni cosa concorre a rendere il mondo un posto caotico e confuso. L'incertezza e il viaggio sembrano le uniche costanti cui l'uomo possa contare, condite dalla speranza di trovare un momento di tranquillità nel susseguirsi delle peripezie. La fine dei viaggi non assicura fine delle avversità, la tranquillità ritrovata non lascia certezza. Gli eroi dei *conte* non vanno incontro ad un lieto fine, ma ad una lezione: così va il mondo. L'uomo non può fare altro che accettare quel gli accade come necessario, non perché sia predeterminato ma perché la sua possibilità di mutare l'ordine delle cose è minima.

Tutto è passabile: Il mondo come va. Visione di Babuc, scritta da lui stesso

I conte che ho deciso di trattare in questa sezione, alcuni dei quali già citati, sono: *Il mondo come va. Visione di Babuc, scritta da lui stesso* del 1747 di cui mi preme evidenziare l'impostazione ottimistica della conclusione. Babuc, a mio avviso, ben riassume il tenore filosofico degli scritti degli anni '30 e '40 che ho citato nella sezione precedente. *Zadig o il destino* 1748 in cui inizia a intravedersi la crisi volteriana. *Zadig* è un'opera molto densa con riferimenti a quasi tutte le tematiche care al nostro e nominate in questa tesi. Si tratta di un prezioso spunto per comprendere la visione deista di Voltaire e la parabola della teodicea;

l'opera contiene infatti una doppia rivelazione, che mi sembra perfettamente mediana rispetto al *Babuc* e al *Candido*.

Il primo conte che affronto è *Il mondo come va. Visone di Babuc scritta da lui stesso*. Si tratta di un racconto breve che vede come protagonista il babilonese Babuc, un savio che viene mandato a Persepoli per farsi un'opinione della città e dei suoi abitanti.

«*Babuc, le follie e gli eccessi dei Persiani hanno attirato la nostra collera; si è tenuta ieri un'assemblea dei geni dell'alta Asia, per sapere se si sarebbe castigata per secoli, o se la si doveva invece distruggere. Va in questa città, esamina tutto; ritornerai a darmi un resoconto fedele, e sul tuo rapporto mi deciderò se correggere la città oppure sterminarla*»¹²².

L'incipit dell'opera mi pare evocare due riferimenti, il primo è l'incontro di Teodoro con Pallade negli *Essay* di Leibniz e il secondo è la distruzione di Sodoma e Gomorra nell'*Antico Testamento*. La situazione che presenta Voltaire, però, è paradossalmente invertita. Sia nel testo biblico che in quello leibniziano si tratta di due vere e proprie Rivelazioni, Teodoro scopre il Libro dei destini, mentre Abramo sperimenta la grandezza della provvidenza esercitata da Dio; in ambo i casi il ruolo dell'uomo è quello dello spettatore quasi inerme. Qui, invece, non ci troviamo di fronte ad un dio onnipotente ma ad un amministratore delegato «*assegnato al dipartimento dell'alta Asia*»¹²³ che invoca una rivelazione umana. L'angelo Ituriele non possiede un libro che gli dica come andranno le cose né la sapienza del Dio di Abramo. Ciò che può fare è investire del dono della confidenza Babuc, cosicché sia bene accetto fra i persiani e possa svolgere la propria mansione. Babuc è già descritto come savio, possiede il discernimento ricevuto dal cielo, che mi sembra un riferimento alla ragione naturale quale attributo appartenente – seppur in diversi gradi – a tutti gli uomini. Babuc parte, dunque, per Persepoli e si imbatte in una lunga serie di personaggi che riassumono le principali figure sociali di ogni cultura. La prima esperienza del viaggio è l'incontro con l'esercito persiano, dove incontra soldati e generali che combattono con gli indiani, ignorando però il motivo della guerra. Il *casus belli* è estremamente banale, una disputa fra due eunuchi per una donna, simbolo della vanità umana che sta alla base di molte sofferenze. Il campo indiano è analogo a quello persiano. Osservando le miserie e le sofferenze degli uomini nota anche esempi di virtù e si stupisce della mescolanza dei beni e dei mali, elemento cruciale nel finale dell'opera.

¹²² Voltaire; *Scritti politici*, Unione tipografico-editrice torinese, Torino 1964, p. 385.

¹²³ Ibid.

«*Incomprensibili umani – esclamò – come potete unire tanta bassezza a tanta grandezza, tanta virtù a tanti delitti?*»¹²⁴.

Persepoli, la capitale della Persia, è un luogo estremamente caotico e vario, ritratto di una umanità sregolata ed eterogenea. Qui visita i principali templi e si confonde con folle cenciose, mercanti e sapienti. Babuc, che è uno straniero in terra straniera, vaga per le strade e i vicoli della capitale e il suo umore cambia come una bandoliera al vento: quando arriva al tempio e vede l'usanza di seppellirvi i morti è deciso a condannare la città per i suoi empî riti, mentre osserva i monumenti e le opere d'arte non può che provare ammirazione e desiderio di preservare il popolo che le ha compiute. Visita l'*hospital des invalides* dove scopre la dissolutezza dei costumi dei persiani, destinati alla discordia civile: questi sono lascivi e licenziosi negli amori, venali e clientelari nella gestione delle cariche pubbliche. Assiste a spettacoli di miseria, alla lezione di un mago-gesuita che fa un sermone sulle virtù e viene truffato da un mercante. Si ha uno stridere fra ciò che è e ciò che appare. La visita a maghi e letterati non suscita meno scompiglio nelle opinioni di Babuc e incontra nuove contraddizioni, visitando le case del sapere scopre che ognuna si reputa la sola necessaria condannando le opinioni delle altre. I letterati non sono da meno rispetto ai sacerdoti, descritti come parassiti che pensano solo al proprio bene¹²⁵.

Un elemento che colpisce nella narrazione è il continuo gioco fra la relativizzazione dei costumi e la comune natura dell'uomo. Ogni popolo ha i propri amministratori e sacerdoti, i propri rituali pubblici e il proprio governo, ma alla fine dei conti tanto i soldati persiani quanto quelli indiani non fanno perché guerreggiano. Le diverse usanze sottendono a bisogni comuni, sono differenti risposte ai problemi della vita, hanno tutte un elemento in comune: l'uomo. Babuc si fa un'idea di ogni cosa che vede e repentinamente il suo interlocutore gliela fa cambiare, non perché lo convinca ma perché gli mostra come spesso le cose possano essere osservate da una differente angolazione. Alla fine dei conti, né Babuc né l'interlocutore hanno pienamente ragione, il primo evidenzia la velleità, le contraddizioni e, quindi, la relatività della cultura persiana, i secondi ne dimostrano di volta in volta l'utilità o il senso.

¹²⁴ Ivi, p. 387.

¹²⁵ L'opera contiene molti spunti ironici che mostrano chiaramente gli interessi polemici di Voltaire nei confronti della guerra, della religione, delle mode e, in generale, degli uomini. Le aspre frecciate del Nostro si abbattono su queste figure di rilievo e non possono che richiamare l'attenzione sulle figure reali cui Voltaire si riferisce: i gesuiti e i giansenisti sono personaggi ricorrenti nei *conte*, così come gli amministratori corrotti, gli intellettualuocoli troppo pretenziosi e i finti saggi. Il *Babuc* però lascia ancora trasparire una fiducia nei confronti del mondo e dell'umanità.

L'elemento fondamentale dell'esperienza umana rimane la mescolanza che caratterizza le due rivelazioni principali del Babuc, quella del savio a Babuc e quella di Babuc a Iturieie.

*«Avete letto delle cose molto pregevoli – gli disse il saggio letterato –; ma in ogni tempo, in ogni paese, in ogni sorta di gente il cattivo brulica e il buono è raro. Avete ricevuto in casa vostra il rifiuto della pedanteria, perché in ogni professione quanto è più indegno di comparire è sempre ciò che si presenta con maggiore impudenza. I veri saggi vivono tra di loro, appartati e tranquilli; vi sono ancora tra di noi degli uomini e dei libri degni della vostra attenzione» (...) «Voi siete straniero – gli disse l'uomo giudizioso che gli parlava –; gli abusi si presentano ai vostri occhi in folla, e il bene che è nascosto, e che risulta a volte da quegli stessi abusi, vi sfugge».*¹²⁶

Questa prima rivelazione che verrà riproposta dallo stesso Babuc a Iturieie evidenzia molto bene la posizione ancora relativamente ottimistica di Voltaire. Il mondo del *Babuc* non è più il miglior mondo possibile, ma non è ancora il mondo schizofrenico e folle del *Candido*. Si evidenzia, però, uno slittamento, il testo si pone nella posizione intermedia fra l'ottimismo e la sua rinuncia. Negare i mali e riassumerli *tout court* al bene è fuori luogo, ma ugualmente errato sarebbe negare l'esistenza dei beni e delle virtù. Importante in tal senso, mi pare, la chiusa del discorso in cui viene enunciata la posizione agostiniana, seppur ridimensionata, per cui anche dal male può nascere il bene. Questa figliazione non è più una certezza, un essere, ma rimane come possibilità, un poter essere. Alla fine del suo dialogo con i due saggi letterati Babuc capisce che è molto difficile giudicare ciò che è bene e ciò che è male, spesso il mondo si manifesta in tutta la sua malvagità ma questo non significa che non vi possa essere anche del bene. Bene e male sono come salute e malattia, ha poco senso concentrarsi solo su una o sull'altra poiché sarebbe uno sguardo monco. Il discorso del saggio evoca la difficoltà del giudizio di ragione: Babuc fa presto a farsi un proprio giudizio su quello che vede, ma è assai arduo, se non velleitario, per uno straniero come lui giudicare usanze di popoli che non conosce. Ciò che ritiene folle e corrotto in realtà ha una sua utilità: la compravendita di cariche fornisce al regno la liquidità necessaria per sopravvivere, la lascività di Teonia – riferimento a Madame de Pompadour – ne aumentano l'amabilità e i pregi.

Voltaire ritiene ancora che il mondo sia armonicamente ordinato, se non nel migliore dei modi possibili almeno in un modo sopportabile. Attribuisce così l'incapacità di cogliere il quadro generale al limite umano¹²⁷. Se la natura è un Grande Tutto ordinato, allora ogni ente

¹²⁶ Ivi, p. 395.

¹²⁷ L'angelo Iturieie, infatti, pare una figura divina sulla scorta delle divinità greche, ossia una entità potente e sapiente ma non onnipotente e onnisciente. Affida la scelta a Babuc perché è umano e può giudicare alla pari

ha il proprio posto, quindi anche l'uomo. Accettare il limite è il senso profondo dell'etica volteriana¹²⁸. Solo stando al proprio posto l'uomo può rendere giustizia al cosmo e a sé stesso, solo così può aspirare a ricercare Dio e le leggi universali, che rimangono comunque incommensurabilmente distanti e inconcepibili nella loro totalità. Occorre accettare che la prospettiva umana non collima con quella divina e quindi mutare la teodicea in logodicea, intesa come ricerca razionale della legge cosmica. Evidenzia un cambio di prospettiva: la logodicea volteriana considera il male in una prospettiva puramente umana. Nonostante un approccio più cauto rispetto a quello leibniziano che pretende di rendere spiegabili le leggi eterne di Dio, il nocciolo del problema però viene affrontato analogamente. Muta e diventa più mite la fiducia nelle possibilità della ragione: non ha senso giustificare questi mali con ragionamenti oscuri e complessi, ma neanche disperarsi per essi. Infatti, ciò che è, è ciò che dev'essere: se tutto non è bene è comunque sopportabile. Anzi, osservati in una prospettiva più ampia si può dire che i mali, sebbene non contribuiscano necessariamente al bene universale non sempre lo ostacolano. Questa è chiaramente la morale che soggiace al racconto filosofico *Babuc*. Eloquentemente è la conclusione del *conte* che sembra rievocare il poema di Pope¹²⁹:

«Ecco come si regolò per il suo rendiconto: fece fare dal miglior fonditore della città una piccola statua, composta di tutti i metalli, delle argille e delle pietre più preziose e più vili; la portò a Iturie: Rompereste – disse – questa graziosa statua, perché non è tutta d'oro e di diamanti? Iturie comprese al volo; si rivolse di non pensare più nemmeno a correggere Persepoli e di lasciare andare il mondo come va; poiché – disse – se tutto non è bene, tutto è passabile»¹³⁰.

L'esistenza è quella statua, va considerata nella sua totalità senza sottolinearne le sciagure. Il male fisico non inficia le fondamenta dell'ordine razionale, né il provvidenzialismo. Il problema si concentra sempre più sull'uomo e sulla morale, svicolando lentamente dalle astrazioni metafisiche. Umanizzare il problema del male, come accennavo precedentemente, significa anche liberare l'uomo, non soltanto dalle catene necessarie dell'essere ma anche dalla sua natura originariamente, o radicalmente, malvagia. Voltaire si scaglia contro l'idea

gli altri uomini sul loro stesso piano. Il senso della ricerca è squisitamente umano e la conclusione mostra l'angelo accettare il giudizio di Babuc, tutto l'opposto rispetto all'appello di Abramo per Sodoma e Gomorra.

¹²⁸ Anche Iturie mi sembra accettare il proprio limite, lascia il giudizio sugli uomini ad un uomo e asseconda la scelta di questi, sebbene in quanto ente superiore potrebbe decidere di per sé.

¹²⁹ Il poeta inglese aveva scritto: «All partial evil, universal God; / And, spite of Pride, in erring Reason's spite, / One truth is clear: whatever is: is right». Voltaire; *Scritti politici*, cit., p. 400.

¹³⁰ Ibid.

di peccato originale ed origine diabolica dell'uomo. Nel *Dizionario*¹³¹ osserva come tutte le sette sostengano che la natura umana sia perversa e gli unici esclusi sono i membri della propria setta d'appartenenza. Sarebbe più logico sostenere che l'uomo è buono ma passibile di corruzione. Infatti, se l'uomo fosse nato malvagio, perpetrare la propria natura vorrebbe dire commettere il male. Ma se così fosse, se l'uomo fosse realmente *homo homini lupus*, allora non avremmo delle società complesse ma probabilmente ci saremmo già estinti. Certamente l'uomo può compiere il male e infatti periodicamente avvengono gli orrori (guerre, saccheggi, massacri...) ma questi vanno considerate in una prospettiva globale e quindi mescolati alla normalità.

*«L'uomo è portato al suo benessere che è male solo quando opprime i suoi fratelli. Dio gli ha dato l'amore di sé che gli è utile; la benevolenza, utile al prossimo; la collera che è pericolosa: la compassione che la disarmava; la simpatia verso molti dei suoi compagni; l'antipatia verso altri. Molti bisogni e molta industria, l'istinto, la ragione e le passioni: tale è l'uomo»*¹³².

In relazione al male morale Voltaire imposta nel suo periodo di Cirey uno studio storico dei costumi e delle credenze religiose che gli consente di relativizzare la distinzione fra bene e male nelle diverse società umane e di cercare un fondo etico comune all'uomo. Non crede alle idee innate, tuttavia considera gli uomini dotati degli stessi attributi – ognuno nella propria misura – e quindi immagina che le conoscenze razionali possano essere effettivamente comuni, aprendo così alla possibilità di un sentimento morale universale. La riflessione volteriana procede proprio in bilico fra l'universalità dei valori e la relatività dei costumi. Se, da un lato abbiamo prove chiare che gli uomini abbiano sviluppato norme e leggi differenti; dall'altro relativizzare completamente i valori rischia di essere un'apertura totale al vizio. Se non esistono vizi e virtù, tutto è lecito. Tuttavia, storicamente sono stati costruiti sistemi valoriali-normativi e punizioni per coloro che li infrangono. Ne ricava così che l'uomo possiede naturalmente i meccanismi regolatori che gli impediscono estinguersi. L'uomo non è malvagio per natura, il male è frutto di fanatismo, superstizione, cattive leggi o cattivi principi: il male è inferiore al bene, ma tende a notarsi di più. Si fa presto a disperarsi innanzi alle guerre e ai massacri, ma si dimentica spesso delle buone leggi, dei buoni governanti e del progresso che l'uomo è stato capace di creare.

¹³¹ Voltaire, *Dizionario Filosofico*, BUR, cit., vol. 1, p. 307.

¹³² Voltaire, *Scritti filosofici*, cit., vol. 1, p. 594.

Questa visione però non soddisfa completamente Voltaire che continua ad inciampare sull'esperienza del male. La ragione può argomentare ottimisticamente, ma l'esperienza del male appartiene al mondo dei fatti e sfugge la razionalizzazione. Di fronte all'inesorabilità del male, ogni costruzione razionale vacilla. Il male è palese ma la sua giustificazione spesso è un controverso esercizio di retorica e metafisica. Voltaire incarna questa lotta fra il bisogno di razionalità armonica e la disillusione frutto dell'esperienza radicale ed inevitabile del male. La sua riflessione rimane sempre in bilico fra questi due poli, in una tensione giobbica.

Tutto è necessario: Zadig o il destino

La crisi si apre con *Zadig o il destino*. Zadig è l'uomo più saggio di Babilonia che si scontra inevitabilmente con fato, incarnato, ora nella denuncia dell'invidioso, ora nel ritrovamento fortuito di Astarte. Il testo gioca parodicamente sulla esasperazione delle catene causali che sfociano nella più casuale eterogenesi dei fini. Dalle peripezie di Zadig si ricava la lezione che il mondo non va mai come si pensa, non segue un progetto che è umanamente comprensibile e le catene che lo guidano, se esistono, sono folli e ingarbugliate. Mentre Voltaire sembra considerare l'eterogenesi dei fini un elemento caratteristico dell'esperienza umana, non si fa problemi a parodiare le catene causali, o meglio l'abuso di queste catene per fissare un rigido determinismo. Infatti, l'esperienza che si ottiene considerando queste catene è quella della sproporzionalità di cause ed effetti e della casualità del fato. Un altro elemento chiave dell'opera è lo slittamento del problema del male dal piano metafisico-religioso a quello etico. I protagonisti dei romanzi volteriani sono alla perenne ricerca del senso dell'esperienza; ma ogni volta che sembrano arrivare vicini a comprendere, ecco che finiscono in un nuovo scacco: la ricerca della verità è così inesausta e *semper indaganda*. Lo *Zadig*, come il *Candido*, riprende alcuni elementi topici del pensiero di Voltaire riassumibili nei nuclei tematici già citati: il problema circa le possibilità della ragione che qui si intreccia con la descrizione di una retta *paideia*, la critica all'intolleranza declinata in chiave prevalentemente religiosa con la contrapposizione fra le religioni settarie e il deismo naturalista, la eterogenesi della retribuzione dei beni e dei mali con la presentazione di peccatori felici e virtuosi infelici e, ultimo ma non meno cruciale, le doppie rivelazioni cui assiste Zadig, la prima di carattere deista e la seconda di carattere rivelato.

Il protagonista è l'uomo migliore di Babilonia, le cui virtù e lodi vengono tessute sin dall'inizio in una maniera che rievoca l'elogio iniziale a Giobbe.

«All'epoca di re Moabdar viveva a babilonia un giovane di nome Zadig, di indole buona, fortificata dall'educazione. Per quanto ricco e giovane, sapeva moderare le passioni, non aveva modi affrettati, non pretendeva di aver sempre ragione e sapeva tollerare le debolezze degli uomini (...)»¹³³.

Zadig è giusto, saggio e virtuoso, aiuta gli amici e non reca danno ai nemici, rispetta le leggi e i costumi, vive con i saggi e conosce le scienze degli antichi, i principi della fisica e la metafisica, la quale viene però parodiata come sapere di poco conto. La descrizione della perfezione di Zadig si scontra fin da subito con il mondo circostante, alla sua perfezione fanno da contraltare la gelosia dell'invidioso e i capricci di Semira e Azora. I primi capitoli mostrano i tentativi di Zadig di vivere felicemente ma si scontrano continuamente con le forze contrarie del caso; la vita non ha infatti strade semplici e la sapienza di per sé non basta per essere felici, specie se si è circondati da ignoranti, invidiosi o peccatori. Così prima Zadig cerca la felicità negli amori, non trovandola la ricerca nella solitudine e nello studio della natura, infine, assurge agli onori pubblici e agli oneri del governo. Tutti e tre questi ambiti sono in un certo senso paradigmatici dell'esperienza umana e rappresentano altrettante sfere di ricerca della felicità: la felicità come amore, la felicità come esperienza contemplativa e la felicità come armonia della comunità. Nessuno di questi ambiti però si rivela privilegiato per la ricerca di Zadig, anzi, egli eccelle in ognuno di questi ma le forze contrarie del mondo lo innalzano alla gloria solo per ricacciarlo nuovamente nell'ignominia: la luna di miele con Azora dura poco più di un mese dopo e si conclude con il tentativo di lei di rubare il naso dell'amato, lo studio della natura lo porta a comporre dei versi in lode al re che gli procurano una denuncia dall'invidioso e la vita pubblica lo conduce alla relazione sconveniente con la regina Astarte e alla fuga da Babilonia. Tutti gli avvenimenti che caratterizzano le vicende di Zadig a Babilonia sono caratterizzati dal male morale, si tratta sempre di scelte viziose causate dalla piccolezza e dalla meschinità dei personaggi che di volta in volta hanno a che fare con il protagonista, anche successivamente la maggior parte delle peripezie di Zadig sono causate dalle gesta degli uomini; Voltaire evidenzia quindi quello slittamento del problema dall'ambito metafisico a quello morale. Lo *Zadig* contiene considerazioni di carattere metafisico, in particolare dedicate al naturalismo deista; tuttavia, l'intera narrazione si incardina sulle gesta umane e promuove un radicale distanziamento dalle considerazioni metafisiche. La sicurezza con cui viene elogiata all'inizio la fiducia della ragione stride con lo sviluppo dell'opera e va ad annullarsi con la seconda rivelazione.

¹³³ Voltaire; *Candido, Zadig, L'ingenuo*, Giunti, Firenze-Milano 2005, p. 137.

Nonostante la perfezione di Zadig, la sorte decide di non farlo vivere tranquillo. Infine, cacciato da Babilonia ingiustamente, l'uomo più felice e virtuoso della città prorompe in un lamento dal sapore giobbico:

«Che cos'è dunque la vita umana? O virtù! A che cosa mi siete servita? Due donne mi hanno indegnamente ingannato e la terza, che non è colpevole e che è anche più bella delle altre, sta per morire! Tutto il bene che ho fatto è sempre stato per me fonte di disperazione; sono stato innalzato all'acme della gloria per cadere nel più orribile precipizio della sventura. Eppure se fossi stato malvagio come tanti altri, ora sarei felice come loro»¹³⁴.

In questo lamento c'è tutto il pathos con cui Voltaire considera il problema del male. In chiave cosmica l'eterogenesi dei fini lacera completamente l'idea di una retribuzione ordinata, sottolinea la volatilità degli onori e la caducità dei beni. Al lamento segue una prima rivelazione, di carattere deista, che non riesce a lenire il dolore e incrina sempre più la corrispondenza fra provvidenza generale e individuale.

«Zadig si orientava guardando le stelle. La costellazione di Orione e lo splendente astro di Sirio lo guidavano verso il polo di Canopo. Ammirava quei grandi globi luminescenti (...). Pensava allora agli uomini per quello che sono in realtà, insetti che si divorano gli uni con gli altri su un piccolo atomo di fango. Questa immagine veritiera sembrava annullare le sue disgrazie, rappresentandogli la nullità del suo essere e di Babilonia. Il suo animo si innalzava verso l'infinito e, distaccato dai sensi, contemplava l'ordine immutabile del cosmo. Ma quando poi, restituito a sé stesso e ripiombato nella sua intima realtà, pensava che Astarte era forse morta per causa sua, l'universo scompariva ai suoi occhi e di tuta la natura vedeva solo Astarte morente e Zadig sventurato»¹³⁵.

Questa rivelazione è molto profonda, restituisce all'uomo il proprio limite e lo porta a mettere nella giusta prospettiva ciò che avviene nel cosmo. Si tratta di una rivelazione che si scaglia contro l'antropocentrismo e l'egoismo individuale che non riesce a vedere al di là delle proprie vicende e a contemplare il Grande Tutto. Questa teodicea però non soddisfa Zadig, e probabilmente neanche Voltaire, perché se è vero che il male è ridimensionabile nella vastità del cosmo è anche vero che l'uomo soffre e che la sua prospettiva particolare non è insignificante e quindi il suo dolore, la sua esperienza, non è riducibile ad un semplice computo di beni e mali. Dunque, la pellegrinazione di Zadig continua fra peripezie e rocamboleschi cambi di sorte. L'approccio del protagonista alla vita è descritto più spesso come quello del buon filosofo, Zadig è un saggio e un sapiente di impostazione deista – seppur non si consideri altro che l'uomo più infelice della terra – e indaga ciò che gli accade e lo circonda con l'occhio attento della ragione. Le descrizioni della *paideia* di Zadig e il suo

¹³⁴ Ivi, p. 167.

¹³⁵ Ivi, p. 168.

modo di interfacciarsi con il mondo ricordano sovente l'attitudine inquisitoria e polemica di Voltaire. Sul ruolo della *paideia* mi soffermerò brevemente, ma mi sembra importante considerarla poiché l'approccio critico e razionale di Zadig e le varie descrizioni di sapienza che propone il Nostro possono chiarire la visione volteriana circa l'agire nel mondo dell'uomo. In graduale disinteresse dello Zadig per le tematiche di natura metafisica e il suo focus umano esplicitano come il problema del male si giochi nel campo della morale e qui debba essere risolto, non più definendo una teoria sistematica su modello leibniziano ma una teoria dell'agire morale.

Vi sono tre episodi molto significativi per quanto concerne l'importanza della *paideia* e dell'uso della ragione. Si tratta di una ragione che lentamente abdica alla certezza iniziale e che si interseca con le contraddittorie esperienze della vita. Non è più il modello della ragione contemplativa con cui si apriva l'opera, la conoscenza finalizzata alla conoscenza stessa e foriera intrinsecamente di tranquillità e beatitudine, si tratta di una ragione indagatrice e aporetica che considera la realtà *in fieri* e cerca di ricavarne conoscenze non più universali ma pratiche.

Il primo dei tre episodi è quello riguardante la schiavitù. Zadig viene venduto come schiavo presso un arabo per aver soccorso una donna egiziana uccidendo, senza averne desiderio, il suo aguzzino. Egli che è uomo di cultura viene considerato di minor valore rispetto al suo domestico che è più avvezzo ai lavori del servitore. La situazione di servaggio però durerà poco tempo, infatti, grazie alla propria sapienza Zadig riesce ad ottenere la stima del suo padrone prima e la libertà successivamente. Voltaire sembra evidenziare un ruolo "salvifico" della buona *paideia* basata sulla ragione. Si tratta di una salvezza puramente terrena, non in grado di garantire la vita tranquilla che vaticinava nei primi capitoli ma di affrontare le peripezie e le asperità della vita. In questo caso, infatti, la sapienza tirata in ballo sono le leggi della statica e le conoscenze della mercatura.

«Alla fine, Zadig gli sembrò un vero sapiente. Setoc lo preferì al suo compagno che aveva tanto stimato prima. Lo trattò bene e non ebbe a pentirsene»¹³⁶.

Anche nel finale dell'opera, la saggezza di Zadig si impone come elemento di primaria importanza per la felicità, o per una stabilità il più possibile felice. Egli, infatti, per ottenere la mano di Astarte dovrà sottoporsi a due prove, la prima è il torneo di combattimento, la seconda è la gara di indovinelli. Occorre però sottolineare come la sapienza non basti ad

¹³⁶ Ivi, p. 174.

arginare il caso che si abbatte sul mondo, ossia la progressione schizofrenica delle catene dell'essere. La conoscenza non basta a salvare l'uomo, per certi versi non gli basta neanche per vivere felicemente.

Il secondo dei tre episodi è il rogo della vedovanza, immediatamente successivo al precedente. Zadig si trova ancora a servire Setoc in Arabia dove le abitanti hanno l'abitudine di immolarsi nel rogo funebre del marito. L'intero capitolo è attraversato da una considerazione critica verso usi e costumi religiosi che si legano alla tradizione e non alla ragione. Infatti, Zadig applica al rito la forza caustica della ragione per svelarne la brutalità e la poca utilità. La critica volterriana alle violenze della religione è molto aspra e tale asperità si percepisce anche nelle descrizioni dei *conte*. Se il *Babuc* pareva più interessato a esaltare l'idea di relatività dei costumi sino ad una sorta di sospensione del giudizio in virtù della loro comprensione entro il contesto in cui si verificano; qui l'ottica è quella della critica aspra di chi vuole correggere le irrazionalità dei riti ed eliminare le pretese universalistiche, necessariamente false, delle varie sette. Il capitolo si apre con la discussione fra Zadig e Setoc circa la religione. Il padrone «*adorava l'armata celeste, ossia il sole, la luna e le stelle, secondo l'antico costume dell'Arabia*»¹³⁷ quindi rappresenta la impostazione tradizionale mitologico-astronomica della religione, il servo si fa portatore delle tesi del deismo notando come i corpi celesti sono «*corpi come gli altri e che non meritavano la sua venerazione*»¹³⁸. Per dimostrare la propria tesi Zadig imita il fervore di Setoc venerando dei lumi accesi, di fronte alle sue domane «*faccio come lei*», rispose Zadig, «*adoro queste candele e trascurò il loro signore e il mio*». Setoc capì il senso profondo di quell'apologo. *La saggezza del suo schiavo penetrò nel suo animo; non bruciò più l'incenso in onore delle creature e adorò l'Essere eterno che le ha create*»¹³⁹. Questa considerazione è collegata direttamente con la rivelazione deista descritta in precedenza e introduce il problema del rogo della vedova e ne rappresenta la cornice con una certa valenza interpretativa. Infatti, la critica agli usi e costumi della religione araba si incardina sul concetto di ragione che ha la priorità e sottende a tutti i riti, o quantomeno dovrebbe. L'idea che Voltaire sembra suggerire è che al di sotto delle religioni vi sia un analogo sentire, un bisogno di senso che ha portato alla loro nascita. Così ogni religione differisce dalle altre nel cercare di dipanare il mistero della vita e nell'intrecciarsi con le usanze di ogni luogo. Ma, se le religioni differiscono nella forma,

¹³⁷ Ivi, p. 176.

¹³⁸ Ibid.

¹³⁹ Ivi, p. 177.

sono vicine nella sostanza; occorre averne la consapevolezza ed epurarle da tutte quelle incrostazioni e stratificazioni storiche che, seppur hanno o hanno avuto un motivo d'essere, tendono a offuscarle. Se Babuc rappresenta l'approccio formalistico per cui ogni straniero deve accettare le usanze dell'altro sebbene non le capisca appieno, Zadig simboleggia il tentativo di andare oltre, di squarciare il velo delle differenze in virtù di un fondo comune e più antico di tutte le religioni. La ragione, ideale cardine del deismo, consente questa indagine, poiché se le usanze esistono da millenni, ma «*la ragione è ancora più antica*»¹⁴⁰. Grazie all'indagine razionale, infatti, Zadig dimostra che gli usi più atroci e violenti della religione non sono accettati per fervore ma per paura e costume. Così la donna destinata al rogo gli confida: «*ciò è contro natura ma devo farlo. Io son devota, perderei la mia reputazione e tutti si prenderebbero gioco di me se non mi sacrificassi*»¹⁴¹. Così la ragione ha permesso a Zadig di sopprimere un'usanza barbara ed egli viene considerato un benefattore dell'Arabia.

Il problema della disputa religiosa e della razionalità dei riti viene riproposto con simile schiettezza anche nel dialogo fra religiosi. Questo terzo episodio evidenzia il relativismo dei costumi in ambito religioso e la tendenza ad universalizzare i riti della propria cultura svalutando quelli degli altri. La dinamica di viaggio continuo in cui si trovano i protagonisti dei *conte* volteriani li rende testimoni di una pletora quasi infinita di usanze e costumi, ogni cultura, sembra dirci il Nostro, ha cercato a suo modo rispondere all'istanza di senso che scaturisce dalla vita e dall'esperienza, ogni popolo ha cercato a proprio modo di costruire una comunità dotata di costumi e istituzioni proprie, ogni setta ha delimitato i propri confini elaborando miti e riti. Così, riuniti dal caso a Bassora, gli esponenti di alcune fedi diverse si siedono tutti insieme ad una tavolata e intenti a mangiare passano in rassegna le principali proibizioni alimentari delle varie religioni, nonché le principali divinità. Nella discussione si possono individuare, a mio avviso, tre differenti livelli di argomentazione molto peculiari: da una parte vi sono le considerazioni di carattere mitico di Caldei, Egiziani e Celti, dall'altro vi sono le speculazioni metafisiche del Greco e, infine, le considerazioni teiste del Cinese e di Zadig. Il livello del mito si limita a ribadire obblighi e dinieghi, affondando la propria legittimazione nella tradizione. La saggezza metafisica del greco evidenzia un livello qualitativamente superiore di speculazione razionale, che però risulta complesso e laborioso,

¹⁴⁰ Ibid.

¹⁴¹ Ivi, p. 178.

tanto che il Greco viene interrotto dal Celta ubriaco. Il Cinese viene descritto come poco eloquente e parla dei principi di *Liu* e *Tien* che rappresentano rispettivamente il lume naturale e il cielo. Infine, prende parola Zadig la cui saggezza lo porta ad andare al di là delle semplici definizioni particolari del rito per cogliere il senso comune delle fedi:

«Non è forse vero che lei non adora quest rametto, ma colui che ha creato il vischio e la quercia? (...) E lei, signor Egiziano, a quanto pare, non onora forse in un pesce colui che ha fatto il mare e i pesci (...) Dunque siete tutti della stessa opinione e quindi non c'è motivo di litigare»¹⁴².

L'esperienza di continue vicissitudini e l'impossibilità della ragione di garantire senso e stabilità erodono lo svolgimento del racconto, restituendo peripezie senza senso e vagabondaggi senza fine. L'esperienza contraddittoria della vita erode profondamente l'ottimismo deista. La rivelazione deista che sulle prime aveva convinto Zadig si incrina sempre di più di fronte ad ogni evento del suo viaggio sino a venire completamente meno. Prima di passare alla seconda rivelazione, quella Rivelata nel senso stretto del termine, voglio proporre la contrapposizione di due personaggi incontrati da Zadig lungo il cammino. Si tratta del brigante Arbogad e del venditore di formaggi, il primo rappresenta il peccatore felice, il secondo figura il giusto sofferente. Queste due figure incarnano la contraddizione su cui continua ad inciampare ogni teodicea, l'elemento di scandalo che porta Giobbe a lamentarsi contro il cielo e Voltaire a rifiutare l'ottimismo deista.

Il venditore di formaggi è una figura per certi versi meno interessante e più stereotipata. Si tratta della riproposizione del classico *topos* dell'uomo che pur comportandosi rettamente esperisce su di sé il peso della sofferenza. Un elemento interessante, che ritroveremo nel *Candido*, è la considerazione per cui ogni uomo ritiene di essere il più infelice. Il venditore acquisisce però un pathos particolare nell'economia del testo, poiché viene presentato dopo il brigante. Arbogad è un predone che vive sul confine fra Arabia e Siria. Colpito anche lui dalle qualità di Zadig lo invita nel suo castello dove i due discorrono della vita movimentata del brigante. Il racconto di Arbogad prende le mosse dalla constatazione dell'ingiustizia sulla terra, egli era un disperato che non sopportava la propria condizione. Ricevuta una rivelazione personale, la peculiare risposta di Arbogad è interessante ed estremamente umana. Egli non intende aspettare che il «*granello di polvere si faccia diamante*»¹⁴³ ma lavora da sé per ritagliarsi il proprio posto nel mondo. Il brigante rigetta la teodicea

¹⁴² Ivi, p. 182

¹⁴³ Ivi, p. 188.

retributiva per cui ad ognuno viene dato, a tempo debito, ciò che merita e opta per una soluzione molto più umana:

«Cominciasti con il rubare due cavalli, mi unii a dei compagni, mi preparai a depredare piccole carovane; così a poco alla volta eliminai la sproporzione che esisteva prima tra gli altri uomini e me. Ebbi la mia parte dei beni di questo mondo e anzi fui risarcito a dismisura»¹⁴⁴

Trovo questo passaggio molto interessante per diversi motivi. Anzitutto, Arbogad rappresenta l'indole dell'uomo comune che non intende aspettare la giusta retribuzione ma che vuole il bene per sé stesso senza curarsi della sofferenza che provoca. Nonostante la descrizione cruda dei massacri che compie e le dubbie qualità morali della sua professione, il brigante non è dipinto come un uomo malvagio, ma come un uomo che cerca la stabilità e la felicità. Si tratta di una rappresentazione paradigmatica dell'uomo che, di fronte allo scandalo incomprensibile della sofferenza, non si cura di spiegarlo ma di procurarsi la migliore condizione possibile: Arbogad vive il momento e il suo sguardo è orientato esclusivamente al presente, alla prossima scorribanda. Il suo atteggiamento prevaricatore è quello dell'uomo che esperisce la vita come un continuo conflitto e una lotta per la sopravvivenza; la sua indole rapace però pare giustificata dal mondo impazzito che gli fa da sfondo. Venute meno le maglie della teodicea, il mondo privo di senso che si dipana davanti all'uomo sembra giustificare ogni comportamento. Voltaire è probabilmente consapevole di questo problema, infatti, non sembra condannare apertamente il brigante. Anzi, l'indole attiva del brigante che, stanco di affidarsi ad una qualche retribuzione divina o all'attesa, inizia a procurarsi da sé ciò di cui ha bisogno, ossia assume su di sé il peso del proprio destino e delle proprie fortune, mi sembra un elemento positivo nel personaggio delineato dal Nostro. Il problema del brigante è il fine estremamente egoistico che lo muove, infatti, nel finale Arbogad verrà riscattato da Zadig che lo pone al comando dell'esercito Babilonese. Questa parabola evidenzia l'importanza dell'agire sociale nella ricerca della felicità che Voltaire mette in scena tramite le peripezie di Zadig. Zadig ha provato all'inizio del racconto a vivere privatamente da saggio, ma ha fallito, così anche Arbogad vive privatamente da pascià, ma questo non gli basta per essere felice e per dare un senso alla sua vita, ha bisogno di altro, di un fine buono.

Infine, mi soffermo su uno dei passaggi più noti e importanti di tutta l'opera, ovvero la seconda Rivelazione dell'angelo Jesrad. Questi si rivela a Zadig e, da un lato evidenzia la

¹⁴⁴ Ibid.

prospettiva limitata dell'uomo: «*Gli uomini giudicano tutto, senza conoscere niente*»¹⁴⁵. In seguito, espone una teodicea dal gusto leibniziano per cui è necessario che accadano crimini e sventure poiché non c'è male da cui non nasca bene. I cattivi sono sempre infelici e servono per mettere alla prova i buoni. Il mondo è fatto in modo che esistano sia beni che mali, se esistesse solo il bene sarebbe un altro mondo. L'ordine armonioso e assoluto, la perfezione dell'essere esiste solo nella dimora dell'essere eterno. La spiegazione termina con una chiara esortazione di Jesrad «*Debole mortale! Smetti di discutere contro ciò che devi adorare*» che ricorda il turbine divino che si manifesta a Giobbe e gli elenca le sue opere. Tuttavia, la risposta di Zadig è ancora più eloquente dell'esortazione celeste e racchiude in sé tutto il senso grandioso e profondo dell'umano: «*Ma...*». Come a dire che l'uomo comunque deve interrogarsi e nessuna esortazione a fare altrimenti può distoglierlo dalla sua ricerca. *Babuc* e *Zadig* segnano nella produzione volteriana il passaggio ad un mondo senza grazia né valori, sempre più assurdo e irrazionale in cui la necessità armonica palesata da Jesrad sembra una nota stonata in un mondo caotico e assurdo. Chiaro il passaggio da “tutto è sopportabile” a “tutto è necessario” che evidenzia un incupirsi della visione volteriana. Dio appare così sempre più distante. Infatti, se Ituriele interPELLa Babuc direttamente, Jesrad si rivela dopo molte peripezie all'uomo più degno del mondo, Candido non avrà questa fortuna e dovrà accontentarsi delle parole di un derviscio umano.

II. Il mondo è impazzito: la morte dell'ottimismo nel Poema sul disastro di Lisbona e nel Candido

Il periodo che va dal 1748, anno di pubblicazione di *Zadig*, al 1759, anno in cui vede le stampe il *Candido*, Voltaire affronta alcuni eventi della vita che cambiano completamente la sua prospettiva; o quantomeno acuiscono il sentimento di disperazione e pessimismo. Nel 1749 muore madame du Chatelet, amante di Voltaire, con cui intratteneva una relazione intellettuale molto florida. Fra il 1750 e il 1752 vive a Potsdam e vede incrinarsi i rapporti con Federico II che lo farà arrestare nel '53. Fra il 1753 e il 1754 vaga fra Strasburgo e Lione e soggiorna con dei benedettini. Nel 1755 si trasferisce a Ginevra dove viene a conoscenza del terremoto di Lisbona e, l'anno seguente, dello scoppio della guerra dei 7 anni.

Prima di affrontare il *Poema sul disastro di Lisbona* e il *Candido*, cercherò brevemente di spiegare come mai il terremoto fu considerato uno degli eventi più scioccanti dell'epoca moderna.

¹⁴⁵ Ivi, p. 213.

Nel 1755 Lisbona era una delle città più importanti d'Europa, punto di partenza per le spedizioni nel nuovo mondo e snodo commerciale potente e cosmopolita. Il terremoto colpisce la mattina del 1° novembre 1755 durando appena 10 minuti e portando con sé, si stima, 15.000 morti, nonché un enorme patrimonio in beni mobili e immobili. Subito le scosse sono seguite da incendi e onde anomale. Lisbona è il candidato perfetto per un disastro intellettuale. Nel 1755 l'illuminismo è nel pieno del suo fervore e in poco si aprono innumerevoli dispute intellettuali a riguardo. Se oggi il terremoto è semplicemente un accadimento naturale, nel XVIII secolo la natura aveva ancora un significato, Rousseau per esempio le attribuisce una autorità morale. Il disastro non può che incrinare l'ottimistica fiducia nella natura e riaprire il mai sopito scontro fra una visione puramente teologico-religiosa e quella razional-scientifica. Una risposta a queste domande prova a darla la morale cattolica che vede nel terremoto la riconferma del potere divino contro chi vuole plasmare la natura e una punizione per i peccati dei portoghesi. Ogni setta cerca di dare un significato diverso. Un esempio di esagerato ottimismo nelle possibilità umane di comprendere i disastri, invece, lo fornisce il giovane Kant che pubblica per il settimanale di Konisberg tre saggi sul terremoto in cui cerca di spiegarlo come evento naturale¹⁴⁶. Ovviamente, questa spiegazione scientifica non inficia il provvidenzialismo di fondo. Neiman sottolinea ancora due sviluppi correlati alla riflessione sul terremoto: il primo consiste nel modo in cui le scienze naturali hanno collaborato a confermare la convinzione illuministica che l'universo sia intellegibile. Se l'ordine naturale è perfetto, a che pro un Dio che interviene, come sostiene Leibniz contro Newton? Il secondo consiste nella richiesta di crescente ordine sociale che eguagli, se non superi, quello naturale¹⁴⁷.

Da questo trauma Voltaire apprende la lezione sulla futilità e artificiosità dei sistemi di teodicea. In una lettera al banchiere Tronchin, il 24 di novembre, Voltaire scriveva «*Difficile immaginare come le leggi del moto possano causare disastri tanto spaventosi nel miglior dei mondi possibili (...) Ciò dovrebbe insegnare agli uomini a non perseguitarsi a vicenda,*

¹⁴⁶ Neiman, *In cielo come in terra*, cit., p. 232.

¹⁴⁷ Nel XVIII secolo la borghesia è impegnata a sostituire le strutture economiche e politiche tradizionali con un nuovo ordine razionale. Viene naturale il parallelismo fra cosmo ed economia: se si crede che i propri sforzi sul mercato saranno naturalmente ricompensati come se operasse una mano invisibile, perché non attendersi lo stesso dal cosmo; viceversa, se il cosmo è razionalmente ordinato, perché non ordinare né medesimo modo le vite umane? La rivoluzione scientifica con le sue scoperte sempre più accurate circa il funzionamento della natura alimenta le aspettative di un ordine sociale parimenti dotato di senso. Le crescenti aspettative, le costruzioni razionali di teodicea rendono il terremoto un ineludibile trauma.

*poiché mentre qualche farabutto consacrato manda al rogo qualche fanatico, la terra inghiotte tutti e ciascuno»¹⁴⁸. Da qui in avanti accantonerà il problema metafisico del male, abdicando alla speranza di ricavarne un qualche senso. Besterman attribuisce al *Poema* un ruolo centrale nel dibattito contemporaneo: «il suo poema trovò una vasta eco nelle menti e nei cuori della sua generazione, risvegliandone la latente grandezza d'animo»¹⁴⁹. I primi scritti relativi al sisma sono reazioni emotive o filosofiche che ricoprono l'intero spettro delle teorie giustificatorie tradizionali, come detto le risposte degli intellettuali ottimisti e dei predicatori intransigenti si susseguono una dopo l'altra contribuendo al clima di incertezza e scoramento. Voltaire ha il merito di mettere a linguaggio lo sconforto e la confusione che dovevano aleggiare immediatamente dopo il disastro, palesando come molte delle giustificazioni canoniche non risultassero più persuasive e rassicuranti: sotto un certo punto di vista, tanto l'ottimismo con i tentativi di inscrivere i disastri nell'ordine del grande tutto quanto la morale cristiana con la teoria della retribuzione e del peccato mostrano un fatalismo che è insopportabile per il Nostro e, dato il successo del *Poème*, anche per i contemporanei. Il solo 1756 vide una ventina di ristampe del poema, seguite da una moltitudine di commenti e recensioni, volumi filosofici, scientifici e teologici. Molti autori «condividono per la maggior parte e sempre più l'agnosticismo e il dubbio volterriani»¹⁵⁰.*

Se il *Poema* mette sotto accusa l'ottimismo, il *Candido* lo condanna senza appello. Sebbene non si possa parlare di “pessimismo” volterriano, il periodo successivo al terremoto rappresenta un momento di grande sfiducia esistenziale per il Nostro che sviluppa quell'atteggiamento corrosivo e disilluso divenuto celebre col *Candido*. Rafforza sempre di più la convinzione che il mondo sia impazzito e che il mondo è molto distante dall'essere il migliore possibile: «la terra è sommersa dal male, morale e fisico». Male e sofferenza diventano per Voltaire quasi un'ossessione, il male che gli uomini si infliggono reciprocamente lo tormenta ed è proprio su questo problema che concentra la propria speculazione. Il *Candido* è il primo punto di approdo della nuova impostazione volterriana che rinuncia alla metafisica per orientare il suo sguardo carico di sarcasmo ed ironia alle miserie degli uomini. Lo studio della teodicea viene definito «metafisico-teologico-cosmologonologia»¹⁵¹: la metafisica non è più una lente che aiuta a scrutare la realtà, ma un

¹⁴⁸ Besterman, *Voltaire*, cit., p. 309.

¹⁴⁹ Ivi, p. 312.

¹⁵⁰ Ivi, p. 314.

¹⁵¹ Voltaire; *Candido, Zadig, L'ingenuo*, cit., p. 17.

velo che nasconde l'esperienza sotto fiumi di belle parole. Così, il *Candido* rinuncia ad ogni spiegazione possibile.

Il Poema sul disastro di Lisbona

Il *Poema sul disastro di Lisbona* non è altro che una confutazione, disperata e pungente, di tutte quelle teorie che i filosofi hanno messo in piedi per giustificare il male. Contrappone nella sua invettiva la figura del “tutto è bene” all'immagine della città straziata e dei morti. In realtà, il poema non riesce a confutare appieno l'ottimismo; da un lato distrugge le teodicee a posteriori, dimostrandone la debolezza speculativa; dall'altro mette più enfasi nelle immagini poetiche e nelle invettive che nelle argomentazioni costruttive. Così la prima strofa bersaglia i filosofi che indagano il problema costruendo sistemi freddi e distaccati che non solo negano la realtà ma la oltraggiano.

*« O malheureux mortels ! O terre déplorable !
O de tous les mortels assemblage effroyable !
D'inutiles douleurs éternel entretien !
Philosophes trompés qui criez “Tout est bien”
Accourez, contemplez ces ruines affreuses »*¹⁵²

Voltaire sembra rifarsi a Bayle, il Martino intento a confutare ogni teoria di Pangloss e ad accusarlo di auto-illudersi, quando critica il finalismo della provvidenza buona e mette in evidenza l'asimmetria di colpe e punizioni. Ancora, sembra rievocare Giobbe nel considerare la sofferenza di Lisbona non giustificata e il lamento delle sue vittime legittimo:

*« Croyez-moi, quand le terre entrouvre ses abimes
Ma plainte est innocente et mes cris légitimes »*¹⁵³.

Il lamento è innocente e legittimo, del resto il lamento di Giobbe – immagine archetipica del giusto sofferente – è accettato da Dio stesso. Così recupera anche la condanna giobbica delle teodicee, facili palliativi. Non è empio il lamento, ma la giustificazione di chi accusa il sofferente di eccessivo orgoglio, di chi vuole incasellare Dio in catene ordinate. La stessa saggezza di Dio è definita comprensiva contrariamente alla spietatezza delle speculazioni dei filosofi di teodicea. Il punto d'approdo cui giunge è la consapevolezza del non-sapere che non è una consolazione, ma un'accusa a chi non sapendo cerca di spiegare.

¹⁵² Voltaire, *Poema sul disastro di Lisbona*, 12/01/2022:
<https://digilander.libero.it/hyroniche/Francois%20Marie%20Arouet%20de%20Voltaire%20-%20Poema%20sul%20disastro%20di%20Lisbona.pdf>.

¹⁵³ Ibid.

« *Tout est bien, dites-vous, et tout est nécessaire
Quoi ! L'univers entier, sans ce gouffre infernal
Sans engloutir Lisbonne, eut-il été plus mal ?* »¹⁵⁴

I bersagli privilegiati dell'invettiva sono Leibniz, Pope e Malebranche.

« *Leibnitz ne m'apprend point par quels nœuds invisibles,
Dans le mieux ordonné des univers possibles,
Un désordre éternel, un chaos malheurs,
Mêle à nos vains plaisir de réelles douleurs,
Ni pourquoi l'innocent, ainsi que le coupable,
Subit également ce mal inévitable* »¹⁵⁵

La critica verte su alcuni problemi filosofici come il rapporto tra finalità e necessità: essere e dover essere. L'ottimismo delle teodicee contiene, infatti, un violento fatalismo: tutto è necessario significa che tutto va per il meglio. Riprende la disputa fra razionalismo e volontarismo, ironizzando sulla contraddizione fra la potenza di Dio e la sua impossibilità di scegliere un mondo un po' meno orribile. Questa critica ha senso in chiave volontaristica, ma non razionalistica; infatti, avrebbe valore se Dio compisse una scelta, ma la teodicea leibniziana non lo permette. Voltaire critica profondamente la identificazione leibniziana di libertà e necessità in Dio: Dio non è un anello della catena, bensì colui che la imbraccia. Un altro problema è quello circa gli attributi divini, come enunciato da Bayle. Voltaire accusa di crudeltà le teodicee perché calpestando coi loro ragionamenti il grido di dolore dell'uomo, infatti, molti filosofi come Leibniz sottostimano la bontà in virtù della potenza. Il computo quantitativo dei beni e mali, che aveva compiuto lo stesso Voltaire, viene ora definito disumano perché non considera la qualità di questi; così come abbandona definitivamente la tesi esposta in *Così-Sancta* per cui da un male possa nascere un bene¹⁵⁶.

Per Voltaire il "Libro del destino"¹⁵⁷ è inconoscibile, si chiude alla vista, non si apre. Questo però non impedisce all'uomo di interrogarsi sullo scandalo del male, poiché il male esiste

¹⁵⁴ Ibid.

¹⁵⁵ Ibid.

¹⁵⁶ In conclusione al testo Voltaire esplicita di aver cambiato idea rispetto ai trattati che ho esposto in precedenza: «Sur un ton moins lugubre on me vit autrefois/ Chanter des doux plaisirs les séduisantes lois:/ D'autres temps, d'autres moeurs: instruit par le vieillesse, /Des humains égarés partageant la faiblesse/ Dans une épaisse nuit cherchant à m'éclairer, / Je ne sais que souffrir, et non pas murmurer».

¹⁵⁷ Il riferimento al libro del destino rimanda chiaramente al Teodoro di Leibniz e alla sua visita nella piramide della conoscenza. Va sottolineato tuttavia, che Leibniz, pur conservando il proprio ottimismo, è consapevole della limitatezza umana e della sua possibilità di comprensione. Tuttavia, mantiene una fiducia fideistica nel progresso e nelle sue possibilità esplicative.

nonostante i tentativi di nascondere. L'uomo è una creatura razionale, dotata della facoltà di discernere il bene e quindi è necessario che se ne interroghi. L'abbandono della teodicea non equivale ad un abbandono delle possibilità conoscitive, ma ad un suo ridimensionamento. Espone quindi una visione dis-armonica del cosmo che sembra lapidaria anche nei confronti del deismo che aveva propugnato in precedenza e che introduce lo spirito del *Candido*. Il mondo è impazzito: l'avvoltoio si avvinghia sulla preda, l'aquila divora l'avvoltoio, l'uomo dà la caccia all'aquila finché non finisce vittima dei colpi di un altro uomo per divenire il pasto degli avvoltoi.

*« Ainsi du Monde entier tous les membres gémissent ;
Nés tous pour les tourments, l'un par l'autre ils périssent :
Et vous composerez dans ce chaos fatal
Des malheurs de chaque être un bonheur général ! »*¹⁵⁸.

Le creature viventi sono parte di un tutto, ogni ente è costretto a vivere assoggettato alle medesime leggi degli altri, caducità, dolore e effimerità dei beni.

La grandezza dell'uomo risiede nelle sue facoltà di percepire il bene e interrogarsi sullo scandalo del male; la sua miseria, invece, nell'impossibilità di ottenere risposta. Il mondo è sofferenza e nessuno che l'ha vissuto ed è morto potrebbe mai voler tornare indietro, l'unica speranza è "che tutto sarà bene" ma in altra sede.

*« Un jour tout sera bien, voilà notre espérance
Tout est bien aujourd'hui, voilà l'illusion »*¹⁵⁹.

Memore dell'insegnamento giobbico, però, non esorta ad inveire contro la provvidenza né a ribellarsi contro Dio: la sua invettiva colpisce infatti i suoi avvocati.

Candido o l'Ottimismo

Il *Candido* prende atto della caduta del "tutto è bene" e del rischio di relativizzare esageratamente i costumi dando il mondo in pasto all'assurdità e all'orrore. L'opera è una sequela interminabile di scene grottesche: Cunegonda che viene violentata e impalata, Pangloss che sopravvive all'autodafé per un errore del boia, corpi degradati, anime umiliate, disastri, fanatismo, saccheggi... Il mondo così dipinto viene effettivamente retto da una lunga catena di cause, schizofrenica e imprevedibile, senza logica né armonia. Voltaire

¹⁵⁸ Voltaire, *Poema sul disastro di Lisbona*, 12/01/2022:
<https://digilander.libero.it/hyroniche/Francois%20Marie%20Arouet%20de%20Voltaire%20-%20Poema%20sul%20disastro%20di%20Lisbona.pdf>.

¹⁵⁹ Ibid.

dimostra di prendere seriamente in considerazione l'idea di catena degli eventi tanto da mettere questo concetto al centro del *Candido* e da dedicarvi un lemma nel dizionario. Le catene volteriane però rinunciano alla ragion sufficiente per restare solo causalità efficiente. In tal senso basti considerare la storia della sifilide che Pangloss delinea al giovane Candido, oppure alla storia del calcolo renale che espone nel dizionario.

«Lei ha conosciuto Paquette (...) io ho gustato tra le sue braccia le delizie del paradiso, che hanno prodotto questi tormenti d'inferno dai quali mi vede divorato; lei ne era infetta, e forse è morta. Paquette aveva ricevuto questo dono da un francescano molto sapiente, che era risalito alla fonte; infatti, l'aveva ricevuto da una vecchia contessa, che l'aveva preso da un capitano di cavalleria, che lo doveva a una marchesa, che lo doveva a un paggio, che l'aveva avuto da un gesuita; il qual, quando era novizio, l'aveva avuta in linea diretta da uno dei compagni di Cristoforo Colombo»¹⁶⁰.

Gli eventi che mette in scena sono di un inappropriato realismo; infatti, presi singolarmente sono tutti verosimili; la storia scade nell'assurdo solo per la velocità con cui si susseguono queste follie: morti apparenti, guarigioni miracolose, rivelazioni inaspettate, ricchezze, torture... Il racconto mantiene un equilibrio instabile fra la triade ottimismo-pessimismo-realismo. Il libro satireggia contro la nobiltà, si apre con l'inizio dei sette anni, descrive le atrocità insensate dell'inquisizione, fornisce un "ordine naturale" delle cose che è tutto fuorché "naturale" ed "ordinato". Il filo conduttore della storia è la disgrazia, ciò che sembra esserci in comune fra tutti i personaggi è l'esser vittime del mondo e considerare i propri problemi come i peggiori in assoluto. Scambiandosi storie su una barca diretta a Buenos Aires, i protagonisti scoprono che la sventura si abbatte su tutti, ma che ognuno reputa il proprio fato più infelice. La stessa morale è stata espressa nello *Zadig* durante l'incontro fra il protagonista e il venditore di formaggi, e viene ribadita verso la fine dell'opera quando, in una locanda, Candido assiste alle dispute di sei re che gareggiano in miseria: neanche ai re è data la felicità, anche loro sono vittime del fato.

Il *Candido* pone a confronto alcuni dei sistemi valoriali principali dell'epoca e fa riferimenti chiari e diretti a pensatori contemporanei. Nell'episodio del naufragio davanti al porto di Lisbona¹⁶¹ porta avanti una chiara critica alle teorie retributive.

L'anabattista Jacques, probabilmente il personaggio più positivo di tutta la vicenda, salva la vita ad un marinaio che rischia di finire in mare; il premio che ne riceve è morire annegato al suo posto. Il marinaio non ci pensa due volte a lasciarlo annegare e l'unica preoccupazione

¹⁶⁰ Voltaire, *Candido, Zadig, l'Ingenuo*, cit., p. 26.

¹⁶¹ Ivi, pp. 29-31.

che ha è quella di arrivare sano e salvo a riva per saccheggiare le rovine della città di Lisbona, colpita da un potente terremoto. Vengono immediate tre letture per questo episodio. Una è fornita da Pangloss, l'ottimismo, per cui anche dai disastri nasce il bene, e infatti, incredibilmente, fra le rovine di Lisbona Candido si ricongiungerà con Cunegonda. Un'altra è fornita da Candido che invoca la fine del mondo dando voce al fatalismo apocalittico cristiano. Una terza lettura è l'utilitarismo del marinaio, cercare di arricchirsi dai disastri, non può che richiamare alla mente Arbogad dello *Zadig*.

Un personaggio cardine del testo è il manicheo Martino che sancisce in maniera chiara la crisi della teodicea, ma anche la difficoltà del razionalismo. Martino riconosce il male, a contrario di Pangloss, ma non aiuta a combatterlo; rimane solamente l'assurdità che sembra dominare il mondo.

Mentre Martino è l'eterno sconfitto – il cristo crocefisso del manicheismo – che vede sempre il bicchiere mezzo vuoto, privo di alcuna speranza che lo muova; Candido, ugualmente sconfitto, è guidato da un inguaribile ottimismo di fondo rappresentato dalla speranza di ricongiungersi con Cunegonda. Per fare un esempio, nel viaggio di ritorno in Europa, Candido e Martino assistono al naufragio del vascello olandese guidato dal furfante che ha truffato Candido. Questi sottolinea come esista, in fondo, una giustizia che ha condannato l'olandese; Martino nota che per punire un malfattore, sono annegati anche i suoi passeggeri: «*Dio ha punito il mascalzone, il diavolo ha annegato gli altri*»¹⁶². Sotto un certo punto di vista, l'ottimismo di Candido non viene mai meno, seppure venga mitigato più volte e in taluni casi perfino rinnegato. In Suriname, davanti alle ingiustizie che i paesi illuminati commettono contro gli schiavi, Candido definisce l'ottimismo: «*l'ostentazione di sostenere che tutto va bene quando tutto va male*»¹⁶³. La carica fatalista dell'ottimismo viene espressa anche durante l'episodio dell'uccisione del fratello di Cunegonda. Se il mondo è il migliore possibile, anche gli uomini sono i migliori, eppure: «*Io sono il miglior uomo del mondo e ho già ucciso tre uomini*»¹⁶⁴. I crimini e i massacri cui l'uomo si rende protagonista e che sono, per certi versi, i protagonisti del *Candido* mal si conciliano con l'ottimismo. Questa definizione riecheggia anche nel finale del libro quando Pangloss continua a sostenere il suo ottimismo per coerenza più che per convinzione.

¹⁶² Ivi, p. 86.

¹⁶³ Ivi, p. 79.

¹⁶⁴ Ivi, p. 62.

La sventura è il filo conduttore che conduce Candido dal castello di Westfalia alla fattoria in Turchia, attanaglia ogni aspetto dell'opera. Molti sono gli episodi degni di nota in cui il Nostro scardina ogni tentativo di ricostruzione dell'ottimismo mettendo in scena il dramma umano, nonché le critiche a figure intellettuali e politiche centrali dell'epoca. Ai fini della tesi mi preme evidenziare alcuni episodi che ritengo centrali per l'interpretazione che fornisce questa tesi della metafora del giardino.

Anzitutto una critica del diritto che viene esposta in un primo momento durante la permanenza di Candido in Olanda¹⁶⁵ quando arriva in «*un paese àvaro che i Bulgari avevano incendiato, secondo le leggi del diritto delle genti*»¹⁶⁶. Nel mondo impazzito, il diritto dei popoli consente i massacri e gli stupri che si succedono epoca dopo epoca, questo diritto rende eroi i soldati che compiono stragi e massacri e consente ai re di pregare il *Te deum* prima di scendere in battaglia. La critica alla barbarie dei costumi, infatti, investe tanto gli europei quanto i popoli definiti incivili. Qui Voltaire abbozza una critica alla pretesa di ogni popolo di possedere la cultura migliore, salvo poi commettere le stesse atrocità che compiono anche i popoli chiamati "barbari". Infatti, giunto in Africa, Candido scopre che «*il Marocco era immerso nel sangue (...) Tutto l'impero era un'unica carneficina*» ma «*nessuno mancava alle 5 preghiere al giorno ordinate da Maometto*»¹⁶⁷. La critica agli usi religiosi è centrale e viene ribadita costantemente da Voltaire. La seconda critica al diritto è una parodia delle posizioni di Rousseau circa la natura buona, i corretti costumi delle genti e il giusnaturalismo. Durante le sue peripezie in America scopre la sventura è di casa in tutto il mondo: «*Vede che quest'emisfero non è meglio dell'altro. Mi dia retta, ritorniamo al più presto in Europa*»¹⁶⁸. Gli indigeni vogliono arrostitire Candido mentre questi si appella inutilmente ai valori morali universali per non essere mangiato, Cacambo li convince appellandosi al "diritto di mangiare i nemici": «*In effetti il diritto naturale ci insegna a uccidere il nostro prossimo, ed è così che si agisce su tutta la terra*»¹⁶⁹.

¹⁶⁵ Critica alla Guerra dei sette anni (1756-63), più avanti Voltaire riprenderà la descrizione di Bayle della guerra. La critica viene riproposta ulteriormente durante il soggiorno di Candido in Francia dove il Nostro cita durante la sua invettiva le guerre di religione del XVI secolo, le dispute fra molinisti e giansenisti, le fronde parlamentari, le lotte dinastiche interne alla famiglia reale e le rivalità fra stato e chiesa, impersonificate da Mazzarino e Richelieu.

¹⁶⁶ Voltaire; *Candido, Zadig, L'ingenuo*, cit., p. 22.

¹⁶⁷ Ivi, pp. 48-9.

¹⁶⁸ Ivi, p. 68.

¹⁶⁹ Ivi, p. 66.

Ci sono solo due eccezioni a questa catena di sventure, la cui unicità le rende anche molto significative. La prima è il soggiorno a Eldorado, la seconda è il colloquio con Pococurante. Eldorado anticipa – rendendo ambiguo – il finale dell'opera, più volte è sottolineato come gli abitanti siano felici perché auto-isolati dal mondo:

«I principi (...) ordinarono (...) che nessun abitante potesse mai uscire dal nostro piccolo regno; ed è per quello che ha conservato la nostra innocenza e la nostra felicità»¹⁷⁰.

L'isolamento rappresentato però è tale da esser irrealizzabile ovunque che non a Eldorado che chiaramente non esiste. Voltaire esagera le bellezze, le ricchezze, la felicità. Qui, infatti, i bambini per strada giocano con pietre preziose, le umili locande dei villaggetti sono teatro di lussuosi banchetti e le battute del re fanno ridere in qualunque lingua. L'isolamento e la beatitudine surreale del posto risultano per Candido e Cacambo estremamente noiosi, elemento che ritornerà nel finale. I due capitoli sul paese dove tutto va bene sono molto interessanti perché mettono in scena conversazioni e descrizioni che dovevano risultare familiari agli illuministi. Anzitutto, la descrizione del giro che fanno di Eldorado ricorda i racconti di Bacone e Campanella, una descrizione ribaltata rispetto a quella parodica dei *Los Padres*¹⁷¹. Questo vuol significare che solo ad Eldorado il mondo dei filosofi è possibile, e che ovunque nel mondo il sistema razionalmente organizzato diventa una semplice tirannide. Chiara è la critica a Federico II evidenziata dalle parole che il re di Eldorado comunica ai due viaggiatori in procinto di andare: *«io non ho certo il diritto di trattenere gli stranieri; è una tirannia che non appartiene ai nostri costumi, né alle nostre leggi: tutti gli uomini sono liberi»¹⁷²*. Un altro aspetto importante è la religione di Eldorado che è chiaramente una ripresa del teismo con una non troppo velata critica anticlericale: gli abitanti del luogo più felice del mondo credono in Dio, ma non lo pregano né hanno sacerdoti. Gli uomini felici, infatti, si accontentano di ringraziarlo. Un ultimo elemento interessante è la considerazione circa la ricchezza. Nel luogo dove tutto va bene non si dà peso all'oro. Gli abitanti posseggono già ciò che desiderano. L'insegnamento che ci vuol dare Voltaire non è tanto il disprezzo delle ricchezze quanto la necessità di un giusto mezzo. Le ricchezze sono inutili ad Eldorado, luogo che non esiste; ma sono molto utili nel mondo, e aiuteranno Candido a giungere in Europa, liberare i compagni di sventura e aggiudicarsi un appezzamento di terra dove coltivare la propria felicità. Tuttavia, non bisogna fare eccessivo affidamento su di esse,

¹⁷⁰ Ivi, p. 73.

¹⁷¹ Ivi, pp. 61-3.

¹⁷² Ivi, p. 76.

poiché sono volatili e lo dimostra la velocità con cui Candido perde montoni e sacchi d'oro. Il saggio non ripone speranze nell'oro, sa quanto usarlo e quanto separarne: il denaro è un mezzo che aiuta a rendere felici, ma che non basta di per sé.

Questa considerazione della ricchezza richiama l'episodio di Pococurante. Questi è un senatore veneziano, considerato l'uomo più felice della città. La sua dimora è lussuosa e agiata, ma il proprietario risulta poco sollecito e interessato a tutto. La sua attività preferita è quella di criticare tutto: arte, usi e costumi, persone. Non è un cultore delle arti, ma ammira quelle che trova utili. Porta avanti un modello di vita fortemente soggettivistico, o relativistico. Il valore che attribuisce al mondo e alle sue cose è esclusivamente soggettivo e personale; l'esatto opposto degli insegnamenti di Pangloss. Nulla piace a Pococurante che critica la filosofia e la scienza e non si cura dei pareri altrui. Il quadro che ne esce è di una persona infelice, la cui fortuna lo annoia e disgusta. Ritorniamo quindi al tema dell'inutilità della ricchezza fine a sé stessa, la ricchezza è un mezzo e se diventa un fine, il ricco Pococurante sarà infelice come il povero Martino. Interessante considerare anche l'universalismo di Pangloss alla luce del relativismo di Pococurante, Voltaire sembra criticare entrambe le posizioni come estreme. La prima è illusa mentre la seconda impedisce di comprendere l'Altro, così Pococurante non comprende le opere che possiede, non le fa sue ma le guarda con lo stesso occhio distaccato con cui il metafisico osserva l'esperienza degli uomini.

Candido è un romanzo che si presta a innumerevoli chiavi di lettura. I personaggi incarnano filosofi e pensatori dell'epoca: Martino è ispirato a Bayle; Pangloss potrebbe essere uno fra Leibniz e Pope, o ancora una via di mezzo dei due. Candido potrebbe ispirarsi a Rousseau, il suo viaggio, la sua visione del mondo e l'ingenuità lo suggeriscono, così come alcuni episodi in cui si parla di natura e *lex naturalis*. La conclusione è enigmatica. Dopo le innumerevoli peripezie i compagni di viaggio si dirigono da saggio religioso locale, il Derviscio, la cui rivelazione si manifesta chiudendogli in faccia la porta, chiaro il richiamo simbolico alla soglia che attraversa Teodoro negli *Essay* di Leibniz.

«“Di cosa ti impicci?” disse il Derviscio “Non sono affari tuoi”. “Ma reverendo padre”, disse Candido. “è orribile quanto male c'è sulla terra”. “Che importa!”, disse il Derviscio, “che ci sia del male o del bene? Quando sua altezza manda un vascello in Egitto, si preoccupa che i topi che ci sono nel vascello stiano a loro agio o meno?” “Che cosa bisogna dunque fare?” disse Pangloss. “Tacere”, disse il Derviscio»¹⁷³.

¹⁷³ Ivi, p. 128-9.

Così si arriva alla chiusa di *Candido*

«*Ben detto*», disse *Candido*, «*ma dobbiamo coltivare il nostro giardino*». ¹⁷⁴

Da un lato dopo le peripezie, la morale appare banale: occupiamoci delle nostre faccende. Occorre lavorare il proprio giardino. Ma come? E quanto è grande il giardino? Sono due domande cruciali per cercare di capire il senso dell'opera. Il testo non è una escatologia, non chiude al mondano. L'unica lettura chiara di fondo è come la felicità non sia mai garantita o al riparo da sventura, nessuno può sfuggire al problema del male. Il testo resta aperto e lo rimarrà sino a che i suoi lettori avranno a che fare con il problema del male. L'invito a coltivare il proprio giardino può sembrare una opprimente etica dell'accettazione. Lavorare senza pensare, perché la speranza nel miglioramento è una stupidità giovanile; amore e passione diventano un matrimonio monotono; la ricerca porta alla pazzia; i paesi illuminati, solo atroci tirannie come tutti gli altri. L'arte, la bellezza, il benessere sono tutti beni che finiscono in miseria o portano alla noia. Rimane solo la dignità umana e il duro lavoro.

«*“Lavoriamo senza ragionare” disse Martino; “è l'unico modo per rendere la vita sopportabile”*» ¹⁷⁵.

Questa lettura ben si sposa con le scelte di vita di Voltaire che a Ferney prova piacere a curare il proprio giardino.

Il testo però è anche una critica molto aspra della società e può essere interpretato come una richiesta di non considerare il mondo retto da provvidenza ma di rimboccarsi le maniche per migliorarlo. Così da una teodicea passiva si passa ad un'antropodicea attiva, dove il benessere non è dato per scontato, né calato dall'alto, ma è il frutto del lavoro umano, giorno dopo giorno. Se il male è inalienabile, è anche vero che nel *Candido* appare ben più odioso quello che gli uomini si infliggono reciprocamente, ossia quello che è potenzialmente evitabile. L'ironia del testo si scaglia contro le istituzioni politiche e metafisiche, mette in ridicolo *Candido*, eroe dell'illuminismo. La sua vita al castello gli ha insegnato ad accettare l'autorità senza giudicarla; mentre il testo non fa altro che mettere in dubbio tutte le sue certezze. Il racconto è attraversato da un *climax* discendente, dall'autorità granitica delle prime pagine, si passa a quella enigmatica del derviscio; il passaggio simboleggia la necessità di assumersi il peso del male, problema che passa da Dio all'uomo. Il libro in tal senso può esser considerato una descrizione del passaggio dall'ordine feudale a quello borghese con il relativo processo di secolarizzazione del sacro. Processo che responsabilizza

¹⁷⁴ Ivi, p. 131.

¹⁷⁵ Ivi, p. 130.

l'uomo nella sfera pratica. Neanche cinquant'anni dopo la pubblicazione del *Candido*, proprio la Francia assisterà alla crisi dell'*ancien regime*, crisi che abbraccia l'immaginario e l'ideologia aristocratica con la venuta meno della legittimazione divina dell'ordine sociale, in virtù dell'affermazione dell'ordine borghese con il proprio comparto ideale di matrice liberale, caratterizzato dalle idee di tolleranza, uguaglianza, proprietà privata e libertà politica.

«Se tutto va per il meglio, nel migliore dei mondi possibili, a che serve darsi tanta pena? Siano gli eventi a guidarci, come il destino vuole e noi abbandoniamoci pure al fatalismo. No, replica Voltaire, non è vero che tutto va per il meglio in questo mondo; il bene non basta a compensare il male; il bene non aumenterà e il male non diminuirà così semplicemente, per la meccanica di leggi inventate dai metafisici. Spetta invece a noi sollevarci dal pantano della disperazione. Per questo dobbiamo agire. Dobbiamo coltivare il nostro orto»¹⁷⁶.

In tale ottica, il giardino diventa metafora della società come luogo in cui l'uomo si trova ad essere, il lavoro nel proprio orticello è conseguentemente l'intervento umano nel mondo. Si tratta di un'interpretazione attiva della metafora che sfugge dai tentativi di escatologia per esaltare il ruolo e il dovere dell'uomo nel mondo. Si può parlare, così, di antropodicea come corrispettivo morale della teodicea metafisica. Infatti, se la teodicea si prefigge l'obiettivo di giustificare il male all'interno di un ordine divino, l'antropodicea mira a giustificare il male entro l'ordine umano. La dottrina del divino è la onto-teologia, o metafisica, quella dell'umano è la morale; la prima concerne ciò che è e sempre è, dunque, qualcosa su cui l'uomo nella sua caducità ed effimerità non può formulare giudizi, differente è il caso della morale in cui l'uomo ha tutto il diritto, anzi il dovere – sembra dirci Voltaire – di intervenire. Si tratta di considerare il mondo nella sua dimensione umana. Il derviscio dichiara esplicitamente che i problemi del mondo, e il mondo in generale, vanno al di là della comprensione e delle possibilità umane. Il derviscio nella sua umile saggezza fa da contraltare ai numerosi intellettuali presuntuosi e fumosi che Voltaire presenta durante il soggiorno parigino di *Candido*. Mi sembra che Kant colga pienamente lo spirito del *Candido* quando scrive:

«l'uomo è fatto in modo tale che egli si vede volentieri come il solo fine della costruzione divina, quasi che, statuendo le norme che reggono il mondo, Dio non avesse nient'altro di mira (...) Così l'uomo erra nelle tenebre quando vuole indovinare i progetti perseguiti da Dio ordinando il mondo»¹⁷⁷.

¹⁷⁶ Besterman, *Voltaire*, cit., p. 315.

¹⁷⁷ Baczko, *Giobbe amico mio*, cit., p. 19.

Mi sembra possa giungere a soccorso di questa tesi, l'immagine che evoca il Nostro nella sua *Épître de M. de Voltaire en arrivant dans sa terre près du lac de Genève en mars 1755* dei «jardins d'Epicure»¹⁷⁸ come luogo di felicità raggiunta nella solitudine, nella contemplazione delle bellezze naturali, in un idillio dove vigono solo libertà e amicizia. Anche questo luogo però, come l'Eldorado, diviene insopportabile: la felicità è caduca e basta poco per erodere lo stato di grazia ed esser rigettati nelle angherie del mondo. Così, se Voltaire inizialmente trova la felicità durante il soggiorno a Ginevra, in poco i mesi successivi divennero «tra i più infelici della sua esistenza»¹⁷⁹, ancora una volta a casa delle vicissitudini umane, sotto le spoglie di un librario geloso o dell'autorità civile. Così lo spirito di Voltaire aleggia fra un pessimismo rinunciatario e un attivismo sfrenato: il soggiorno ginevrino è caratterizzato da un tentativo di isolarsi della natura, ma anche da una continua pubblicazione di opere e rappresentazioni teatrali tanto che le autorità locali faranno divieto di presenziare al teatrino dove Voltaire metteva in scena le sue opere. L'idea di ritiro a vita privata, mi pare così poco adatta alla vita del Nostro, l'atteggiamento ginevrino a mio avviso riassume molto bene la tendenza del pensatore che si confronta e lotta con il mondo, rifuggendo di tanto in tanto nella contemplazione privata ma non rinunciando mai ad intervenire lì dove è necessario. A rinforzo di questa tesi si può considerare anche la storia editoriale del *Candido*. La prima edizione venne stampata clandestinamente, vietata a Parigi e Ginevra e messa all'indice da Roma. Lo stesso Voltaire operò in prima persona per eludere i controlli polizieschi e diffondere l'opera in maniera anonima. Nel 1759, anno di pubblicazione dell'opera, circolano già 17 edizioni e si stimano 25.000 copie vendute ad indicare come coltivare il proprio giardino significhi seminare anche quello degli altri. Il lavoro, identificato con l'impegno civile, indica un'apertura al mondo, un sì alla vita antagonista ad ogni chiusura escatologica. Il male evidenziato dal *Candido* è il male umano, l'unico su cui l'uomo abbia voce in capitolo e quindi il dovere morale di intervenire. L'uomo è posto nel giardino «ut operaretur eum»¹⁸⁰ e non per oziare.

Vi sono alcuni episodi all'interno del *Candido* che mi sembrano esplicitare questa intenzione attiva di Voltaire, mi riferisco in particolare al viaggio ad Eldorado e ai vari passaggi di critica di giusnaturalismo e diritto dei popoli. Il *Candido* si mantiene sempre in equilibrio precario fra una morale della fuga e una del lavoro, in cui quest'ultima però sembra avere la

¹⁷⁸ Besterman, *Voltaire*, cit., p. 297.

¹⁷⁹ Ivi, p. 300.

¹⁸⁰ Voltaire, *Candido, Zadig, L'ingenuo*, cit., p. 130.

parola fine. Sui due poli opposti abbiamo il pessimismo di Martino e l'ottimismo di Pangloss, al centro vi è Candido con la sua tendenza umana a disperarsi e sperare.

L'episodio di Eldorado palesa, a mio avviso, l'inutilità delle tensioni escatologiche, di tutti quei tentativi di ricercare la felicità fuoriuscendo dal mondo. Alla lunga rimanere eremiti nel proprio giardino è un'esperienza annichilente; il soggiorno nel giardino non consente a Candido di ritrovare Cunegonda, motivo dei suoi viaggi e delle sofferenze. Il finale, con lo stabilirsi dei protagonisti in Turchia, aggiunge un elemento determinante, il valore del lavoro. Il lavoro nel giardino è il viatico della felicità, il lavoro è qui ciò che unisce e dà un fine all'agire particolare di tutti i protagonisti. Il lavoro umano ricrea, *in fieri*, l'armonia che non è più pre-stabilita ma è ricercata e costruita. Questa felicità non ha l'aspetto edificante della beatitudine, come condizione eterna, ma della continua ricerca e del continuo affanno. Il risultato del lavoro non si ottiene senza fatica, ma una volta giunti al termine anche la fatica risulta più sopportabile. Esempio di questa considerazione è il vicino di fattoria di Candido, il quale sembra abbastanza felice, quanto meno non miserabile e infelice come i più. Il suo segreto è proprio il lavoro che scaccia la noia, il vizio e il bisogno. Così lavorando si è costruito il proprio benessere, non la beatitudine ma una condizione migliore di quella dei protagonisti e di tutti i re, intellettuali e saggi che hanno incontrato.

Mi sembra anche interessante la critica, che si estende in tutta l'opera, circa il giusnaturalismo e il diritto dei popoli. Voltaire rifiuta aspramente, come detto, l'idea di idee innate e quindi di diritto naturale. Pensare che gli uomini siano per principio buoni e giusti appare una follia. Tuttavia, occorre stare bene in guardia dal considerare questa critica alla natura una esaltazione acritica della cultura. Infatti, se la natura si dimostra crudele e meschina – o così pare agli uomini che la considerano in ottica antropocentrica – non risulta essere migliore il diritto che gli uomini hanno elaborato con la cultura. Durante il suo viaggio *Candido* incontra una pletora indefinita di popoli, dai meno civilizzati ai più illuminati, tutti compiono massacri, tutti appaiono barbari agli occhi della ragione. Eloquentemente in tal senso il breve episodio dell'esecuzione dell'ammiraglio inglese giustiziato per aver perso una guerra, neanche il popolo più illuminato è esente dalla barbarie¹⁸¹. La critica al diritto contiene una accusa intrinseca all'ottimismo per quanto concerne la fiducia nel progresso, che non è solo fiducia nello sviluppo tecnico-scientifico ma anche in quello umano. Questa fiducia

¹⁸¹ Voltaire era un grande estimatore dell'Inghilterra e dei suoi intellettuali, come manifesta nel suo interesse per la cultura inglese ed esplicita in molte corrispondenze private.

aprioristica è per Voltaire immotivata e pericolosa. I popoli illuminati, pionieri del progresso, si dimostrano barbari tanto quanto gli altri; l'idea di progresso, quindi, è una ideologia come quella di diritto di natura. In relazione a queste considerazioni, il lavoro acquisisce una valenza politica importante, esso è alla base del progresso ma è un processo aporetico, problematico e sempre attivo che può dare buoni frutti o cattivi frutti. Il risultato non è determinabile a priori con una dottrina del progresso, ma si manifesta nella quotidianità come uno sforzo continuo alla critica del mondo e al miglioramento.

In questa visione della metafora del giardino, il *Trattato della Tolleranza* risulta esser il punto d'approdo delle riflessioni di Voltaire che dopo una anabasi nella follia del mondo, rappresentata dal *Candido*, sembra evocare un movimento contrario di risalita. Perso il senso del mondo, l'uomo deve sporcarsi le mani, percorrerne le vie caotiche ed oscure per ricrearne un senso che non venga dall'alto ma fuoriesca dal basso, dall'agire nel mondo. Da questa discesa nell'umano Voltaire ricava la virtù della tolleranza come unica via d'uscita dalla barbarie.

Il *Trattato* prende le mosse da un evento che potrebbe ben figurare all'interno di uno dei *conte* volteriani ma che, invece, è un triste fatto della cronaca settecentesca. Si tratta della condanna a morte di Jean Calais, negoziante protestante accusato dell'omicidio del figlio e finito vittima del fanatismo cattolico di Tolosa. Voltaire si fece difensore della famiglia Calais riuscendo a riabilitare la memoria dell'uomo e facendo di questa vicenda un manifesto dell'intolleranza europea. Il testo, infatti, come molte delle narrazioni del Nostro spazia per tempi e luoghi ma non perde mai di vista l'obiettivo reale, la società europea contemporanea: sono gli Europei ad aver seminato il seme dell'intolleranza.

Il richiamo alle culture lontane, elemento molto presente ha il ruolo di estraniare il lettore, creando uno scarto funzionale alla critica culturale. Il motivo del relativismo culturale si intreccia profondamente con la debolezza della ragione di cui sopra. Il lento percorso che conduce alla tolleranza concerne tutte le forme di intolleranza e sopruso ma riguarda in maniera particolare il problema religioso. Voltaire individua il nucleo della discriminazione nei settarismi religiosi, dedicando particolare attenzione alla pretesa universalistica del cristianesimo. Questo considerato sotto una luce ambigua poiché è considerato una delle religioni più intolleranti, sul piano storico, ma anche quella che ispira più tolleranza, sul piano teologico. Il messaggio del Cristo è di amore e fratellanza, la mancanza di un messaggio scritto e di una vera legge hanno causato, però, il proliferare di sette e

interpretazioni. Trattandosi, per di più, di una religione dalla pretesa universalistica contiene *in nuce* anche le istanze dell'intolleranza, ovvero della conversione dell'altro. Ciò ha portato le varie sette a scannarsi per dei paragrafi e gli europei a convertire violentemente gli altri popoli. Ciò detto, Voltaire è consapevole che spesso le polemiche fra sette hanno motivazioni che vanno al di là della semplice questione religiosa; c'è chi, infatti, alimenta il fanatismo per fondare la propria autorità e mascherare le prerogative deboli e traballanti su cui poggia tale prestigio e potere.

Dopo la *katabasi* del *Candido*, il *Trattato* svolge la funzione di *anabasi* andando a rivalutare le possibilità della ragione. Si registra una nuova fiducia per il regime della ragione che lentamente illumina gli uomini, questa però va considerata in una tensione strutturale con la perdita di senso del *Candido*. Infatti, il male è inalienabile, nessun miglioramento può rimuoverlo del tutto ma solamente ridimensionarlo, ridefinirlo. Il *Trattato* non è un'opera ottimistica, la tolleranza è colta come un processo sempre in corso, dove la razionalità faticosamente conseguita si scontra perennemente con la barbarie e l'intolleranza. La caducità dell'uomo e la sua limitatezza impediscono di giungere ad un punto fermo, così la tolleranza è sempre da ricercarsi come condizione effimera e precaria.

La soluzione volteriana della tolleranza possiede dei tratti specifici che la rendono differente rispetto alle teorizzazioni precedenti o a quelle dei filosofi inglesi, cui Voltaire è comunque debitore, e ne garantiscono una impostazione che può suscitare interessanti ragionamenti ancora oggi. In particolare, mi riferisco alle considerazioni pluralistiche del Nostro per cui è necessario promuovere e mantenere un ampio assetto di credenze: seguendo il principio *divide et impera*, lo stesso Voltaire ci dice che la molteplicità rende più governabili le sette. La tolleranza risulta come conseguenza necessaria della fragilità umana e non può fare altro che rispecchiarla nella sua stessa precarietà. La fiducia nelle possibilità pacificatrici della ragione non sfocia mai nell'ottimismo e viene sempre controbilanciata dall'esperienza del male e della barbarie.

Bibliografia

- Abbagnano, N.; *Dizionario della filosofia*; UTET, Torino 2013.
- Agostino, a cura di Alici, L.; *La città di Dio*; Bompiani, Milano 2001.
- Agostino; *Confessioni*; Newton Compton 2015.
- Agostino; *On Order (De ordine)*; St. Augustine Press, South Bend, Indiana 2007.
- Agostino; *De natura boni*; the Catholic university of America Press, Washington D.C. 1955.
- Baczko, B.; *Giobbe amico mio, promesse di felicità e fatalità del male*; Manifestolibri, Roma 2000.
- Bayle, P., a cura di Cantelli, G.; *Dizionario storico-critico*; Laterza 1976.
- Besterman; *Voltaire*; Feltrinelli, Milano 1971.
- Larrimore, M.; *Autonomy and invention of theodicy* in Brender, N., & Krasnoff, L.; *New Essays on the History of Autonomy: A Collection Honoring J. B. Schneewind*; Cambridge University Press, Cambridge 2004.
- Brown; *Agostino d'Ipbona*, Einaudi, Torino 2013.
- Caro, H. D.; *The Best of All Possible Worlds? Leibniz's Philosophical Optimism and Its Critics 1710-1755*; Brill, Leiden 2020.
- Filorama, G.; Massenzio, M.; Raveri, M.; Scarpi, P.; *Manuale di storia delle religioni*; Mondolibri, Milano 1998.
- Filorama, G.; *Le vie del sacro*; Einaudi 1994.
- Hutin, S.; *Lo gnosticismo culti, riti, misteri*; Edizioni Mediterranee, Roma 2007.
- Jaeger, W.; *Paideia e La teologia dei primi pensatori greci*; Tipografia Luigi Parma, bologna 1967.
- Kuhn, T.; *La rivoluzione copernicana*; Einaudi, Torino 2000.
- Lanzi, S.; *Theos anaitios, Storia della teodicea da Omero ad Agostino*; il Calamo, Roma 2000.
- Maier; *Socrate, vol. 2*; La Nuova Italia, Firenze 1978.
- Neiman, S.; *In cielo come in terra, Storia filosofica del male*; Laterza, Roma-Bari 2013.
- Nietzsche, F.; *La nascita della tragedia*; Feltrinelli 2017.
- Platone, a cura di Reale, G.; *Tutti gli scritti*, Bompiani, Milano 2000.
- Platone; *Repubblica*; BUR, Milano 1981.
- Portinaro, P. P.; *I concetti del male*; Einaudi, Torino 2002.

- Ricoeur, P.; *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*; Morcelliana, Brescia 2005.
- Venturelli, D.; Celada Ballanti, R.; Cunico, G.; *Etica, Religione e Storia, Studi in memoria di Giovanni Moretto*; il Melangolo, Genova 2007.
- Voltaire; *Dizionario Filosofico, vol. 1*; BUR, Milano 1982.
- Voltaire; *Dizionario Filosofico, vol. 2*; BUR, Milano 1982.
- Voltaire; *Scritti filosofici, vol. 1*; Laterza, Bari 1962.
- Voltaire; *Scritti filosofici, vol. 2*; Laterza, Bari 1962.
- Voltaire; *Trattato sulla tolleranza*; Editori riuniti, Roma 1982.
- Voltaire; *Trattato sulla tolleranza*; Feltrinelli, Milano 2019.
- Voltaire; *Candido*; BUR, Milano 2016.
- Voltaire; *Candido, Zadig, L'ingenuo*; Giunti, Firenze-Milano 2005.
- Voltaire; *Scritti politici*; Unione tipografico-editrice torinese, Torino 1964.
- Woolhouse, R. S.; *Metaphysics and philosophy of science in the seventeenth and eighteenth centuries, Essays in honour of Gerd Buchdahl*, Springer, Dordrecht 1988.

Sitografia

La sacra Bibbia, Giobbe XIX, 28, CEI 2008; 12/01/2022,

https://ora-et-labora.net/bibbia/giobbe.html#cap_giobbe_7.

Voltaire, *Poema sul disastro di Lisbona*, 12/01/2022:

<https://digilander.libero.it/hyroniche/Francois%20Marie%20Arouet%20de%20Voltaire%20-%20Poema%20sul%20disastro%20di%20Lisbona.pdf>.

Rowe, William, *Divine Freedom*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), Winter 2021:

<https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/divine-freedom/>.