

RILETTURE ILLUMINISTICHE: FURIO DIAZ

Michele Simonetto

Nel 1956, quando si stavano manifestando i primi scossoni nell'apparato esteriormente monolitico del partito comunista nel quale militava, ricoprendo tra l'altro, dal 1944 al 1954, la carica di sindaco di Livorno, Furio Diaz, prossimo all'uscita dal partito¹, avvertiva l'esigenza di una riflessione sui temi della filosofia della storia pubblicando il volume *Storicismi e storicità*². Del resto, fra gli anni Quaranta e Cinquanta, con Croce e dopo Croce, di storicismo si continuava a discutere con grande fervore; forse confusamente si discettava di *Historismus*, storicismo assoluto, storicismo cattolico³, storicismo «positivo»⁴, storicismo marxista. I nomi di Delio Cantimori, Carlo Antoni, Pietro Rossi, Federico Chabod⁵ sono comunque sufficienti a deli-

¹ Ovviamente sono gli anni della crisi ungherese, della polemica di Antonio Giolitti, dell'VIII Congresso. Per l'intervento di Diaz all'VIII Congresso del 1957 cfr. *VIII Congresso del Partito comunista italiano. Atti e risoluzioni*, Roma, Editori riuniti, 1957, pp. 169 sgg. Cenni in D. Sassoon, *Togliatti e la via italiana al socialismo. Il PCI dal 1944 al 1964*, Torino, Einaudi, 1980, pp. 333, e 336. Per un esame e un bilancio di quegli anni cfr. F. Diaz, *Il PCI e la destalinizzazione*, in «Socialismo e storia. Annali della Fondazione Giacomo Brodolini», I, 1987, pp. 313-332. Un'idea del contributo di Diaz alle attività culturali del Pci attraverso l'Istituto Gramsci si può ricavare dal volume di A. Vittoria, *Togliatti e gli intellettuali. Storia dell'Istituto Gramsci negli anni Cinquanta e Sessanta*, Roma, Editori riuniti, 1992, all'indice.

² I ed. Firenze, Parenti, 1956; II ed. Napoli, Morano, 1988, a questa seconda edizione ci rifacciamo anche per l'interessante prefazione scritta per l'occasione. Una bibliografia di Furio Diaz dal 1945 fino al 1992, curata da Marcello Verga, è stata pubblicata in appendice alla *Festschrift L'Europa tra illuminismo e Restaurazione. Scritti in onore di Furio Diaz*, a cura di P. Alatri, Roma, Bulzoni, 1993, pp. 351-362; la pubblicazione si apre (pp. 7-45) con l'omaggio di Paolo Alatri, *Rileggendo Furio Diaz*, dei cui contenuti abbiamo tenuto conto per questo studio. Allievi e amici di Diaz si sono ritrovati recentemente in un'altra *Festschrift*, *Il Settecento di Furio Diaz*, a cura di C. Mangio e M. Verga, Pisa, Plus, 2006.

³ L. Pedrazzi, *Storicismo*, in «Il Mulino», IV, 1955, 1, p. 86.

⁴ S. Cotta, *Rousseau e la scienza politica*, in «Quaderni di cultura e storia sociale», I, 1952, 4, p. 162.

⁵ D. Cantimori, *Appunti sullo storicismo*, in «Società», I, 1945, ripubblicato in Id., *Storici e storia*, Torino, Einaudi, 1971, pp. 495-535; C. Antoni, *La lotta contro la ragione*, Firenze,

neare l'ambito delle forze intellettuali coinvolte in questo dibattito dalle fortissime implicazioni etico-politiche nel quale, mentre sembravano ancora risuonare gli interrogativi che, nell'Europa della «crisi di civiltà», Friedrich Meinecke aveva mestamente sollevato circa l'antitesi tra relatività storica e assolutezza dei valori, l'illuminismo costituiva il termine inevitabile di un rinnovato confronto con i valori di progresso e tolleranza⁶. Nell'ottimismo provvidenzialistico crociano, già incrinato dagli stessi avvenimenti storici, Diaz aveva d'altra parte ravvisato un nodo irrisolto, una contraddizione tra la fiducia nel cammino liberale della storia e la catastrofe dell'Europa. In *Storicismi e storicità* la critica a quelli che erano definiti i presupposti metafisici dello storicismo assoluto di Croce e dell'*Historismus* tedesco⁷, era volta alla «difesa dell'indipendenza del metodo storiografico dalle usurpazioni filosofiche» e, allo stesso tempo, alla salvaguardia della «implicazione di filosofia e storia»⁸. Ciò che avrebbe dovuto tenere organicamente unite

Sansoni, 1942; Id., *Dallo storicismo alla sociologia*, Firenze, Sansoni, 1940, su cui cfr. la recensione di Cantimori, in «Civiltà fascista», VII, 1940, pp. 764-781, riproposta in D. Cantimori, *Politica e storia contemporanea. Scritti 1927-1942*, a cura di L. Mangoni, Torino, Einaudi, 1991, pp. 526-539; P. Rossi, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Torino, Einaudi, 1956; F. Chabod, *Friedrich Meinecke*, in Id., *Lezioni di metodo storico*, Bari, Laterza, 1978², pp. 257-308, i saggi su Meinecke risalgono agli anni 1927 e 1955. Ricordiamo che *Die Entstehung des Historismus* fu tradotto e pubblicato (l'edizione originale risaliva al 1936) solamente nel 1954 dalla casa editrice Sansoni per iniziativa di Cantimori che recensì il volume nel «Nuovo corriere» di Bilenci nello stesso anno; la recensione è riproposta in D. Cantimori, *Studi di storia*, vol. I, Torino, Einaudi, 1976, pp. 82-83. Da vedersi tuttavia la messa a punto di G. Cotroneo, *La polemica infinita sullo storicismo*, in «Rivista di storia della filosofia», 1998, 2, pp. 303-308.

⁶ Un Meinecke sostanzialmente neoilluminista sembra presentare G. Ricuperati, *Frontiere e limiti della ragione. Dalla crisi della coscienza europea all'illuminismo*, Torino, Utet, 2006, pp. 244-246.

⁷ Fulvio Tessitore ha individuato nel confronto istituito da Diaz tra lo storicismo crociano e l'*Historismus* uno dei punti di novità del libro, criticando tuttavia quella che considera la tendenza a far convergere i due storicismi «in una comune prevalenza della filosofia sulla storiografia» (F. Tessitore, *Storiografia e storia della cultura*, Bologna, Il Mulino, 1990, p. 285), limite condiviso da Gioacchino Gargallo nella recensione pubblicata nella rivista di Carlo Antoni «Rassegna di filosofia», VI, 1956, pp. 288 sgg., il quale tuttavia focalizzava la sua attenzione polemica sulla tesi di Diaz secondo la quale i due storicismi erano accomunati dall'antilluminismo. Gargallo è poi tornato su questi temi in *Vecchie e nuove polemiche sull'interpretazione storicistica dell'illuminismo*, in «Rivista di studi crociani», X, 1973, pp. 1-10. Da tener presente P. Rossi, *La «rivalutazione» dell'illuminismo e il problema del rapporto con lo storicismo*, in «Rivista critica di storia della filosofia», XII, 1957, pp. 146-174, e R. Franchini, *La revisione del concetto di illuminismo nel pensiero italiano degli ultimi vent'anni (1948-1968)*, in *Studi in onore di Antonio Corsano*, Bari, Lacaïta, 1970, p. 287.

⁸ Diaz, *Storicismi e storicità*, cit., p. 210.

queste esigenze apparentemente antitetiche era individuato da Diaz in una rinnovata lettura e riproposizione del pensiero illuministico inteso come storia-attualità-laicità-razionalità⁹. Due anni dopo, lungo il filo di questi nodi tematici, Diaz focalizzava la sua attenzione sul rapporto tra marxismo e filosofia in un saggio su *Marx e la «interpretazione» filosofica del mondo*¹⁰. Diaz, contro Gentile, leggeva Marx alla luce della tesi secondo cui la motivazione sostanziale del pensiero del filosofo di Treviri era da ricondursi alla lotta politica e non agli obiettivi di costruzione di una nuova metafisica. Del resto è inevitabile pensare che, quando rievocava i giovanili contributi di Marx alla «*Rheinische Zeitung*», focalizzati su questioni reali del proprio tempo, libertà di stampa, censura, polizia, legislazione sulla proprietà, Diaz vedesse indirettamente riflesso il Voltaire delle grandi battaglie *philosophiques*. In effetti, Diaz avvicinava l'antimetafisica degli illuministi a quella di Marx:

tutto questo rifiuto della filosofia prima non impediva a Voltaire e a molti altri illuministi di svolgere, con il più serio impegno critico, la loro filosofia storica e pratica, di elaborare la nuova concezione della storia come sviluppo delle «moeurs», di ricercare nei vari secoli lo spirito dei tempi, non astrattamente dedotto da pregiudizi dogmatici o da fantasticherie provvidenziali, ma ricavato dalla vita concreta degli uomini [...] Evidentemente, anche nella crisi politico-sociale del secolo XVIII che vedeva approssimarsi la grande rivoluzione [...] la polemica contro la metafisica [...] non era una banale rinuncia alla filosofia, ma piuttosto l'esigenza di una filosofia nuova, lontana dalla metafisica del pensiero non meno che da quella dell'essenza, e impegnata in una più aderente interpretazione della storia. Altrettanto [...] può dirsi del marxismo, col suo duplice ripudio dell'idealismo hegeliano e del vecchio materialismo [...] con la sua proclamata dissoluzione nella lotta pratica del proletariato¹¹.

Alcune note aggiunte ad oltre trent'anni di distanza dalla prima edizione di *Storicismi e storicità* gettano luce sulle fonti che avrebbero ispirato quel viaggio all'interno dello storicismo. Al centro della riflessione erano Croce e Marx, o meglio, le deformazioni dogmatiche del marxismo. La pietra angolare di questa messa a punto era l'illuminismo. Gli stimoli erano offerti, per un verso, dalla «lettura dei testi di Voltaire e di molti altri *philosophes*, compiuta nel '43, durante la clandestinità», per l'altro dalle *Cronache di filosofia italiana* di

⁹ In altri termini era la posizione di E. Cassirer, *La filosofia dell'illuminismo*, trad. it., Firenze, Sansoni, 1932, pp. 341-342: «L'epoca della "storiografia filosofica", che incomincia nel secolo XVIII [...] non assoggetta la storiografia alle imposizioni costruttive della filosofia; ma vuol trarre direttamente dalla storiografia [...] nuovi compiti filosofici e nuove impostazioni di problemi».

¹⁰ Torino, tip. G. Volante, 1958; ho reperito copia del raro opuscolo nella Biblioteca nazionale di Torino con la segnatura MVE1341.

¹¹ Ivi, pp. 21-22.

Eugenio Garin¹². Al punto terminale di questo viaggio la scelta della storia e, sotto lo stimolo di Franco Venturi¹³, lo studio dell'illuminismo.

Quello che m'interessava – scriveva Diaz – era, attraverso l'esame delle oscillazioni, delle consapevolezze del valore dell'illuminismo e delle sue negazioni, mettere in rilievo come, al di là dei singoli e particolari «storicismi», animasse la vita umana una sostanziale storicità, come totale immersione dell'uomo nelle molteplici attualità dello svolgimento storico, che l'illuminismo per primo aveva rivendicato energicamente e acutamente utilizzato con la forza della ragione nell'interpretazione di epoche, processi, fatti della storia¹⁴.

Evidente era la linea di continuità con le discussioni che, durante il fascismo, a partire prima di tutto dagli ultimi fascicoli della «Critica» di Croce, erano orientate a rivalutare l'illuminismo in chiave antitotalitaria¹⁵. L'antifascismo e le speranze che la Resistenza sembrava aver dischiuso favorirono in seguito il volgere degli interessi di Diaz, come di altri intellettuali, all'illuminismo inteso come «punto di partenza per una ideologia attiva della ricostruzione» nell'immediato dopoguerra¹⁶. Nella sostanza una reazione alle chiusure del liberalismo moderato, al provincialismo di certa cultura di stampo nazionalistico, al clericalismo (che in Francia aveva indotto René Pomeau a chiedere un ri-

¹² Diaz, *Storicismi e storicità*, cit., p. 26; il riferimento era ovviamente a E. Garin, *Cronache di filosofia italiana*, Bari, Laterza, 1955.

¹³ Ivi, p. 28.

¹⁴ Ivi, p. 31. Ma è da vedersi la recensione di Cesare Vasoli, in «Il Ponte», XIV, 1958, pp. 276-277: il limite consisterebbe in un'impostazione eccessivamente ideologica del problema dello storicismo. Da notare come Arnaldo Momigliano, all'inizio degli anni Sessanta, credesse di collegare l'evoluzione dello storicismo italiano del dopoguerra in senso anticrociano alla ventata neoilluminista dello stesso periodo; cfr. A. Momigliano, P. Rossi, *Lo storicismo nel pensiero contemporaneo. Discussione*, in «Rivista storica italiana», LXXIII, 1961, p. 118.

¹⁵ Sul romanticismo e sui Lumi intesi come «polarità dei momenti positivi negativi della storia italiana e di una possibile storia europea», cfr. G. Ricuperati, *Gobetti e l'illuminismo*, in «Rivista storica italiana», CXIV, 2002, p. 207. Ma che per il periodo dell'anteguerra si potesse parlare di nuova storiografia sull'illuminismo Diaz esprimeva alcuni anni più tardi forti perplessità; cfr. F. Diaz, *Replica*, in *Federico Chabod e la nuova storiografia italiana dal primo al secondo dopoguerra (1919-1950)*, a cura di B. Vigezzi, Milano, Jaca Book, 1984, pp. 693-694. Dissentendo da un intervento di Vigezzi, Diaz si chiedeva: «basta il fatto che fra il '19 e il '40 abbiamo avuto una voce *Illuminismo* di Chabod, sull'*Enciclopedia*, il libro di Gerbi *Disputa sul Nuovo mondo*, o l'interessamento di Chabod per le scoperte, o le recensioni di Morandi, eccetera, a caratterizzare una nuova storiografia? Ritengo proprio di no».

¹⁶ G. Ricuperati, *Paul Hazard e la storiografia dell'illuminismo*, in «Rivista storica italiana», LXXXVI, 1974, p. 402, saggio ripubblicato in Id., *Frontiere e limiti della ragione*, cit., pp. 92 sgg. Da vedersi la ricerca molto problematica di M. Ferrari, *Origini e motivi del neoilluminismo italiano tra il dopoguerra e gli anni Cinquanta*, in «Rivista di storia della filosofia», 1985, 3, pp. 531-548, e ivi, 4, pp. 749-767.

torno a Voltaire)¹⁷, al clima di montante restaurazione, alle asprezze del marxismo dogmatico¹⁸, al misticismo irrazionalistico che aveva fatto da sfondo culturale alle avventure autoritarie nell'Europa fra le due guerre, anche se appare singolare che, in *Storicismi e storicità, Die Zerstörung der Vernunft* di Lukács fosse citata da Diaz una sola volta (la traduzione italiana sarebbe peraltro apparsa nel 1959), di seconda mano dagli studi su Voltaire di Cesare Luporini¹⁹. Forse, anche per la battaglia anticrociana di Diaz, era fuor di misura il giudizio del filosofo ungherese, che era giunto a bollare Croce quale ideatore di un «sistema d'irrazionalismo per l'uso borghese e decadente del parassitismo dell'età imperialistica»²⁰. In quest'ottica potrebbe essere decifrata la velata diffidenza che traspare dalle pagine dedicate ad alcuni aspetti del Gramsci dei *Quaderni*, che, ovviamente, Diaz conosceva nella versione tematica pubblicata da Togliatti per Einaudi. All'intellettuale comunista Diaz sembrava rimproverare un'eccessiva semplificazione e un difetto di impegno teoretico nell'analisi dello storicismo crociano, giudicato da Gramsci alla stregua di un'espressione del moderatismo borghese e reazionario dell'epoca sua²¹.

¹⁷ Citato da N. Matteucci, *Studi su Voltaire (1955-56)*, in «Il Mulino», VI, 1957, 1, p. 143.

¹⁸ Cfr. F. Diaz, *L'illuminismo oggi*, in «Il Mulino», XXXVI, 1987, p. 698, ove l'autore sosteneva, *ex post*, che la nostra storiografia del Settecento costituiva, anche, «una riparazione, civile oltre che culturale, alle molte ingiustizie compiute contro l'illuminismo dalla storiografia dell'età precedente». Di neoilluminismo come «terza via» parla G. Imbruglia, *Illuminismo e storicismo nella storiografia italiana*, Napoli, Bibliopolis, 2003, p. 29. Nel 1957 era fondata la rivista «Tempi moderni», facente capo ai circoli politici e intellettuali che si raccoglievano attorno a Fabrizio Onofri su una posizione di «terza forza». Segretario di redazione era Renzo De Felice; fra i collaboratori troviamo Codignola, Giolitti, Scalfari, Muscetta. Secondo un appunto della questura di Roma dietro le quinte vi erano Eugenio Reale e Furio Diaz. È un fatto che il primo fascicolo, pubblicato nel 1958, ragionando sulla genealogia culturale delle idee portate avanti dal nuovo periodico che andavano dalla critica del sistema dei partiti e delle loro burocrazie, alla condanna delle doppiezze e degli ideologismi, individuava nella lezione illuministica il punto di partenza per una rinnovata battaglia politica e culturale; cfr. P. Simoncelli, *Renzo De Felice. La formazione intellettuale*, Firenze, Le Lettere, 2001, pp. 166-167. Vi era anche chi riscopriva l'illuminismo come utopia, in particolare Raniero Panzieri ed esponenti della sinistra socialista come Franco Lombardi. Ma era anche il caso dello stesso Cantimori, di Venturi (pensiamo al Dom Deschamps), di Manacorda con gli studi su Buonarroti, ma qui appunto siamo oltre l'illuminismo. Su Panzieri cfr. S. Merli, *L'utopia come progetto. La tesi di laurea di R. Panzieri su «L'utopia rivoluzionaria nel Settecento. Il "Code de la nature" (1755)»*, in «Metropolis», 1979, 3, pp. 59-73.

¹⁹ Una serie di saggi pubblicati in «Società» e «Belfagor» tra il 1949 e il 1950 e poi raccolti in C. Luporini, *Voltaire e le «Lettres philosophiques»*, Firenze, Sansoni, 1955; in questa sede mi sono servito dell'edizione Einaudi del 1978.

²⁰ G. Lukács, *La distruzione della ragione*, trad. it., Torino, Einaudi, 1974, vol. I, p. 20.

²¹ Diaz, *Storicismi e storicità*, cit., pp. 70-75. Esattamente opposto il giudizio sulle pagine «crociane» di Gramsci di P. Alatri, *Una noterella su Gramsci e Croce*, in «Società», II, 1947, 5, pp. 679-685.

D'altra parte il recupero dell'illuminismo in chiave antirrazionalistica non era per Diaz in discussione se pensiamo alla diffidenza, in alcuni casi all'ostilità e incomprendimento nei confronti degli orientamenti culturali, letterari, filosofici, esistenzialistici, umanistici, sperimentali, d'avanguardia, comunque alieni da razionalismo, storicismo e materialismo; una diffidenza che, come riflesso indiretto, sarebbe giunta ad abbracciare i grandi sommovimenti culturali che stavano alla base della rivolta giovanile degli anni Sessanta²².

Apparentemente più lontana, ma difficilmente eludibile, la lezione del Fueter la cui *Geschichte der neueren Historiographie*, tradotta da Altiero Spinelli nel 1944, avvalorava, almeno per quello che riguardava il caso francese, l'esistenza di un nesso inscindibile tra storiografia illuministica e lotta politica²³. Del

²² Basti leggere le pagine nelle quali Diaz bollava con sufficienza «le turbe dei fanatici dei cantautori», i «giovinastri entusiasti del *twist* e degli spogliarelli», le «maree stolte che vanno a manifestare le loro frenesie per un cantante [...] o si abbruttiscono dimenandosi al suono di ritmi scombinati» (F. Diaz, *Filosofia storia e vita sociale*, in «Il Ponte», XIX, 1963, pp. 1077, e 1079). Ma possiamo registrare anche più tarde cadute di stile di cui troviamo un esempio in F. Diaz, *La stagione arida. Riflessioni sulla vita civile d'Italia dal dopoguerra ad oggi*, Milano, Mondadori, 1992, pp. 41-42. Ce n'è per tutti, anche se molti non sono esplicitamente nominati; si capisce, tra gli altri, il riferimento al secondo Moravia, all'ultimo De Sica, a Pasolini, Buzzati, Cassola, Bassani: «Cominciammo a vedere l'autore di un romanzo apparso audace e pregnante di critica sociale negli anni Trenta trasformarsi rapidamente dal '45 in poi, in un gonfio santone del verbo, sempre più infarcito di fronzoli sessuali, che piano piano divennero la vera essenza della sua narrativa, magari diramata anche attraverso le gentili ninfe egerie di cui egli andava circondandosi. Vedemmo un regista, che ci aveva colpito per la diretta evidenza drammatica di certi racconti delle miserie della povera gente tra la fine della guerra e gli anni immediatamente seguenti, voler assumere le pose di *maître à penser*, e correlativamente far divenire i suoi film luoghi di astruse e astratte raffigurazioni emblematiche, con lo spolvero di un motivetto sociale sempre più stanco e puerile. E per questa via si apersero le cateratte di una congerie di racconti e romanzi e versi, per cui gli uomini della "cultura impegnata" dovevano entusiasinarsi. Le riviste letterarie tennero bordone con i loro articoli e recensioni, e i salotti di signore, in un modo o nell'altro molto spesso blasonate, alla moda più che per il vestire per la loro facilità mecenatesca, fecero da sfondo. Ci trovammo così alle prese con una danza frenetica di poveri amanti, di ragazze di borgata, di ragazze di partigiani, di nobili ebrei perseguitati nel loro giardino, di pazzi che insegnano la vita, di Elise erranti e di soldati ubriachi e stupratori, di grigi abitatori delle rive di laghi, di sacerdoti delle terre di confine, di siciliani vanagloriosi e impotenti, e via seguitando. Tutti personaggi [...] accomunati dal *leit-motiv*, riconosciuto-gli da critici e da grandi "storie della letteratura", di trovarsi al centro del conflitto fra l'individuo gettato dal rapido cammino della vita dopo le tragedie della guerra in un vortice di contrasti tormentosi, e l'inesplicabile realtà dell'essere. Verrebbe da pensare che i due che si uccisero, Pavese e Mastronardi, lo facessero, oltre che per le peculiari vicende della loro vita, per l'angoscia di vedere la loro compressa volontà di vivere resa tanto inutile dalle storie prevalenti nel lavoro dei loro compagni di viaggio».

²³ E. Fueter, *Storia della storiografia moderna*, trad. it., Milano-Napoli, Ricciardi, 1970, pp. 432 sgg., particolarmente p. 434, sugli illuministi fondatori di un nuovo genere di storiografia politica.

resto Diaz non mancava di rivendicare lo stretto intreccio tra cultura e politica quando, rievocando anni dopo il senso delle scelte effettuate nel dopoguerra, faceva risalire all'opzione politica riformista la rinnovata attenzione per il rapporto tra intellettuali e potere e, legato a questo, l'interesse degli storici, «dal 1955 in giù, per epoche e aspetti del rapporto fra intellettuali e politica». Al primo posto, ovviamente, il Settecento, i Lumi²⁴, quel movimento che era nato per «rinnovare il mondo»²⁵.

Sull'opzione riformista che sarebbe alla base della scelta illuministica è tuttavia legittimo nutrire qualche dubbio: la riflessione di Diaz trovava sicuramente una collocazione all'interno di quegli orientamenti storiografici che si apprestavano a rinnovare profondamente gli studi sull'illuminismo²⁶, ma i contenuti e la scansione cronologica degli interessi dello storico livornese erano in parte divergenti ed eccentrici a fronte del denominatore comune che caratterizzava invece altre esperienze (quelle di Venturi e Salvatorelli ad esempio), legate ad un liberalismo d'impronta azionista e gobettiana che ricercava ascendenze illuministiche alle moderne idee democratiche²⁷. In effetti, i saggi *Del-*

²⁴ F. Diaz, *I filosofi e il potere*, in Id., *Per una storia illuministica*, Napoli, Guida, 1973, p. 9; il volume costituisce un organico bilancio della produzione storiografica di Diaz fino agli inizi degli anni Settanta: articoli, saggi, recensioni, interventi vari sui punti nodali della storia e della storiografia sull'illuminismo.

²⁵ F. Diaz, *Del ritorno all'illuminismo*, in Id., *Per una storia illuministica*, cit., p. 102. Giuseppe Giarrizzo, agli esordi degli anni Sessanta, formulava la tesi secondo cui alla base della riscoperta dell'illuminismo da parte dei cosiddetti storici di sinistra – ed elencava Luporini, Cantimori, Ragionieri, Diaz, ma pure Togliatti – vi sarebbe stato un evidente motivo polemico, consistente nell'impegno a ritrovare «nella "storia universale" degli illuministi l'anticipazione della propria polemica contro i valori europei e occidentali»; cfr. G. Giarrizzo, *Illuminismo e storiografia: presupposti metodici di nuovi temi di ricerca*, in «Siculorum gymnasium», n.s., XV, 1962, p. 241.

²⁶ Senza ovviamente tener conto della valenza antifascista e democratica degli studi settecenteschi dell'anteguerra, colta per esempio sul campo, anche se nella forma di un attacco allo spirito accademico e scolastico dell'idealismo tedesco e della filosofia idealistica del Gentile, da R. Craveri, *Voltaire politico dell'illuminismo*, Torino, Einaudi, 1937, p. 14.

²⁷ Qualificando come effimero il ritorno «neoeffuministico» in Italia dopo la fine del fascismo, Paolo Casini distingue, al livello degli studi storici sull'illuminismo, una sola corrente, ispirata al *Risorgimento senza eroi* di Gobetti e ai valori di un liberalismo di élite. Più a sinistra, come tendenza a sé, poco storiografica e più «politica», ancora una volta Togliatti, Luporini e il Diaz del *Voltaire storico*, i quali farebbero appello «agli ideali della laicità e della tolleranza»; cfr. P. Casini, *Scienza, utopia e progresso. Profilo dell'illuminismo*, Roma-Bari, Laterza, 1994, p. 5. Non dimentichiamo poi, accanto a Salvatorelli, anche il significato dell'opera di Guido De Ruggiero, *Il ritorno alla ragione*, Bari, Laterza, 1946 (ma i saggi sono del 1944), dove si teorizzava la necessità di integrare lo storicismo di Croce con le «esigenze universaliste umane dell'illuminismo a cui ha voluto sostituirsi» (p. 20). Diaz, in occasione degli ottant'anni di Antonio Giolitti e rievocando la giovinezza, la formazione intellettuale, un viaggio a Parigi nel 1936, quando a governare era il Fronte popolare, par-

lo «*Spirito di corpo*» e *Idea del progresso e giudizio storico in Voltaire*, pubblicati da Diaz nel 1954 rispettivamente in «*Società*»²⁸ e «*Belfagor*»²⁹, la rivista di Luigi Russo, apparivano piuttosto dissimili per impostazione e spirito critico denotando, quantomeno, qualche oscillazione di ordine teorico: il saggio sull'*Esprit de corp* era rigido e schematico, non di rado anacronistico quando, scolasticamente, riconosceva piena validità ermeneutica a categorie come sovrastruttura, lotta di classe, classi dominanti, Stato borghese-capitalistico, dialettica, disinvoltamente accostate, fra una citazione e l'altra del Lenin di *Stato e rivoluzione*, alla politica francese del Settecento, o a diversi episodi della storia contemporanea³⁰. L'orizzonte di Diaz, almeno in questo saggio, era quel-

lava di letture e incontri ideali: Gobetti, Salvemini, i Rosselli, preferiti rispetto ai classici del marxismo e del movimento rivoluzionario. Tuttavia Diaz precisava che, poco dopo, la guerra civile spagnola e la minaccia del nazifascismo, richiesero scelte nette. I classici del marxismo furono «letture appassionate e intense. Non veri studi, che le circostanze dei tempi rendevano [...] pressoché impossibili. Su questo punto lo scarto di una generazione o anche meno ha in determinati momenti storici una influenza assai superiore a quello che di solito avviene o si pensa. I giovani storici che negli anni del dopoguerra si posero quei problemi poterono fin dall'inizio affrontarli con una ricchezza d'informazione e una chiarezza di analisi di cui noi, nell'appassionato ma piuttosto improvvisato e confuso contatto degli anni 1938-1944, ancora non disponevamo. Si aprì peraltro per noi un più frettoloso, ma non meno coinvolgente sul piano umano, processo di ripensamento, di approfondimento, di scelta [...] Nel campo teorico, come in quello etico-politico, non eravamo poi così ignoranti da non poter pervenire a sottoporre le inquietudini e le incertezze che l'ingresso dell'Unione Sovietica nella guerra a fianco delle democrazie e la rivelazione di maggiori particolari della storia del comunismo prima e dopo la rivoluzione russa ci avevano suscitato una riflessione comparativa con le nostre precedenti disposizioni. Liberalismo democratico o comunismo marxista, e poi leninista-stalinista? Allora si doveva decidere in fretta, con le armi in mano!... Allora, fra il '39 e il '43, fra deportazioni tedesche e bombe americane, con molti impegnati nella guerra partigiana, gli antifascisti della nostra generazione non ebbero davvero modo di ripensare a fondo l'idealismo democratico di Gobetti e del suo gruppo torinese, e il loro legame più o meno operante con maestri come Croce, Einaudi, Salvemini [...] In quegli anni, mentre facevamo ancora il liceo e il fascismo trascinava progressivamente il paese verso l'aggressione militare e la sudditanza al nazismo, sempre più ci sentivamo refrattari a ogni distinzione, e tesi solo alla ricerca delle vie per uscire dalla dittatura di Mussolini» (F. Diaz, *Dagli entusiasmi per il fronte popolare all'inquadramento nel PCI*, in *La virtù del politico*, a cura di G. Carbone, Venezia, Marsilio, 1996, pp. 116-117).

²⁸ Cfr. «*Società*», 1954, pp. 431-450.

²⁹ Cfr. «*Belfagor*», IX, 1954, pp. 21-45; ripubblicato in F. Diaz, *Scritti e discussioni storiografiche*, Pisa, Scuola normale superiore, 2000, pp. 7-57.

³⁰ Il *Leitmotiv* era quello dei cambiamenti di struttura verificatisi nei paesi comunisti che avrebbero provocato l'eliminazione di «ogni residuo sovrastrutturale del passato» e quindi dello spirito di corpo, la cui critica sarebbe iniziata proprio con l'illuminismo inteso come pensiero della «borghesia rivoluzionaria». Secondo Diaz, infatti, «la stessa mentalità di quei "parlamenti" e di quei corpi appare essersi tramandata senza troppi mutamenti, attraverso tutte le rivoluzioni borghesi, a tanti tribunali e organi istituzionali dei nostri moderni stati

lo marxista-leninista canonico, che aveva fatto da sfondo, fra storia e politica, ai primi interventi dalle pagine di «Rinascita»³¹, e poco quello neoilluminista di stampo liberale. La preoccupazione principale di Diaz sembrava piuttosto quella di riconnettere l'illuminismo al criterio della storicità rivoluzionaria derivante dalla filosofia della prassi, messo in dubbio da un Rodolfo Mondolfo quarant'anni prima nel pieno del dibattito sulla revisione del marxismo in Italia³² e che Diaz si proponeva di recuperare inserendosi nel solco di una linea

“liberali”. Mentre, quando sentiamo di organi polizieschi o giudiziari del nuovo mondo socialista che fanno pubblica critica e riparazione di errori commessi, non possiamo non provare un moto di compiacimento al pensare che là sembra davvero morto quello spirito di corpo per cui, ai tempi di Voltaire, da un collegio di giudici fu ritenuto meglio “laisser rouer un vieux calviniste innocent, que d'exposer huit conseillers de Languedoc à convenir qu'ils s'étaient trompés”» (Diaz, *Dello «spirito di corpo»*, cit., pp. 449-450). Peraltro qua e là balenavano altre considerazioni interessanti e concrete che si ritroveranno in lavori della maturità, per esempio circa il ruolo di Rousseau, indubbiamente uno dei padri del moderno socialismo ma, per certi aspetti, inevitabilmente fuori dal tempo nel momento in cui, negando le teorie della rappresentanza e proponendo la democrazia diretta, «contrastava inesorabilmente con la necessità di governo di uno stato quale anche la situazione storica del '700 prospettava in concreto» (ivi, p. 435).

³¹ Cfr. l'articolo *Le due libertà*, in «Rinascita», II, 1945, 5-6, pp. 151-153, nel quale, tra l'altro, Diaz imputava al neoidealismo storicistico di aver giustificato ideologicamente l'ordine sociale esistente. La chiusura dell'intervento costituiva un appello al superamento delle libertà borghesi «formali» che avrebbe dovuto sancire un processo «davvero immanente e “storicistico” di umano progresso». Nell'articolo *Un secolo fra due rivoluzioni*, ivi, II, 1945, 11, pp. 229-233, Diaz collegava Rivoluzione francese, Risorgimento e Resistenza innalzando quest'ultima ad esempio di occasione di rinnovamento democratico che non doveva essere perduta. A proposito del marxismo di Diaz teniamo tuttavia conto della eterogeneità della sua formazione intellettuale e filosofica. Nel più volte citato volume autobiografico *La stagione arida* Diaz discute più volte delle letture giovanili, sia pur, mi pare, con qualche confusione, sovrapponendo sovente anteguerra e dopoguerra. Agli inizi degli anni Quaranta Diaz fa risalire la lettura decisiva degli scritti di Labriola editi dal Croce i quali, continuava Diaz, «furono per noi veramente la chiave magica che c'introdusse nella concezione materialistica della storia e ci spinse verso la scelta pratica del comunismo» (ivi, p. 20).

³² R. Mondolfo, *Spirito rivoluzionario e senso storico*, in Id., *Umanismo di Marx. Studi filosofici*, Torino, Einaudi, 1968, pp. 128 sgg.; il primo paragrafo era intitolato *La protezione del passato e la discontinuità nei teorici del secolo XVIII*. Mondolfo si riferiva in particolare all'esempio di Helvétius (sul quale pubblicherà un volume nel 1923, *Le teorie morali e politiche di C. A. Helvétius*): «Che i legislatori, figli di una società viziata e, secondo il sensismo, foggiate dall'ambiente cui sono passivamente soggetti, non possano sottrarsi agli influssi subiti per assurgere alla visione spassionata ed all'attuazione del bene generale, non è problema che preoccupi Helvétius. Riconoscere tale difficoltà equivaleva da una parte a rinnegare il sensismo passivistico, dall'altra a stabilire il vincolo di continuità fra il passato e il futuro, la dipendenza degli uomini dalle condizioni storiche: intendere, cioè, ed affermare quel principio di storicità, che all'intelletto di Helvétius era estraneo» (ivi, p. 130). Si trattava di una traduzione di un saggio pubblicato in tedesco nel 1915 e tradotto nel 1917 per la «Nuova rivista storica». Mondolfo ritrovava il nesso rivoluzione-storia nel marxismo,

culturale che, con Togliatti, tentava di accreditare la politicità dello storicismo marxista³³. Anni dopo Diaz avrebbe ricordato come questi e altri articoli furono scritti su incitamento del segretario del partito comunista il quale stava proponendo l'illuminismo attraverso gli scritti sulla tolleranza di Voltaire pubblicati nel 1949³⁴. Una vera e propria operazione politico-culturale e, secondo Corrado Rosso, «sans aucun doute la manifestation la plus populaire de la présence de Voltaire dans la conscience politique italienne»³⁵.

Al contrario il materialismo dialettico pareva totalmente scomparso nel contributo sull'idea di progresso in Voltaire pubblicato in «Belfagor», tanto da far quasi dubitare il lettore che il saggio fosse stato scritto nello stesso anno di quello edito in «Società». Non è del resto un caso che il saggio di Diaz apparisse proprio su una rivista dagli orientamenti liberaldemocratici che, dal dopoguerra, aveva avviato un'intensa battaglia politico-culturale dando spazio ad interventi focalizzati sulla storia e sull'attualità dell'illuminismo³⁶. Ora, criterio fondamentale non solo della storiografia di Voltaire, ma di tutto l'il-

sulla scia di Croce, al contrario, Omodeo credeva di riconoscere all'illuminismo una storicità superiore, sia pur limitata, rispetto al marxismo; cfr. Imbruglia, *Illuminismo e storicismo*, cit., pp. 51-52.

³³ Sul nesso organico tra storicismo e politica insiste M. Ciliberto, *Storia e storicismo nella filosofia italiana. Appunti per una ricerca*, in «Rivista di storia della filosofia», 2001, 2, p. 197. In generale sul rapporto storiografia-marxismo cfr. il bilancio di P. Favilli, *Marxismo e storia. Saggio sull'innovazione storiografica in Italia (1945-1970)*, Milano, Angeli, 2006.

³⁴ F. Diaz, *Da Voltaire a Cattaneo. Il pensiero di Sestan sulla storiografia moderna*, in «Rivista storica italiana», XCVIII, 1986, p. 741; Voltaire, *Trattato sulla tolleranza*, a cura di P. Togliatti, Milano, Feltrinelli, 1949, ristampato in P. Togliatti, *Opere*, a cura di L. Gruppi, vol. V, 1944-1955, Roma, Editori riuniti, 1984, pp. 519-521. È tuttavia singolare che questo aspetto della politica culturale di Togliatti sia al contrario ignorato da Diaz nella *Premessa a Storicismi e storicità*, ove mi pare egli tenti di accreditare il carattere non eteronomo del suo personale avvicinamento alle tematiche illuministiche. Il clima nel quale si pubblicava il «trattato» di Voltaire era quello della scomunica dei comunisti da parte delle autorità vaticane; cfr. A. Agosti, *Togliatti un uomo di frontiera*, Torino, Utet, 2003, p. 374.

³⁵ C. Rosso, *Mythe de l'égalité et rayonnement des Lumières*, Pisa, Ed. Libreria goliardica, 1980, nel saggio *Voltaire et Rousseau dans la conscience contemporaine en Italie*, p. 285. Per un giudizio sostanzialmente positivo sulla figura di Togliatti, di cui lo storico livornese distingue la rigidità nel campo della prassi politica dalle doti umane e di razionalità intellettuale, cfr. Diaz, *La stagione arida*, cit., p. 33.

³⁶ A. Natta, *Breve storia della parola: illuminismo*, in «Belfagor», I, 1946, pp. 603-607, il quale così chiudeva il suo intervento: «Sarà certamente un arbitrio e una sforzatura [sic], ma prima della guerra si sentivano giovani antifascisti che affermavano: "bisogna essere illuministi", e cioè rivoluzionari, magari antistorici, magari ingenui ed illusi, magari destinati domani ad essere sommersi da altre ondate, ma il fascismo doveva perire violentemente perché altrimenti per lunghi anni ci saremmo trascinati dietro i resti renitenti ed incorreggibili dell'*ancien régime* e la rivoluzione avrebbe dato nelle secche pericolose della reazione. Non bisognerebbe forse ancor gridare: *È necessario essere illuministi?*».

luminismo appariva l'ideologia del progresso intesa come capacità di «valutare razionalmente i fatti» secondo appunto il principio fondante della nuova concezione che, «anziché comportare un'astrazione antistorica, si rivelava espressione di una mentalità concretamente storica, proprio perché il criterio di giudicare era un'istanza di rinnovamento che le forze progressive di quell'epoca traevano da tutto il corso della storia precedente»³⁷. In questo caso Diaz negava le presunte astrazioni del razionalismo illuministico avanzando l'idea di una ragione critica e polemica, la cui efficacia si misurava sul piano pratico-politico³⁸.

In realtà un precedente contributo dal titolo voltairiano, «*Ecrasez l'infâme*», apparso nel 1949 su «Rinascita», suonava come un vero e proprio manifesto dei prossimi orientamenti di Diaz. Il filo conduttore non era il marxismo-leninismo, ma la polemica antireligiosa dell'illuminismo che avrebbe giustificato la curvatura conservatrice dello storicismo provvidenzialistico crociano in contrapposizione al «primitivo accento immanentistico e laico» del filosofo napoletano. Anzi, l'antilluminismo costituiva la vera eredità dell'idealismo storicistico italiano: «Croce – scriveva Diaz – è troppo buon storico per non sapere che il problema fondamentale dell'Illuminismo non è un problema di conoscenza pura o di metafisica, e che quindi la polemica illuministica non è rivolta contro la religione come atteggiamento, o “momento” spirituale». Qui Diaz sembrava idealmente rispondere anche alle preoccupazioni di Federico Chabod che, nei corsi universitari sulla storia dell'idea di Europa, aveva gettato più di un'ombra sul laicismo degli illuministi³⁹: infatti l'obiettivo di Vol-

³⁷ F. Diaz, *Idea del progresso e giudizio storico in Voltaire*, in «Belfagor», IX, 1954, p. 29. Tranciante il giudizio sul saggio di Diaz da parte di Giarrizzo; cfr. G. Giarrizzo, *Cultura illuministica e mondo settecentesco*, in «Itinerari», IV, 1956, ristampato in Id., *Vico. La politica e la storia*, Napoli, Guida, 1981, p. 255, nota 23: «il Diaz ha idee troppo incerte e generiche perché possano farsi base di futuri sviluppi. Come contributo di ricerca il valore del saggio è nullo». Singolare la nota della redazione di «Belfagor» che appare alla fine del saggio di Diaz su Voltaire e firmata L.R. (Luigi Russo): «già una volta a proposito del lungo saggio del Nulli su Erasmo e il Rinascimento [...] abbiamo detto che, pur non condividendo tutti i giudizi dello studioso milanese, pubblicavamo il suo saggio perché la nostra rivista non vuole essere chiesa chiusa, ma vuole avviare la discussione su questo o quel problema. Ci ripugnerebbe fortemente assumere arie dittatoriali, costringendo il pensiero dei collaboratori entro determinati termini. Però le lamentele che ci giungono qualche volta per questo o quell'articolo, non hanno ragione di essere, perché soltanto l'autore è il responsabile dei suoi giudizi. Lo stesso oggi dobbiamo avvertire per questo saggio di Furio Diaz».

³⁸ Sul rapporto tra storiografia e politica nell'illuminismo insiste molto L. Guerci, *Note sulla storiografia illuministica*, in «Il Pensiero politico», XII, 1979, pp. 236-262.

³⁹ F. Chabod, *Storia dell'idea di Europa*, Roma-Bari, Laterza, 1991¹⁰, p. 111: «L'ostilità al Cristianesimo travolge [...] almeno nel Voltaire, proprio i valori essenziali della religione, proprio quello che fa di essa una religione e la differenzia radicalmente da un movimento filosofico, da un pensiero puramente morale. Una religione puramente etica e razionale, co-

taire, Diderot, Rousseau, al di là delle loro differenze, non era quello «pura-mente teorico di sostituire un sistema di conoscenze ad un altro, ma quello storico-pratico di svelare gli errori e le ingiustizie del passato e del presente e avviarne il superamento»⁴⁰.

I tempi erano cambiati rispetto all'epoca fascista e, nel clima di scontro ideologico del secondo dopoguerra, Diaz pensava all'attualità che sembrava indicare in Croce e nella Chiesa cattolica i comuni avversari dell'illuminismo. Diaz esaltava così l'autonomia del significato politico e sociale dell'illuminismo: lotta, nel passato, per il superamento dell'antico regime, nel presente per i nuovi diritti di laicità e libertà. In questa chiave Nicola Matteucci sembrava leggere il saggio sull'idea di progresso (sul quale, nell'insieme, il giudizio era peraltro positivo) nella misura in cui lo storico livornese era ascrivito ad un orientamento storiografico e di impegno civile – del quale i maggiori interpreti erano individuati in Paolo Alatri e Cesare Luporini – che associava il laicismo e l'anticlericalismo voltairiano al marxismo⁴¹. Un binomio che Togliatti, in questi anni nume tutelare di Diaz, traduttore di Voltaire, attentissimo agli equilibri e agli sviluppi della battaglia politica nella quale uno degli snodi centrali era costituito dal confronto con le grandi masse cattoliche, avrebbe probabilmente rigettato in questa formulazione così rigida. Quella di Diaz era del resto una linea democratica, laica, al fondo liberale, che solo per un tratto avrebbe incrociato e accompagnato il marxismo.

In linea generale Diaz rivelava una forte inclinazione a coniugare tensione teorica, ovvero lucida e dichiarata consapevolezza della dimensione civile entro cui a suo parere acquistava senso lo studio della storia, e interesse per i problemi concreti suscitati dalla ricerca che pareva già rivelarsi in quell'ammissione, sia pur di molto posteriore, del volgere del proprio crocianesimo, sul declinare degli anni Trenta, non più alla *Filosofia della pratica* o alla *Teoria e storia della storiografia*, bensì alle pagine de «La Critica»⁴². In altri termini una

stituita solo da norme di vita, alta e pura ed umana ad un tempo: ecco l'ideale degli illuministi. Ma così si perde completamente il senso del "divino", il senso, ineffabile, della gloria e potenza di Dio, il senso del mistero, dove è racchiusa proprio l'essenza dell'anima religiosa: il peccato originale e l'ansia per la salvezza dell'anima, l'Incarnazione e la Passione di Cristo, la Morte e la Resurrezione – vale a dire i momenti culminanti dell'umanità –, tutto questo diviene o una soperchieria dei *moines* o, nella più benevola delle ipotesi, un assurdo errore della mente umana che vaneggia e che occorre ricondurre sul terreno del razionale, del "comprensibile". Che sarebbe, propriamente, la fine del cristianesimo, anzi di ogni religione».

⁴⁰ È interessante notare come, nello stesso torno di tempo, Nicola Abbagnano riconducesse il presunto antistoricismo dell'illuminismo al suo antitradizionalismo; cfr. N. Abbagnano, *Storia della filosofia*, vol. II, parte I, Torino, Utet, 1949, p. 325.

⁴¹ Matteucci, *Studi su Voltaire*, cit., p. 148.

⁴² Diaz, *La stagione arida*, cit., p. 17. Ma anche tutto il bagaglio delle letture dei grandi classici del realismo letterario europeo (ivi, p. 16).

sottolineatura di quel nuovo rapporto che si stava fissando tra le esigenze, sempre meno sentite, di una storicità metafisica e le possibilità di un fecondo, non angusto, da più parti auspicato, ritorno agli studi positivi⁴³; ovvero una matura presa di coscienza da parte di Diaz della lezione del maestro Guido Calogero circa la profonda unità tra conoscenza e prassi⁴⁴, e, sia pur in termini contraddittori, dell'insegnamento di Cantimori che stava conducendo una diuturna battaglia nei confronti delle degenerazioni della filosofia della storia richiamandosi al mestiere «contro la battaglia politica divenuta controversia»⁴⁵.

⁴³ Sugli equivoci della liquidazione del positivismo nella cultura italiana del Novecento cfr. E. Garin, *Cronache di filosofia italiana*, Roma-Bari, Laterza, 1975², vol. II, pp. 592 sgg. Ma ancora il marxismo, secondo Paolo Alatri, è alla base della rivalutazione dell'illuminismo: riferendosi al volume di C. Rihs, *Voltaire: recherches sur les origines du materialisme historique*, Genève, Droz, 1962, condivideva l'idea secondo la quale «Voltaire ha compreso e affermato che la condizione umana è prima di tutto una condizione storica e in ciò egli ha posto una premessa indispensabile del marxismo» (P. Alatri, *Voltaire Diderot e il partito filosofico*, Messina-Firenze, D'Anna, 1965, p. 377). Sugli eccessi schematici del volume del Rihs cfr. le forti perplessità espresse da Diaz in *Del «ritorno all'illuminismo»*, cit., pp. 548 sgg.

⁴⁴ G. Calogero, *Etica giuridica politica*, Torino, Einaudi, 1946.

⁴⁵ L. Mangoni, *Civiltà della crisi. Gli intellettuali tra fascismo e antifascismo*, in *Storia dell'Italia repubblicana*, vol. I, *La costruzione della democrazia. Dalla caduta del fascismo agli anni Cinquanta*, Torino, Einaudi, 1994, p. 645. Reminiscenze crociane pare di ravvisare nella tendenza alla riduzione della filosofia a premessa metodologica della storiografia. In questo senso l'influenza della lezione di Eugenio Garin, continuamente richiamata da Diaz, appare non meno importante. Alla luce di queste indicazioni interpretava del resto la proposta di Garin anche Palmiro Togliatti nella sua importante recensione alle *Cronache di filosofia italiana*, apparsa nel 1955 su «Rinascita», poi ripubblicata nella raccolta di scritti *Momenti e problemi della storia d'Italia*, Roma, Editori riuniti, 1974, pp. 303-313. Ricordiamo tuttavia la nota incomprensione di Cantimori nei confronti di alcune posizioni manifestate da Diaz in un saggio sulla storiografia marxista italiana tra gli anni Quaranta e Cinquanta (*Questioni della storiografia di indirizzo marxista in Italia tra gli anni '40 e '50*, pubblicato dapprima nella «Rivista critica di storia della filosofia» del 1961 e ristampato in Diaz, *Per una storia illuministica*, cit., pp. 35-64). L'accusa rivolta da Cantimori a Diaz di aver proposto non una panoramica degli studi concreti di storia, bensì una serie di «riflessioni di carattere teorico e filosofico, o, [...] filosofico-politico generale, certo interessanti e meritevoli di discussione teorica e filosofica per chi sia in grado di farla, ma che non mi sembra abbiano nulla a che fare propriamente parlando con il lavoro degli studiosi di storia, quello che si fa sui documenti e sui testi, sui fatti e sulle idee, sugli uomini e sulle cose» (D. Cantimori, *Conversando di storia*, Bari, Laterza, 1967, pp. 112-131, e 145-150). Sulla polemica cfr. le riflessioni di G. Miccoli, *Delio Cantimori. La ricerca di una nuova critica storiografica*, Torino, Einaudi, 1970, pp. 242 sgg. Per un giudizio su Cantimori, del resto appena abbozzato, cfr. la recensione a *Studi di storia* che Diaz pubblicava ne «Il Ponte», XV, 1959, pp. 1454-1457, nella quale si mettevano in rilievo alcuni punti chiave come «la problematica unitaria di teoria e storia» nonché la presunta oscillazione tra due Cantimori: «l'u-

Se, in chiusura di *Storicismi e storicità*, Diaz proponeva come esempio da seguire le ricerche di Venturi e di Luporini⁴⁶, nel saggio sull'idea di progresso in Voltaire Diaz aveva formulato un giudizio polemico su quegli studiosi italiani che, fino a quel momento, avevano affrontato i punti nodali della storia della cultura europea del Settecento: un velato «pregiudizio antilluministico» persisteva in Luporini, Ernesto Sestan, Giorgio Falco⁴⁷, e, non meno, in Franco Venturi, che, nel volume sul Boulanger⁴⁸, avrebbe giudicato *l'ingénieur des Ponts et Chaussées* alla stregua di un anticipatore del romanticismo⁴⁹. Negli orientamenti degli storici che abbiamo elencato Diaz coglieva insomma un retaggio idealistico-crociano⁵⁰ consistente appunto nel «riservare [...] questa maggior maturità di comprensione della storia al periodo successivo, al romanticismo, nel quale soltanto, oltre che [...] in certo preromanticismo di alcuni libelli antilluministici del '700, si ritroverebbero le origini di ciò che ormai è considerato il genuino storicismo»⁵¹. Nel solco di questa linea polemica si sarebbe inserito un giudizio sul *Gibbon* di uno studioso di orientamen-

no il filologo, tanto attento alla scrupolosa ricerca documentaria, da mostrare una certa repugnanza verso il giudizio più o meno sintetico, preferendo lasciar parlare come da sé le fonti o ponendo, spesso argutamente, in lizza fra loro gli autori esaminati; l'altro, l'uomo dal profondo impegno politico, così consapevole del nesso reciproco fra l'atteggiamento pratico e il giudizio storico da rivelare un'ansia di divulgazione e di persuasione, insofferente dei rigori tecnicistici o scientifici di quella stessa scuola storiografica tedesca, che tanto ha influito sulla sua formazione».

⁴⁶ Diaz, *Storicismi e storicità*, cit., p. 210 e nota.

⁴⁷ E. Sestan, *Introduzione*, a Voltaire, *Il secolo di Luigi XIV*, Torino, Einaudi, 1951, pp. XIII-LIII; G. Falco, *La polemica sul Medioevo*, Torino, Società storica subalpina, 1933; sulla «polemica» del Falco e in relazione alla storiografia illuministica cfr. B. Gatta, *La polemica sul Medioevo*, in «Rivista di studi crociani», XI, 1974, pp. 55-58; G. Cotroneo, *Croce, l'illuminismo e la «polemica» di Giorgio Falco*, ivi, pp. 405-412, e l'*Introduzione* di Fulvio Tessitore a G. Falco, *La polemica sul Medioevo*, Napoli, Guida, 1977, pp. 5-24.

⁴⁸ F. Venturi, *L'antichità svelata e l'idea del progresso in Boulanger*, Bari, Laterza, 1947.

⁴⁹ Diaz, *Idea del progresso e giudizio storico in Voltaire*, cit., p. 21. Si noti che questo saggio, così come quello sullo «spirito di corpo», non è stato inserito nella raccolta *Per una storia illuministica*. Motivi «preromantici» coglieva in Venturi anche Giarrizzo, *Cultura illuministica e mondo settecentesco*, cit., p. 257. Sul Boulanger di Venturi cfr. S. Manca, *A proposito dell'«Antichità svelata e l'idea di progresso in N.-A. Boulanger» di Franco Venturi*, in «Studi Storici», XXXVI, 1995, pp. 1011-1021.

⁵⁰ Altri invece, sul piano marxista, insistevano sull'antistoricità dell'illuminismo in quanto a quest'ultimo sarebbe mancata proprio «la coscienza della propria storicità. Solo un pensiero che nasca da quella che è davvero l'ultima classe della società, da quella che non ha più nulla da conservare, può distruggere in concreto, praticamente e teoricamente» (A. Cento, *Condorcet e l'idea di progresso*, Firenze, Parenti, 1956, p. 120).

⁵¹ Diaz, *Idea del progresso e giudizio storico in Voltaire*, cit., p. 23. In questo quadro Cassirer, pur avendo riabilitato l'illuminismo, avrebbe teorizzato, attraverso Herder, che «una rivalorizzazione dell'illuminismo contro la critica romantica può e deve farsi proprio nel nome e con i criteri dello storicismo romantico» (ivi, p. 24). Per una riproposizione in tempi recenti, peraltro argomentata, dell'accusa di antistoricismo indirizzata all'illuminismo cfr.

to liberale come Giuseppe Giarrizzo⁵² al quale Diaz attribuiva un'artificiosa contrapposizione tra lo storico inglese e Voltaire: piú maturo, piú «storicista» il primo, negatore dello sviluppo storico, moralista e astratto il secondo. Un'incomprensione derivante, ad avviso di Diaz, da un'insufficiente conoscenza delle opere di Voltaire che solo uno studio penetrante, approfondito e a tutto campo avrebbe potuto garantire⁵³.

Non è da escludere che il bersaglio polemico di Diaz fosse anche l'edizione italiana, curata da Venturi, della *Auch eine Philosophie der Geschichte* di Herder, un autore che si prestava ad interpretazioni ambigue e dissonanti: pensiamo per esempio ad Arthur O. Lovejoy che, oltre ad intuire il valore militante della storiografia di un Bolingbroke e di un Voltaire, scorgeva nel filosofo tedesco un preponderante retaggio illuministico⁵⁴, o a Nicola Matteucci che, dal laboratorio cattolico-democratico de «Il Mulino», aveva ascritto Herder al fronte dei filosofi piú conservatori, negatori della ragione quale fattore di incivilimento, contrapponendolo a Boulanger e all'illuminismo piú maturo⁵⁵. Al contrario, secondo Venturi non solo la storiografia illuministica risentiva ancora di astrattismo e intellettualismo, ma in Herder si potevano individuare «germi fecondi di formulazioni dialettiche» coniugati ad una complessiva intuizione «di quella fine del Settecento in cui andava sorgendo l'esigenza storicistica nostra»⁵⁶.

Ad avviso di Diaz riaffiorava dunque la tendenza ad assorbire concettualmente nello storicismo la filosofia dei Lumi⁵⁷, se non a ravvisare nell'illuminismo stesso prodromi di antiilluminismo⁵⁸.

G. Galasso, *La filosofia in soccorso dei governi. La cultura napoletana del Settecento*, Napoli, Guida, 1989, p. 56.

⁵² G. Giarrizzo, *Edward Gibbon e la cultura europea del Settecento*, Napoli, Istituto italiano per gli studi storici, 1954.

⁵³ Diaz, *Storicismi e storicità*, cit., p. 183, nota 112.

⁵⁴ A.O. Lovejoy, *Herder e la filosofia illuministica della storia*, in Id., *L'albero della conoscenza. Saggi di storia delle idee*, trad. it., Bologna, Il Mulino, 1982, pp. 213-231; il saggio originale è del 1948.

⁵⁵ N. Matteucci, *Il mito dei primitivi II*, in «Il Mulino», II, 1953, 5, pp. 361, e 363.

⁵⁶ J.G. Herder, *Ancora una filosofia della storia per l'educazione dell'umanità*, prefazione di F. Venturi, trad. it., Torino, Einaudi, 1951, p. XXVII. Ad anni di distanza Diaz riproponeva la polemica nei confronti dei giudizi sull'illuminismo formulati dallo storicismo liberale; sul banco degli accusati questa volta Isahia Berlin e il saggio *Counter-Enlightenment* (cfr. la raccolta di saggi *Against the Current*, London, The Hogarth Press, 1979); cfr. F. Diaz, *Une ré-évaluation de l'histoire des Lumières*, in «Storia della storiografia», 1986, 10, p. 104, dove notiamo che, a trent'anni dal *Voltaire storico*, per Diaz si trattava ancora di rivalutare la storiografia dell'illuminismo.

⁵⁷ Ma questo problema era ancora presente negli interventi di Chabod e Cantimori durante il fascismo; cfr. Imbruglia, *Illuminismo e storicismo*, cit., pp. 44 sgg.

⁵⁸ «Ma quel ristabilimento di una continuità fra il pensiero storico dell'illuminismo e lo storicismo – scriveva Diaz – non avveniva forse a prezzo di una discriminazione che nelle opere degli illuministi ricercava proprio motivi e germi di antiilluminismo?», sicché la rivalu-

Quasi a naturale completamento di un'intensa riflessione teorica che durava dal primo dopoguerra, nel 1958 Diaz pubblicava il *Voltaire storico*⁵⁹; prendeva così corpo l'obiettivo, come abbiamo visto più volte auspicato, di affrontare i nodi fondamentali della concezione storica illuministica e, in particolare – anche se lo stesso Croce aveva riconosciuto l'importanza di Voltaire nella formazione dei concetti della storiografia moderna – il problema, tendenzialmente disgiunto dall'idealismo, del rapporto tra ispirazione politica e ricostruzione storiografica⁶⁰. Diaz è ritornato a discutere del contesto ideale in cui sarebbe nato il suo *Voltaire storico*, cioè quello di un'insoddisfazione nei confronti della validità ermeneutica dello storicismo idealistico e di una precoce polemica nei confronti della nuova storia sociale francese:

Lorque je commençai, jeune historien, à étudier la conception historique de Voltaire, je rencontrai aussitôt deux obstacles considérables, provenant l'un et l'autre de la tradition culturelle dominante, mais remontant à deux sources différentes. D'un côté l'historisme qui, dans la première moitié du XX siècle, avait dominé la réflexion sur l'histoire en Italie comme en Allemagne, en se référant plus ou moins directement à la vision hégélienne, et qui repoussait de la juste compréhension historique tout ce qui ressemblait à un rationalisme se superposant au mouvement de l'histoire, et en particulier la raison des «lumières» du XVIII siècle. De l'autre côté, la tendance, française celle-là, à considérer l'historiographie comme un genre presque exclusivement littéraire, et à voir dans les historiens surtout des hommes de lettres, auxquels l'on doit appliquer les canons de l'histoire littéraire; ma aussi, en deça de cette ligne désormais archaïque, celle que, sous beaucoup de points de vue, on pourrait considérer comme son contraire, le fruit de la réaction «scientifique» consécutive à l'influence d'Emile Durkheim et de Henry Berr. Celle-ci, en absorbant aussi la contribution de la géographie historique de Vidal de la Blanche, avait conduit à la conception affirmée vers la moitié du siècle, surtout par l'oeuvre de Marc Bloch et de Lucien Febvre, où triomphait la dimension de l'histoire sociale et des mentalités collectives⁶¹.

Diaz si prefiggeva un compito già delineato nel saggio programmatico apparso su «Belfagor» e in *Storicismi e storicità* invitando ad una visione lungimi-

tazione dell'illuminismo da parte dello storicismo si basava sugli «elementi che apparivano, o, peggio, si era portati a far apparire, come i meno assimilabili all'indirizzo generale del pensiero illuministico, alla sua stessa grandiosa costruzione del mondo storico. Era stabilire una linea metastorica dove al pensiero di un'epoca veniva dato valore per ciò in cui si riteneva si fosse allontanato dal senso proprio e sostanziale in virtù del quale aveva contato nella storia. Sicché veniva qui in luce tutto l'apriorismo di un'interpretazione, forse il massimo dell'antistoricismo» (Diaz, *Storicismi e storicità*, cit., pp. 179, e 183).

⁵⁹ Torino, Einaudi, 1958.

⁶⁰ In quegli anni di questi temi si discuteva anche nel caso di un «preilluminista» come Giannone; cfr. il bilancio di B. Vigezzi, *Pietro Giannone riformatore e storico*, Milano, Feltrinelli, 1961, *passim*.

⁶¹ F. Diaz, *La vision historique de Voltaire*, in «Revue internationale de philosophie», 1994, 1, p. 25.

rante, profonda e il più possibile aliena da pregiudizi⁶². Sul versante della concezione storica del filosofo francese, Dilthey, Croce, Fueter, Meinecke, Casirer, Griewank⁶³ avevano aperto la strada. Per altri aspetti c'era alla base, forse, un giudizio perspicace circa la profondità del pensiero di Voltaire che già l'Omodeo aveva avanzato prima della guerra, invitando, tra l'altro, a non confondere Voltaire con gli atteggiamenti voltairiani che nel Settecento erano di moda⁶⁴; quasi un contraltare agli illuministi trattati alla stregua di *clowns* da salotto dal Sorel delle *Illusioni del progresso*, stereotipo riproposto da Antonello Gerbi in *La politica del Settecento*⁶⁵, o al Voltaire poco politico, tutto temperamento impulsivo di De Ruggiero⁶⁶, mentre, sul piano storiografico, studiosi americani come Carl Becker avevano riprodotto nello stesso torno di tempo il *Leitmotiv* dell'estraneità degli illuministi nei confronti del senso della storia⁶⁷.

Il *Voltaire storico* era costruito sullo sfondo di un robusto e organico sforzo di sistemazione teorica, talora non alieno da rigidità e schematizzazioni anche se, a differenza del *Voltaire* di Luporini, Marx ed Engels non facevano mai la loro comparsa. Al centro dell'attenzione di Diaz era tutto l'arco della produzione voltairiana, con riguardo non solo alle opere storiche in senso stretto, ma anche a quelle letterarie come l'*Henriade*⁶⁸. Già dalle prime battute della disamina delle opere di Voltaire, Diaz coglieva una vera e propria «consapevolezza storicistica»⁶⁹, mentre nelle *Lettres philosophiques* egli sosteneva che la polemica antireligiosa del patriarca di Ferney, benché fortemente

⁶² Diaz, *Idea del progresso e giudizio storico in Voltaire*, cit., p. 26.

⁶³ Nel 1952 Karl Griewank, nel centenario della nascita di Karl Heussi, definiva Voltaire il primo filosofo della storia e «autore della prima ricerca laica di interpretazione storica del passato»; cfr. il saggio *Storia e teoria della rivoluzione nell'illuminismo*, in K. Griewank, *Il concetto di rivoluzione nell'età moderna. Origini e sviluppo*, trad. it., Firenze, La Nuova Italia, 1979, p. 143.

⁶⁴ A. Omodeo, *Difesa del Risorgimento*, Messina, Principato, 1932, p. 36.

⁶⁵ A. Gerbi, *La politica del Settecento. Storia di un'idea*, Bari, Laterza, 1928.

⁶⁶ «La Critica», XXXVI, 1938, fasc. IV, p. 292; si tratta di una recensione al *Voltaire* di Albert Noyes.

⁶⁷ C.L. Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers*, New Haven, Yale University Press, 1932 (trad. it., Napoli, Ricciardi, 1945); da notare tuttavia che il volume del Becker non è mai citato nel *Voltaire storico*. Sui pregiudizi antivoltairiani che risalgono a Tocqueville cfr. la rassegna di P. Gay, *Voltaire politico. Il poeta come realista*, trad. it., Bologna, Il Mulino, 1991, pp. 15 sgg.

⁶⁸ Motivo che segnala G. Ricuperati, *Il pensiero politico degli illuministi*, in *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, diretta da L. Firpo, vol. IV, *L'età moderna*, t. II, Torino, Utet, 1975, p. 279. Ma il dato era colto anche da L. Salvatorelli, *Storicità e religiosità del razionalismo settecentesco*, in Id., *Miti e storia*, Torino, Einaudi, 1964, p. 291: «sono state idee felici del Diaz quelle di soffermarsi sulle opere più antiche e meno esaminate del Voltaire».

⁶⁹ Diaz, *Voltaire storico*, cit., p. 55.

segnata da motivazioni ideologico-pratiche, era lungi dall'esercitare una pretesa d'usurpazione nei confronti dell'interesse storiografico⁷⁰.

Sul piano piú generale, Diaz condivideva pienamente le conclusioni di Luporini circa il valore storicamente progressivo delle *Lettres philosophiques*, anche se non sottoscriveva i toni iperbolici – dipendenti dal materialismo dialettico, ma ai quali non erano forse estranei echi della lezione del Laski e, in genere, degli studiosi *whigs* dell'illuminismo⁷¹ – con i quali il filosofo comunista poneva Voltaire al centro di un epico tentativo di elaborare «le linee fondamentali di un programma politico-sociale per la borghesia francese»⁷².

Il giudizio sull'*Histoire de Charles XII* era quello di una «controstoria»⁷³. John Brumfitt, autore di un coevo *Voltaire Historian*⁷⁴, aveva visto nell'opera su Carlo XII una sorta di prolungamento dell'*Henriade*, una conferma dell'ancoraggio di Voltaire «to the humanist tradition», e alla «fascination exercised by the character of an outstanding individual»⁷⁵; Diaz, al contrario, si incaricava di demolire questa immagine accentuando nell'opera del *philosophe* il momento progressivo. Nella contrapposizione tra Pietro il Grande e il sovrano svedese vi sarebbero state non già «classificazioni retoriche di uomini e di caratteri, ma fra tipi d'individui storici, considerati proprio con riguardo alla loro funzione entro il corso dei fatti. Non piú quindi il letterato e scienziato o filosofo da una parte e il conquistatore dall'altra, ma l'uomo che nella storia ha agito in un certo modo e l'uomo che ha operato in altro senso, con altro stile»⁷⁶.

⁷⁰ Ivi, p. 54.

⁷¹ H.J. Laski, *The Rise of European Liberalism. An Essay in Interpretation*, London, G. Allen & Unwind Ltd, 1936, sulla cui importanza per lo sviluppo degli studi sul rapporto tra lotta politica e illuminismo pone l'accento Ricuperati, *Frontiere e limiti della ragione*, cit., p. 109.

⁷² Luporini, *Voltaire e le «Lettres philosophiques»*, cit., p. 48.

⁷³ Diaz, *Voltaire storico*, cit., p. 80.

⁷⁴ London, Oxford University Press, 1958.

⁷⁵ Brumfitt, *Voltaire Historian*, cit., p. 10.

⁷⁶ Diaz, *Voltaire storico*, cit., p. 105. Sulla contraddizione che, secondo molti critici, emergerebbe in Voltaire tra le esigenze di una nuova storia intesa come analisi di relazioni civili, economiche, religiose, e quelle di una ricostruzione nella quale sembrano prevalere le grandi individualità Diaz rispondeva, in altra occasione, che Voltaire si serviva dei grandi uomini come «noyaux dynamiques à la "nouvelle histoire". En ce sens, la vie, l'oeuvre et les avatars de ces personnages n'ont pas pour objectif de composer le tableau, hagiographique ou non, d'un homme situé au sommet d'un État, mais ils fournissent la voie qui éclaire la majeure partie des motifs, des actions et réactions, des poussées, des freins, des dérapages et des redressements etc., qui finissent par composer le mouvement historique» (Diaz, *La vision historique de Voltaire*, cit., p. 26). Questi temi sembravano emergere dal volume *Francesco Maria Gianni. Dalla burocrazia alla politica sotto Pietro Leopoldo di Toscana*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1966, ove ne usciva esaltata la figura di Pietro Leopoldo a fronte della

Nel *Siècle* Diaz valorizzava la capacità di Voltaire di individuare i contenuti essenziali della storia (costumi, spirito del secolo), l'indagine accurata sulle fonti, «la libertà e l'indipendenza dello storico»⁷⁷, mentre negava decisamente che l'opera del patriarca costituisse, *tout court*, il prodotto di uno spunto polemico, come aveva insinuato Ernesto Sestan⁷⁸. Nell'autore del *Siècle* Diaz individuava inoltre una matura concezione del progresso, circostanza negata da Sestan (il quale si rifaceva direttamente al Croce della *Teoria e storia della storiografia*)⁷⁹,

staticità del quadro sociale ed economico toscano e ai vuoti del dibattito culturale che precedette le riforme. La Toscana avrebbe dunque presentato spinte in controtendenza, dove non furono tanto i funzionari, i consiglieri ad influenzare e a volte a dirigere l'azione del principe, bensì risultava quest'ultimo ad irradiare i lumi della propria posizione personale sui suoi collaboratori. Diaz pareva dimostrare una rinnovata attenzione al ruolo degli individui nei progressi della civiltà. Il caso toscano sembrava esemplare, in questo senso, degli interrogativi posti dall'irriducibilità della storia alle cosiddette «tendenze profonde», ai «comportamenti collettivi» e a tutto quanto questo si porta dietro in termini di nuove metodologie e schemi analitici. «Lo storico delle riforme – scrive Diaz – si trova per lo più di fronte a idee o iniziative individuali come motrici di grosse svolte dello sviluppo» (F. Diaz, *Dal movimento dei lumi al movimento dei popoli*, Bologna, Il Mulino, 1986, p. 333).

⁷⁷ Diaz, *Voltaire storico*, cit., p. 111.

⁷⁸ Cfr. E. Sestan, *Introduzione a Voltaire, Il secolo di Luigi XIV*, cit., pp. XLI sgg. Non dimentichiamo il posto che comunque Sestan assegna a Voltaire nella storia della storiografia. Polemizzando con il von Martin, il quale vedeva in Voltaire una figura soltanto *rappresentativa*, nel senso di rappresentativa dello spirito del suo tempo, come documento della civiltà spirituale di un'epoca, e non creativa come quella del Ranke che avrebbe fatto fare passi avanti decisivi alla scienza della storia, Sestan al contrario sosteneva che «Voltaire merita un alto posto nella storia della storiografia proprio per quello che in essa ha dato; basta uno sguardo alla storiografia che precedette la sua opera, per convincersene [...] Che il contributo speculativo di Voltaire alla filosofia dell'illuminismo sia scarso e poco originale, non esclude che nella storiografia [...] egli sia profondamente innovatore» (ivi, p. LIII, nota 2).

⁷⁹ Sestan, *Introduzione*, cit., p. XLVI, nota 1. Posizione ribadita con forza in E. Sestan, *Scientifismo e storiografia nel Settecento*, in *Rappresentazione artistica e rappresentazione scientifica nel «secolo dei lumi»*, a cura di V. Branca, Firenze, Sansoni, 1970, p. 271. Lo stesso Sestan negava decisamente lo storicismo dei Lumi in un saggio sui *Prodromi di storicismo nel Settecento*, in «Rivista critica di storia della filosofia», IX, 1954, pp. 541-555. Concorda pienamente con Diaz G.M. Pozzo, *La storia e il progresso nell'illuminismo francese*, Padova, Cedam, 1964, p. 51. Ricordiamo che invece Croce, riferendosi alla concezione della storia di Voltaire, aveva parlato di «progresso senza svolgimento»; cfr. B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, Bari, Laterza, 1917, p. 224. Ma si vedano su questo punto le più tarde riflessioni di L. Geymonat, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, vol. III, *Il Settecento*, Milano, Garzanti, 1971, pp. 80-81: «Il fatto è che Voltaire non può più contare su una garanzia divina del mondo [...] e d'altra parte non è ancora giunto a vedere nell'umanità il vero essere assoluto, che realizzando sé stesso attua, come sosterranno alcuni filosofi dell'Ottocento, l'autentica razionalità. Nulla (né di trascendente né di immanente) è pertanto in grado di assicurarlo che la storia *debba* realizzare il progresso. Sono soltanto i fatti analizzati dallo storico a fornire la prova che in alcuni periodi si è verificato un progresso mentre in altri la civiltà è retrocessa [...] L'analisi storica ci insegna comunque una cosa assai

da Meinecke e Albert von Martin⁸⁰. Al contrario, Diaz metteva in risalto la «visione immanente dei motivi dello svolgimento» che sarebbe mancata piuttosto nei predecessori e nei contemporanei di Voltaire come Sabellico, Goguet, Bossuet, Fleury⁸¹, le cui opere erano subordinate ad una concezione della storia pensata teologicamente come tempo della salvezza e della redenzione, rivolta comunque alla necessità del ritorno ai puri principi delle origini cristiane⁸². Nella storiografia di Voltaire Diaz sembrava dunque cogliere una concezione del progresso affidata più alla contrapposizione tra uomini in lotta per le loro conquiste, che alla subordinazione dell'azione umana alle esigenze di un'astratta razionalità, mentre mostrava di negare radicalmente la vulgata fissata dalla linea Nietzsche-Croce che, per quanto riguardava la concezione del tempo, poneva la vera cesura nell'epoca medievale, contrapponendo interpretazione ciclica, di origine classica, e interpretazione lineare della storia di ispirazione cristiana⁸³.

Sulle crociate il patriarca di Ferney avrebbe superato i modelli interpretativi proposti dal panorama storiografico dei suoi tempi: da una parte quello tradizionale dei devoti, emblematicamente rappresentato dall'*Histoire des croisades* del peraltro inquieto gesuita Maimbourg; dall'altra quello polemico e di setta dei gallicani come Fleury. Favorendo l'incremento delle libertà municipali, il decadere del feudalesimo, lo sviluppo della vita civile ed economica nelle città, le crociate si sarebbero addirittura poste «come uno dei punti nodali del trapasso [...] alla civiltà dei tempi nuovi»⁸⁴. Capovolgendo le tesi del

importante: che il progresso è il frutto di molti fattori e che questi fattori dipendono in ultima istanza dalla volontà umana [...] Come gli altri illuministi, Voltaire ha fiducia che d'ora in avanti l'uomo saprà progredire», una fiducia che «costituiva in Voltaire e nei suoi contemporanei, un potente stimolo all'azione: un deciso sprone a intervenire consapevolmente e attivamente nella storia per darle un senso razionale e per contribuire all'affermazione in essa dei valori morali».

⁸⁰ Diaz si riferiva al saggio *Motive und Tendenzen in Voltaires Geschichtschreibung*, in «Historische Zeitschrift», CXVIII, 1917. Von Martin, studioso del Rinascimento italiano, specialista di Coluccio Salutati, al pari di altri storici tedeschi riproponeva idee democratiche durante il nazismo, nel suo caso recuperando in chiave democratica e liberale il pensiero del Burckhardt. Su alcuni discussi problemi della cultura tedesca tra Ottocento e Novecento, tra cui quelli del rapporto tra storiografia e politica, cfr. I. Gildenhard, M. Ruehl, *Out of Arcadia: Classics and Politics in Germany in the Age of Burckhardt, Nietzsche and Wittgenstein*, London, Institute of Classical Studies, School of Advanced Study, University of London, 2003.

⁸¹ Diaz, *Voltaire storico*, cit., p. 125, nota 2.

⁸² Era anche la posizione, contro Croce, di Chabod, *Storia dell'idea di Europa*, cit., p. 60, che riconosceva con decisione la presenza negli illuministi di una matura concezione del progresso.

⁸³ Su cui si è brillantemente soffermato S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, Bari, Laterza, 1965.

⁸⁴ Diaz, *Voltaire storico*, cit., p. 198, nota 3; Diaz proseguiva rilevando come il giudizio di Voltaire non sembrasse «minimamente indietro a quelli di Robertson e di Gibbon. Anzi,

Falco (convinto, tra l'altro, che in Voltaire vi fosse un'angusta incompiensione della spiritualità, della freschezza e vitalità, come aveva sostenuto anche Croce, dell'età di mezzo)⁸⁵ e avvicinandosi all'interpretazione del Gibbon di Giarrizzo⁸⁶, Diaz insinuava che nel Voltaire dell'*Essai sur les mœurs* vi fosse una comprensione del Medioevo come origine di civiltà. Civiltà europea borghese ovviamente, forte delle sue sviluppate relazioni sociali e culturali, ma non a base cristiana e romana.

Per concludere, Diaz considerava l'*Essai sur les mœurs* la piattaforma teorica dalla quale Voltaire aveva potuto lanciare la battaglia in difesa della libertà, della tolleranza, del progresso. Ciò non significava sbilanciamenti lungo il versante della teoria e delle facili generalizzazioni: era infatti profondamente sbagliato pretendere di «dedurre il pensiero politico di Voltaire da posizioni filosofiche generali» come avrebbero fatto Raimondo Craveri e Paul Hazard⁸⁷. Non meno erroneo risultava scambiare l'evidente rinuncia di Voltaire «ad investigare i problemi ultimi» (gnoseologia, concezione della natura e dell'anima, teodicea) con un difetto d'impegno speculativo⁸⁸; quasi una risposta in-

forse, rispetto a certe conclusioni del primo [...] le osservazioni dell'*Essai* mostrano in genere una più articolata "souplesse"; mentre, per quanto sembri pensare in contrario il Giarrizzo [...] il lato delle "bizzarrie" e della follia come caratteristiche delle Crociate viene sottolineato certamente più dalle minuziose descrizioni della *History* del Gibbon che non nella traccia interpretativa del nostro autore, attento più che altro ai riflessi del movimento nel suo insieme sullo sviluppo della civiltà».

⁸⁵ G. Falco, *La polemica sul Medioevo*, cit., pp. 120 sgg.

⁸⁶ Giarrizzo, *Edward Gibbon*, cit., p. 428.

⁸⁷ Diaz, *Voltaire storico*, cit., p. 223, nota 1: «Per questo hanno concluso tanto poco gli studi che hanno voluto dedurre il pensiero politico di Voltaire da posizioni filosofiche generali. Come il saggio di Raimondo Craveri [...] che, prendendo le mosse dai problemi dell'origine del male, dell'anima e della libertà, della legge morale e del diritto naturale, è stato condotto a costringere la mobile riflessione politica del nostro autore in caselle a lui poco congeniali, e ha finito per rivolgere anche alla sua visione storica una considerazione non solo affrettata e generica, ma anche piuttosto confusa e, in fondo, prevenuta [...] Così d'altra parte lo Hazard facendo entrare Voltaire nel suo panorama un po' zibaldonico del pensiero europeo del '700 principalmente quale divulgatore del deismo [...] si è in fin dei conti concentrato nell'aspetto forse meno significativo e originale dell'opera voltairiana». Il riferimento di Diaz è naturalmente a *La pensée européenne au XVIII siècle*. Diaz concordava invece con Cassirer circa la politicità delle idee di Voltaire, anche se il filosofo tedesco non avrebbe dato «rilievo al legame fra esse e la visione storica di Voltaire» (*ibidem*).

⁸⁸ «Naturalmente questa rinuncia ad investigare i problemi ultimi, potrà a taluno sembrare un difetto d'impegno speculativo. Ma anche su questo piano occorrerebbe andare cauti: se, in primo luogo, non si deve perder di vista quante più o meno confuse anticipazioni delle più rigorose rinunzie della filosofia successiva, da Kant alle moderne filosofie del fare, si possono ritrovare nelle astensioni, un po' spicciative ma spesso sostenute da un'acuta intuizione critica, di Voltaire, è d'altronde certo che il rifiuto d'inoltrarsi nelle questioni di filosofia prima non intralciava affatto lo sviluppo della sua filosofia umana e storica. E cos'è,

diretta ad una vecchia polemica di Croce che aveva stigmatizzato la presunta incapacità di Voltaire di dare un fondamento «filosofico» alle sue dottrine⁸⁹. Inoltre Diaz, forse rifacendosi ad un giudizio peraltro negativo del Fueter sulla vera portata dell'idea di tolleranza in Voltaire, riconosceva nell'uomo di Ferney la palingenesi del principio di libertà che slittava «dal piano individuale al piano sociale e storico»; da questo punto di vista, Voltaire concepiva la libertà come «un aspetto essenziale del più vasto problema della convivenza politica»⁹⁰. In quest'ottica Diaz coglieva nel filosofo francese un «relativismo» che ricordava da vicino gli storicismi posteriori. Diaz, infatti, insisteva sulla *politicità* di Voltaire, intesa come capacità di comprendere che le «diverse effettualità storiche» di cui si alimentava il suo relativismo, imprimevano un'energica carica alla «polemica pratica» contro quei governanti che, richiamandosi a «pretese regole assolute del bene e del male, di cui si ergono a depositari, mirano in realtà soltanto ad abusare della forza che hanno in mano»⁹¹. In questa cornice andava affrontato il problema della dicotomia pessimismo-ottimismo in Voltaire. Alcune opere dell'esponente illuminista, da *Zadig* al poema sul disastro di Lisbona, avevano fatto gridare Paul Hazard alla confessione di una disfatta e all'accettazione di un mondo incomprensibile presentando un Voltaire nichilista ed esistenzialista *ante litteram*. Diaz, al contrario, valorizzava l'atteggiamento combattivo del filosofo francese nel quale proprio la denuncia dell'ottimismo di Leibniz stimolava l'interpretazione storica e politica del mondo umano. D'altra parte Diaz sorvolava sulle obiezioni, già adombrate dal Fueter⁹², che poteva suscitare questa scissione pratica tra illuminismo filosofico, con il suo bagaglio di grandi idee «astratte» di tolleranza, di libertà individuale, di esigenza di radicali cambiamenti da un lato, e teoria politica, aperta ai compromessi, al realismo, a forme di accettazione tattica dell'esistente dall'altro, che sembrava implicita in questa specie di protostoricismo voltairiano.

Con la disgregazione del giusnaturalismo e del deismo in una «filosofia dell'agire», «il problema della priorità ideale del diritto individuale o del patto sociale» perdeva il suo significato una volta che l'uno e l'altro erano visti come «formazioni della vita storica»⁹³. Se per Diaz non si poteva ascrivere di di-

in ultima analisi, il costante impegno critico di Voltaire in quest'ultimo senso se non serietà di pensiero?» (Diaz, *Voltaire storico*, cit., pp. 225-226).

⁸⁹ Cfr. la recensione di Croce ad un articolo di Ernst Merian-Genast, *Voltaire und die Entwicklung der Idee der Weltliteratur*, in «La Critica», XXV, 1927, fasc. I, p. 111.

⁹⁰ Diaz, *Voltaire storico*, cit., p. 227. Fueter, *Storia della storiografia*, cit., p. 452, ove la tolleranza sarebbe sostenuta da Voltaire non tanto per motivi di principio quanto nella prospettiva della pace sociale e della prosperità economica.

⁹¹ Diaz, *Voltaire storico*, cit., p. 228.

⁹² Fueter, *Storia della storiografia*, cit., p. 452.

⁹³ Diaz, *Voltaire storico*, cit., p. 230.

ritto Voltaire alla corrente del moderno storicismo, altrettanto indubbio era il fatto che la reticenza del patriarca di fronte alle varie versioni del giusnaturalismo e del contrattualismo aveva «un indiscutibile fondamento di relativismo storico», tale da renderlo più vicino a Gibbon, Robertson, Boulanger, Mandeville, che a Montesquieu o a Rousseau⁹⁴.

In queste riflessioni Diaz, oltre ad anticipare più tarde e pragmatiche riflessioni sul ruolo del progresso nell'illuminismo⁹⁵, sembrava annullare tutto l'annoso dibattito circa il rapporto tra giusnaturalismo e illuminismo – centrale nelle riflessioni di Cassirer o di un Craveri – così come quello tra diritto naturale e storia secondo le indicazioni di Leo Strauss⁹⁶. Il problema di Diaz non era quello di immettere nuovamente i diritti naturali dentro la dialettica della storia, ovvero, alla Antoni, quello di procedere ad una «restaurazione del diritto di natura»⁹⁷. Non saremo forse in presenza di quell'«uomo disincantato che valuta esattamente la natura e le necessità delle cose politiche ubbidienti alla pura ragione di stato più che agli inviti [...] di una superiore ragione», su cui discettava Matteucci riferendosi al Voltaire del *Siècle*⁹⁸; forse è quella straordinaria «mobilità e levità» che Herbert Dieckmann individuava nel pensiero settecentesco, fondato, ad un tempo, su un acuto senso del reale e su un «invincibile amore per le idee»⁹⁹, ma, ora, il miraggio illuministico della società, dello Stato giusti in senso assoluto, sembrava lasciare il posto, almeno in Voltaire, all'apparentemente meno ambizioso proposito di scoprire volta per volta le regole, le soluzioni politiche e istituzionali più convenienti in funzione di un certo fine da raggiungere, meglio, ovviamente, se basate sulla libertà, sulla giustizia, sulla realizzazione della felicità nel maggior numero di persone¹⁰⁰.

⁹⁴ Ivi, pp. 232-233.

⁹⁵ Che il progresso non costituisca una fede assoluta da parte dell'illuminismo è convinzione di G.M. Pozzo, *Dall'illuminismo all'attualismo e ritorno. Itinerario politico-filosofico*, Padova, Galleria, 1997, p. 27, il quale cita, tra gli altri, il *Voltaire storico* di Diaz.

⁹⁶ L. Strauss, *Natural Right and History*, Chicago & London, The University of Chicago Press, 1952.

⁹⁷ C. Antoni, *Considerazioni su Hegel e Marx*, Napoli, Ricciardi, 1946; Id., *La restaurazione del diritto di natura*, Vicenza, Neri Pozza, 1959.

⁹⁸ N. Matteucci, *Voltaire e le siècle de Louis XIV*, in «Il Mulino», I, 1951, 1, p. 32.

⁹⁹ H. Dieckmann, *Illuminismo e rococò*, trad. it., Bologna, Il Mulino, 1979, p. 19; si tratta del saggio *Cassirer interprete del Settecento*, pubblicato nel 1952.

¹⁰⁰ Un problema che mi sembra sia stato affrontato con maggior coerenza, fin dal primo dopoguerra, da N. Bobbio, *Le origini del giusnaturalismo moderno e il suo sviluppo nel secolo XVII*, Padova, Tagliapietra, 1946; Id., *Il diritto naturale nel secolo XVIII*, Torino, Giappichelli, 1947. Più volta a rivalutare la centralità del diritto naturale, letto tuttavia in chiave di idea-limite, in Voltaire M.L. Lanzillo, *Voltaire. La politica della tolleranza*, Roma-Bari, Laterza, 2000, p. 26, secondo la quale il maggior esponente dell'illuminismo francese si serve del giusnaturalismo «considerandolo non da un punto di vista storico-concreto, ma come uno strumento utile per giudicare la legge positiva, il diritto storico».

Secondo la lettura proposta da Diaz, il senso storico di Voltaire non costituiva un freno «al mordente pratico, rivoluzionario, delle sue idee politiche»; al contrario, Voltaire, proprio in virtù del suo asserito relativismo storico-politico, doveva essere finalmente cancellato dalla schiera degli «illuministi moderati», timorosi di una possibile estensione delle riforme alla cosiddetta «cannille»¹⁰¹, anche se il realismo avrebbe indotto Voltaire a prendere in considerazione compiti che, nella Francia di antico regime, Diaz considerava più urgenti rispetto a quello della redenzione del «quarto stato»¹⁰².

Nell'ultimo capitolo del *Voltaire storico*, intitolato *Il problema della conoscenza storica*, Diaz si confrontava con studiosi tedeschi che avevano affrontato la concezione della storia di Voltaire. Paul Sakmann, attivo soprattutto fra le due guerre, noto per le sue ricerche su Voltaire e l'illuminismo francese che, nella Germania nazista, assunsero un non celato significato antitotalitario¹⁰³, considerato da Diaz vittima degli stereotipi romantici¹⁰⁴. Rudolf Mahrenholtz¹⁰⁵ e Albert von Martin, ancorati a vecchie impostazioni di storia letteraria, accusavano Voltaire di rappresentare una storiografia di tendenza, insofferente nei confronti della «paziente ricerca dei dati storici»¹⁰⁶. Nel von Martin in più vi sarebbe stata – sulla scorta di precisi riferimenti al Croce, ma era un orientamento interpretativo comune allo storicismo tedesco¹⁰⁷ – una negazione dell'esistenza dell'idea di svolgimento in Voltaire, nella cui visione ravvisava una

¹⁰¹ Diaz, *Voltaire storico*, cit., p. 237. In un'opera – peraltro eccentrica rispetto a molte delle problematiche qui esaminate ma in ogni caso caratterizzata dalla riproposizione del *Leitmotiv* dell'antistoricità dell'illuminismo contrapposto alle filosofie di Goethe, Marx e Hegel – Lucien Goldmann riconosceva tuttavia che «la lotta dell'illuminismo contro il vecchio ordinamento sociale e politico e i suoi privilegi superati e il suo conflitto con la chiesa cristiana» rappresentò «obiettivamente una concreta azione storica e di progresso. Per tale motivo anche le visioni del mondo individualistiche possono considerarsi [...] come provviste di un contenuto, anche se esse non sono state teoreticamente coscienti della natura di questo contenuto entro il quadro di una interpretazione dialettica» (L. Goldmann, *L'illuminismo e la società moderna*, trad. it., Torino, Einaudi, 1967, pp. 26-27).

¹⁰² Diaz, *Voltaire storico*, cit., p. 240.

¹⁰³ Diaz di Sakmann citava *Die probleme der historischen Methodik und der Geschichtsphilosophie bei Voltaire*, in «Historische Zeitschrift», XCVII, 1906, da vedersi in traduzione inglese *The Problems of Historical Method and of Philosophy of History in Voltaire*, in «History and Theory», Vol. 11, 1971, pp. 24-59.

¹⁰⁴ Diaz, *Voltaire storico*, cit., p. 293.

¹⁰⁵ R. Mahrenholtz, *Voltaire als Historiker*, in «Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen», LXII, 1879.

¹⁰⁶ Diaz, *Voltaire storico*, cit., pp. 294-295.

¹⁰⁷ Non estraneo del resto alla nuova storia sociale tedesca; si veda un esempio in O. Brunner, *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, trad. it., Milano, Vita e pensiero, 1970, p. 60, dove si afferma che il pensiero storico di Voltaire costituisce una trasformazione, non una negazione, del pensiero storico cristiano.

nuova teologia storica, che «alla fede cristiana» sostituiva «la fede nella ragione»¹⁰⁸. Nella stessa linea di tendenza Dilthey e Cassirer, accomunati dalla rivalutazione dell'illuminismo ma convinti della superiorità dello spirito tedesco e romantico¹⁰⁹.

Un'antitesi che Diaz vedeva affiorare anche in quello che egli definiva il «tentativo [...] più organico e conseguente che sia stato compiuto di tracciare la linea di sviluppo della visione storica dell'illuminismo», vale a dire *Die Entstehung des Historismus* di Meinecke¹¹⁰, ove la scoperta vera e propria del mondo della storia «si sarebbe avuta solo con il culto del vitale, del particolare, dell'istintivo, dell'organico quieto sviluppo di forze primitive, della sana grossolanità dei costumi medievali [...] un culto introdotto nello svolgersi del pensiero europeo particolarmente da Moser e da Herder»¹¹¹.

Riassumendo, nel *Voltaire storico* Diaz negava le presunte astrazioni del razionalismo illuministico accogliendo l'idea di una ragione critica e polemica

¹⁰⁸ Diaz, *Voltaire storico*, cit., pp. 296-297. Secondo Croce nell'illuminismo vi sarebbe stata la «persistenza e il potenziamento del pensiero cristiano e teologico. Quel progresso di cui tanto si parlava era, per dir così, un progresso senza svolgimento [...] A nessuno può rimanere celato il carattere religioso di tutta codesta nuova concezione del mondo, che ripete in terminologia laica i concetti cristiani di Dio, che è verità e giustizia [...], di paradiso terrestre, di redenzione [...] e che, al pari del cristianesimo, oppone a se stessa l'intera storia precedente, e la condanna» (Croce, *Teoria e storia*, cit., pp. 224, e 227). Evidente la derivazione crociana dei giudizi di Craveri, *Voltaire politico*, cit., pp. 98-99: «La battaglia contro l'intolleranza, la superstizione ed il dispotismo non è soltanto negativa. Voltaire abbozza a più riprese [...] il *novus ordo* che si vuole instaurare. In lui l'illuminismo mira essenzialmente a realizzare un'unità spirituale nella società civile. Una nuova *societas christiana* deve sostituirsi alla presente, eliminandone i mali. Una società deista in religione, umanitaria in morale, retta dalle leggi della ragione che hanno distrutto l'arbitrio della forza. Non a caso l'opposizione chiesastica al filosofo ha tutti i caratteri della lotta contro l'eresia [...] Con la tolleranza, l'umanitarismo, il cosmopolitismo si tracciano i muri maestri della nuova chiesa del cattolicesimo illuministico». Ma, per altri aspetti, Craveri era stato preceduto da Cassirer e da Becker, *The Heavenly City*, cit., seguiti da K. Löwith, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, trad. it., Milano, Comunità, 1965, pp. 135-136; il saggio originale è del 1949.

¹⁰⁹ Diaz, *Voltaire storico*, cit., p. 299. La posizione di Dilthey era ben riassunta nell'anteguerra da Antoni, *Dallo storicismo alla sociologia*, cit., p. 15: «Dilthey ha riabilitato l'*Aufklärung* separandola nettamente dall'illuminismo anglo-francese e inserendola nella storia della religiosità protestante: mentre l'illuminismo, empirista e utilitaristico, rompeva ogni vincolo tra Dio e mondo umano, l'*Aufklärung*, pur abbandonando i vecchi dogmi, aveva esaltato il benefico ordine dell'universo, la progressiva educazione del genere umano e il perfezionamento morale degli individui, conservando e anzi purificando la intuizione cristiana del rapporto tra uomo e Dio. Pochi hanno avuto, come Dilthey, il senso del carattere cristiano, nonostante le apparenze del mondo moderno, e pochi hanno, come lui, osato proclamare veri eredi di quella religiosità proprio coloro che l'ortodossia considera i suoi più pericolosi nemici».

¹¹⁰ Diaz, *Voltaire storico*, cit., pp. 301 sgg.

¹¹¹ Ivi, p. 303.

la cui efficacia si misurava sul piano pratico-politico. Tutto preso dall'intento di esaltare il contenuto politico e militante dell'opera di Voltaire, Diaz sembrava quasi dimenticare altri importanti aspetti che, in altri tempi, proprio Benedetto Croce aveva al contrario messo in rilievo: il superamento definitivo della storia erudita e l'avvicinamento ad impostazioni di filosofia della storia; l'unità del sapere storico alla luce della multiformità dei dati dell'esperienza; la critica dell'*histoire bataille* e il rilievo accordato alla cultura, ai costumi, alle mentalità; l'ampliamento, non senza contraddizioni e limiti¹¹², degli orizzonti spaziali e temporali¹¹³; senza contare il fatto che Diaz non affrontava l'annoso problema del rapporto tra cosmopolitismo e insorgenti spiriti nazionali.

Nella quasi totalità le reazioni al *Voltaire storico* furono improntate alla diffidenza. Fra gli altri era John Brumfitt – il cui *Voltaire Historian* era oggetto, in chiusura dell'opera dello storico italiano, di una breve disamina critica¹¹⁴ – a recensire il volume di Diaz. Riconosciuta la novità e l'efficacia della tesi di fondo, Brumfitt metteva d'altro canto in evidenza l'eccessiva linearità dell'approccio di Diaz; soprattutto la sottovalutazione di quegli aspetti dell'opera di Voltaire che non avevano «un immediato significato politico» come gli *excursus* nella storia primitiva e in quella delle civiltà extraeuropee che contribuivano all'allargamento «nello spazio e nel tempo della scena storica»¹¹⁵. Inoltre Diaz avrebbe relegato in secondo piano le questioni di metodo storico e i problemi delle fonti, tutti aspetti che, ad avviso di Brumfitt, non potevano essere separati dalla concezione storica di Voltaire.

Non meno unilaterali, ad avviso di Brumfitt, i raffronti operati da Diaz tra Voltaire e i contemporanei, dai quali usciva esaltata la presunta superiorità del filosofo francese, mentre, in realtà, questa non sarebbe stata così evidente; ad esempio il quadro fornito dalle *Lettres philosophiques* appariva così

¹¹² Come mette in evidenza R. Minuti, *Oriente barbarico e storiografia settecentesca. Rappresentazioni della storia dei Tartari nella cultura francese del XVIII secolo*, Venezia, Marsilio, 1994, pp. 95 sgg.

¹¹³ Sarebbe questa la vera novità della storiografia di Voltaire a parere di W. Kaegi, *Meditazioni storiche*, trad. it., Bari, Laterza, 1960, p. 227.

¹¹⁴ Diaz, *Voltaire storico*, cit., pp. 310-312: secondo Diaz il limite principale del saggio di Brumfitt risiedeva «nell'impostazione eccessivamente analitica, descrittiva e classificatoria, per cui i diversi aspetti sotto i quali si considera la produzione storiografica di Voltaire divengono piani quasi assolutamente separati (storia sociale, storia universale, filosofia della storia, metodo storico) senza che si riesca a vedere il loro nesso e quindi la linea genetica del pensiero storico dell'autore»; questa distinzione troppo netta di piani avrebbe tra l'altro condotto Brumfitt a porre come «un'antitesi fra interesse storiografico e sollecitazione politica: sicché se sono bene indicati i punti in cui il troppo immediato movente politico fece velo alla comprensione storica, manca quasi del tutto la comprensione del rapporto inverso per cui, e forse più spesso, l'esigenza politica fu di fecondo stimolo al formarsi e articolarsi della genuina ricerca storiografica».

¹¹⁵ Cfr. «Rivista storica italiana», LXXI, 1959, p. 502.

frammentario e contraddittorio da far dubitare che Voltaire «avesse una chiara comprensione storica degli avvenimenti da lui discussi»¹¹⁶.

Diaz, inoltre, non avrebbe saputo cogliere né gli elementi di continuità che legavano Voltaire alla tradizione umanistica, tradotti in unilaterale esaltazione degli eroi, dei grandi uomini, dei despoti illuminati; né la «costante tendenza moralizzante e propagandistica», di cui Diaz sottovalutava la portata, preoccupato di evidenziare la coerenza e la pregnanza storiografica delle opere del patriarca di Ferney¹¹⁷. Lo storico inglese non mancava di riconoscere il posto preminente che il *Voltaire storico* era destinato ad assumere nella storiografia moderna, eppure rimaneva il giudizio di fondo, trattarsi cioè di un'opera a tesi, tutta sbilanciata nel tentativo di dimostrare la coerenza interna, l'unità e la modernità della storiografia voltairiana.

Più severa la denuncia di un recensore forse prevenuto, come Gioacchino Gargallo. Il «sottinteso» politico alla base dell'opera di Diaz non era altro che la manifestazione più evidente di quella che era definita «una moderna irrequietezza intellettuale di determinati ambienti, che non potendosi piegare – forse appunto per la confessata anche se ripudiata efficacia crociana¹¹⁸ – alla rozzezza schematica di una valutazione ortodossamente marxista della storia [...], confusamente si studiano di particolareggiarla ed atteggiarla diversamente ed arricchirla con una più agile adesione alla realtà nella sua varietà e concreta ricchezza, ricchi, essi stessi, di una cultura – come quella del Diaz – esigente e raffinata»¹¹⁹.

La nota che Giuseppe Giarrizzo pubblicava sulla «Nuova rivista storica» era dedicata sia al volume di Diaz, sia a quello di Brumfitt. In realtà l'occhio del nuovo e ancora più arcigno critico era tutto rivolto al *Voltaire storico* che, peraltro, era giudicato più convincente rispetto all'omologo pubblicato in Inghilterra da Brumfitt. Anche Giarrizzo notava il carattere a prima vista problematico delle riflessioni di Diaz, incline ad offrire un'immagine della storiografia di Voltaire «tutta positiva e ascendente», in contrasto con la realtà di un pensiero molto più frastagliato e contraddittorio¹²⁰. Giarrizzo contestava che l'*Henriade* potesse definirsi qualcosa di più di un poema eroico: la tesi fondamentale del recensore era che «non si può chiamare interesse storico il trasferimento di immature preoccupazioni politiche in un momento o in un personaggio del passato, costruito tutto in funzione di esigenze contempora-

¹¹⁶ Ivi, p. 503.

¹¹⁷ Ivi, pp. 504-505.

¹¹⁸ Si riferisce ad alcuni apprezzamenti positivi formulati da Diaz in *Storicismi e storicità* in merito all'eredità del crocianesimo.

¹¹⁹ Cfr. la recensione pubblicata in «Syculorum Gymnasium», n.s., XIV, 1961, pp. 210-211.

¹²⁰ G. Giarrizzo, *Voltaire storico*, in «Nuova rivista storica», XLIII, 1959, p. 478. Ripubblicato in Id., *Per una storia della storiografia europea*, Catania, Bonanno, 1995, vol. I, pp. 55-64, e in Id., *La scienza della storia. Interpreti e problemi*, Napoli, Liguori, 1999, pp. 311-312.

nee entro un quadro che semplicisticamente riproduce come esistenti in quel passato le condizioni e i rapporti del presente»¹²¹. Debole appariva la parte volta ad analizzare l'influsso esercitato sulle *Lettres philosophiques* dal Bolingbroke e, in genere, dal dibattito che nel paese anglosassone si era acceso attorno alle posizioni dei *common lawyers* e di Spelman circa la costituzione del Regno. Accanto all'osservazione di non aver voluto tenere presente i risultati della piú recente storiografia, a cominciare dal volume, peraltro da poco pubblicato, di John Pocock, *The ancient constitution*¹²², a Diaz si addebitava l'incapacità di cogliere il sostanziale anacronismo della visione di Voltaire, evidente, per esempio, nel tentativo di misurare sugli schemi continentali la storia d'Inghilterra¹²³.

La critica di Giarrizzo si focalizzava inoltre sulla concezione dell'eroe in Voltaire e nell'illuminismo. Se Diaz sottolineava il superamento della versione romanizzata della figura dell'eroe, Giarrizzo vedeva invece un persistente ancoraggio del *philosophe* agli schemi umanistici, superati ormai da Montesquieu e Gibbon¹²⁴, i cui eroi erano al contrario «immersi in pieno nei limiti concreti della loro epoca»¹²⁵. Giarrizzo riconosceva invece nel *Siècle* un'opera che consacrava la maturità storiografica di Voltaire, soprattutto nell'aspetto legato al disegno di una nuova «histoire de la civilisation»; anche qui, tuttavia, il recensore non mancava di far notare come, in realtà, le premesse fossero già poste non solo nelle storie dei Bayle, dei Freret e dei Montesquieu, ma finanche dalla «storiografia giuridica del Sei e Settecento», senza che, peraltro, esse raggiungessero le vette e i «risultati luminosi» di Voltaire¹²⁶.

Limiti non indifferenti Giarrizzo credeva di individuare invece nella nozione voltairiana di «storia universale»: la sintesi propriamente storiografica era infatti travolta dall'indirizzo polemico, piú che evidente nell'*Essai*, dove i quadri extraeuropei sconfinavano nella mitologia e nel luogo comune. Non parliamo poi delle pagine dell'*Essai* dedicate al Medioevo che, se Diaz considerava innovative, Giarrizzo giudicava al contrario deficitarie di una concezione unitaria, rapsodiche e frammentate in rapporto ai problemi di volta in volta trattati¹²⁷.

La conclusione di Giarrizzo sembrava quasi riecheggiare la vecchia polemica del Troeltsch circa l'antistoricità dell'illuminismo, individuata nel nesso trop-

¹²¹ Ivi, p. 479.

¹²² J.G.A. Pocock, *The ancient constitution and the feudal law: a study of English historical thought in the seventeenth century*, New York, Norton & Company, 1955.

¹²³ Giarrizzo, *Voltaire storico*, cit., p. 480.

¹²⁴ Ivi, p. 481.

¹²⁵ Ivi, p. 482.

¹²⁶ Ivi, p. 483.

¹²⁷ Ivi, p. 484.

po stretto tra storiografia e lotta politica¹²⁸. A differenza di Robertson, di Gibbon e «persino di Montesquieu, Voltaire non è soltanto e neppure prevalentemente uno storico», in quanto l'interesse per la storia si sarebbe accompagnato ad una molteplicità di esperienze e di obiettivi polemici anche se, ammetteva Giarrizzo, talora gli studi del patriarca di Ferney potevano approdare a ricostruzioni suggestive e ad interpretazioni vigorose¹²⁹.

Se dalle tesi di Diaz uno storico liberaldemocratico come Luigi Salvatorelli ricavava la conferma «che criterio fondamentale di Voltaire, applicato fin dalle prime opere e coscientemente professato in quelle della maturità» era di «esporre la materia storica tenendo conto del suo interesse maggiore o minore per i tempi in cui lo storico scrive, per le questioni che in quei tempi si pongono come essenziali, insomma è il principio del Croce [...]: ogni storia è storia contemporanea»¹³⁰, era la rivista culturale del partito comunista «Società», che esprimeva i giudizi più benevoli sul *Voltaire storico*. La recensione di Paolo Alatri aderiva a tutte le pieghe del lavoro di Diaz, sottolineandone, momento per momento, i temi fondamentali: dalla politicità della storiografia, alla negazione del carattere antistorico dell'illuminismo. Alatri definiva infatti lo studio di Diaz l'indagine dove «sembrano condotti a conclusione gli sforzi per superare la pregiudiziale antiilluministica»¹³¹, anche se, fatte salve alcune eccezioni come il *Condillac storico* di Guerci¹³² e il *Medioevo voltairiano* di Gatto¹³³ non pare che, in seguito, almeno fino a tempi relativamente

¹²⁸ Traggio questo spunto sulla posizione del Troeltsch da Imbruglia, *Illuminismo e storiografia*, cit., p. 87.

¹²⁹ Giarrizzo, *Voltaire storico*, cit., p. 484.

¹³⁰ L. Salvatorelli, *Storicità e religiosità*, cit., p. 292.

¹³¹ «Società», XV, 1959, p. 155. Si occupava del *Voltaire storico* anche Antonio Corsano nelle sue *Ricerche storiografiche umanesimo, preilluminismo, illuminismo*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 1960, pp. 279-280, ove il giudizio positivo era stemperato dall'affermazione secondo cui il volume lasciava infine «un moto come di delusione: giacché accade pure di domandarsi se fosse il caso d'impegnare un così notevole sforzo d'intelligente ricerca per attribuire al Voltaire una capacità storiografica cui forse egli non avrebbe eccessivamente tenuto. L'importante è piuttosto continuare a ravvisare in lui il campione della sovranità della illuminata ragione, l'infaticabile persecutore e debellatore della intolleranza: ché se a questi stupendi compiti la stessa ricerca storiografica avesse dovuto servire come strumento efficace, non sarebbe gran torto o gran perdita». Più asettica, anche se il giudizio era positivo, la scheda di Adalberto Di Rosa, in «Il Ponte», XV, 1959, 10, pp. 1301-1303.

¹³² L. Guerci, *Condillac storico. Storia e politica nel «Cours d'études pour l'instruction du prince de Parme»*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1978, preceduto, da parte dello stesso autore, da *Pensiero politico e storiografia nel Settecento francese: Mably e Condorcet*, in «Rivista storica italiana», LXXXII, 1970, pp. 927-950.

¹³³ L. Gatto, *Medioevo voltairiano*, Roma, Bulzoni, 1973² (I ed. 1972); cfr. la recensione di L. Guerci, in «Rivista storica italiana», LXXXVII, 1975, pp. 180-182.

recenti, la storiografia (forse la cultura) italiana abbia in realtà tirato compiutamente le fila di questo presunto superamento della «pregiudiziale antiilluministica» nello specifico della concezione della storia.

La storiografia francese, immediatamente a ridosso della pubblicazione del *Voltaire storico*, sembra essere rimasta sorda ai richiami della proposta così *historisante* di Diaz. A tutt'oggi non risulta che, in Francia, il volume su Voltaire, come il piú ponderoso *Filosofia e politica*, siano stati né tradotti, né, salvo sviste, specificamente recensiti¹³⁴. Solo nel 1965 Jean Ehrard, *en passant*, rendeva un sia pur tardo e frettoloso omaggio al volume di Diaz, «ouvrage solide et documenté [...] qui est actuellement le meilleure étude sur le sujet», anche se non mancava di stigmatizzarne qualche sommaria affermazione, come quella secondo la quale dalle *Lettres philosophiques* Voltaire si sarebbe eretto ad interprete della borghesia rivoluzionaria. Se doveva escludersi la presenza di una visione dialettica nell'uomo di Ferney il metodo di Diaz, «qui consiste à retracer la genèse de l'historiographie voltairienne, en refusant de s'en tenir à quelques formules arbitrairement séparées de leur contexte», era certamente il piú serio ed efficace¹³⁵.

L'evoluzione degli studi voltairiani di René Pomeau, rappresentati dall'edizione delle *Oeuvres historiques* e dell'*Essai sur les moeurs*, non sarebbe del tutto comprensibile se non si tenesse conto del *Voltaire storico*. L'introduzione al primo lavoro, pubblicato nel 1957, era alquanto schematica, lineare, limitata nei riferimenti ai nessi profondi che legano, negli scritti di Voltaire, la politica alla storia. Qui il significato dell'opera del patriarca era individuato in un «humanisme révolutionnaire» che trovava la sua «justification hors de l'histoire, dans la valeur morale de l'optimisme qui l'inspire»¹³⁶. Al contrario densa, complessa e prodiga di riconoscimenti al valore della storiografia di Voltaire e – prendendo a prestito un'espressione di Diaz – al suo «historicisme progressiste», l'*Introduction* all'*Essai*, del 1963¹³⁷.

In anni recenti Diego Venturino ha nuovamente reso omaggio a Diaz, Brumfitt e Gay. Dopo questi «maîtres incontestés», e salvo qualche eccezione, alcuno si è prodotto in una nuova sintesi; numerosi articoli apparsi in riviste

¹³⁴ Ancora di recente si faceva notare come «dans les deux pays les éditeurs ont une politique de traduction très différente, ma qui profite à la France en Italie où l'on traduit peu et sélectivement. Quel qu'en soient les causes, les résultats sautent aux yeux, Cantimori est inconnu, Chabod à peine connu, Venturi pas assez traduit, Diaz ignoré, Mirri sans écho» (D. Roche, *Histoire des idées, histoire de la culture, expériences françaises et expériences italiennes*, in *Il coraggio della ragione: Franco Venturi intellettuale e storico cosmopolita*, a cura di L. Guerci e G. Ricuperati, Torino, Fondazione Einaudi, 1998, p. 160).

¹³⁵ J. Ehrard, *Histoire et politique au XVIII siècle*, in «Annales Esc», 1965, 5, p. 1062.

¹³⁶ R. Pomeau, *Introduction a Voltaire, Oeuvres historiques*, Paris, Gallimard, 1957, p. 24

¹³⁷ R. Pomeau, *Introduction a Voltaire, Essai sur les moeurs*, Paris, Garnier, 1963, p. 12.

specialistiche hanno recato nuove precisazioni e lumeggiato singoli aspetti, ma le acquisizioni di fondo non sono mai state rimesse in discussione.

Ces trois historiens – ha scritto Venturino – [...] partagent au fond la même démarche: présenter et interpréter la pensée historique et politique de Voltaire, sans jamais quitter des yeux son engagement concret dans les combats de l'époque. La forme rhétorique aussi bien que le contenu de ses ouvrages trouvent le plus souvent une raison d'être dans des événements précis, dans des batailles de toutes sortes [...] La portée pratique de ses oeuvres est complètement décortiquée. Par conséquent, les innombrables contradictions que l'on peut facilement déceler chez Voltaire s'expliquent comme des ajustements tactiques, obéissant à des exigences contingentes. Ce qui n'empêche nullement qu'à cette surface mouvementée et contradictoire correspond un fond uniforme et permanent de principes fondamentaux: la primauté de la loi, l'uniformité de la justice, la tolérance religieuse et culturelle, la rationalisation de l'administration fiscale. La leçon de Voltaire est claire: ce ne sont pas les doctrines à la Rousseau ou à la Montesquieu [...] qui sauveront l'humanité de la barbarie et de l'irrationnel; c'est plutôt l'engagement des intellectuelles à côté de tous ceux qui [...] voudront réformer concrètement le monde suivant les quelques principes simples et de bon sens que l'ont vient d'évoquer¹³⁸.

Da ultimo José-Michel Moureaux ha scritto che «il faut bien en convenir: l'étude de Voltaire historien est restée jusqu'à ces dernières années le parent pauvre de la recherche voltairienne»¹³⁹; i lavori di Diaz e Brumfitt rimanevano dunque casi isolati, anche se andavano segnalati i notevoli progressi conseguiti nella conoscenza di Voltaire storico grazie all'edizione critica di alcu-

¹³⁸ D. Venturino, *Histoire et politique: quelques réflexions autour de l'«Histoire du Parlement de Paris»*, in *Voltaire et ses combats*, Actes du congrès international, Oxford-Paris 1994, éd. par U. Kölvig et C. Mervaud, Oxford, Voltaire Foundation, 1997, vol. II, p. 1371.

¹³⁹ J.-M. Moureaux, *Voltaire historien: un chantier qui s'ouvre*, in «Revue d'Histoire Littéraire de la France», vol. 101, 2001-2002, p. 227. Qualche dubbio circa il carattere innovativo della storiografia voltairiana si è nuovamente affacciato in Francia; cfr. per esempio H. Duranton, *Voltaire historien de l'histoire de France: un iconoclaste dans le temple de Cléopâtre*, in *La monarchie absolutiste et l'histoire de France. Théories du pouvoir, propagandes monarchiques et mythologies nationales*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1987, vol. I, pp. 217-229, ove si cita Brumfitt ma non Diaz. Si aggiungano i dubbi circa la «storicità vera» dell'illuminismo e di Voltaire espressi da G. Gusdorf, *Le scienze umane nel secolo dei lumi*, trad. it., Firenze, La Nuova Italia, 1980, p. 387, tuttavia controbilanciati da O. Ranum, *Les historiographes et le parlement en France*, in *Les historiographes en Europe de la fin du Moyen Âge à la Révolution*, éd. par C. Grell, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2006, p. 387, che ritorna sulla politicità dello «storicismo» di Voltaire. Propone un Voltaire storico della storiografia D. Venturino, *Voltaire et les origines philosophiques de l'histoire de l'historiographie*, in *Dall'origine dei lumi alla rivoluzione. Scritti in onore di Luciano Guerci e Giuseppe Ricuperati*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2008, pp. 560-581.

ne opere realizzata o in corso di realizzazione da parte della Voltaire Foundation.

Il percorso cominciato con il *Voltaire storico* trovava la sua naturale prosecuzione con il volume *Filosofia e politica nel Settecento francese*, pubblicato nel 1962, ove Diaz si produceva in uno sforzo, storiograficamente senza precedenti¹⁴⁰, di costruire un quadro d'insieme e unitario del rapporto tra cultura e politica nella patria dei Lumi tra il fallimento di Machault, negli anni 1749-1754, e quello di Turgot del 1776. Una ricerca originale, in gran parte basata sulle fonti, sugli scritti illuministici e sulla preziosa *Voltaire's correspondence* del Besterman che, al momento della pubblicazione di *Filosofia e politica*, era giunta al 63° volume. In questa occasione Diaz sembrava poco interessato alle discussioni storiografiche, come conseguenza si registravano vistose lacune bibliografiche; classici della storiografia sui Lumi e sulla Francia del Settecento, in gran parte prodotti da studiosi inglesi e americani, erano ad esempio ignorati: il Palmer di *Catholics and Unbelievers*, il Manuel di *Eighteenth Century Confronts the Gods*, lo Spink del *French Free Thought*, il Crocker di *Age of crisis*¹⁴¹ per citare solo i più significativi.

Il punto di partenza era la contesa costituzionale tra monarchia e parlamenti che Diaz riteneva qualcosa «d'irrimediabilmente estraneo alle caratteristiche e all'esigenza dello sviluppo della politica settecentesca»¹⁴². Non le vecchie, superate alchimie istituzionali ma la *philosophie* avrebbe costituito il vero momento di rottura a partire dalla battaglia politico-culturale di Voltaire. A parere di Diaz la prospettiva anglofila della metà del secolo risultava notevolmente annacquata, il *philosophe*, rispetto agli anni Venti, non era più bandito ma, non per questo, era senz'altro possibile ascriverlo *tout court* – come tendeva a fare Peter Gay – ai sostenitori della *thèse royale*¹⁴³; una polemica an-

¹⁴⁰ Paolo Alatri definiva l'opera di Diaz «il prodotto più importante e maturo» di quella corrente di studi che, nel secondo dopoguerra, ha posto prevalentemente l'accento sul rapporto tra cultura e politica con riguardo cioè alla «reale incidenza civile di una serie di fenomeni culturali ed anche letterari che in passato possono aver attratto l'attenzione degli studiosi piuttosto presi in se stessi e isolati che nel contesto dello sviluppo storico generale» (P. Alatri, *Problemi e figure del Settecento politico francese nella recente storiografia*, in «Studi Storici», V, 1964, p. 137).

¹⁴¹ R.R. Palmer, *Catholics and Unbelievers in eighteenth century France*, Princeton, Princeton University Press, 1939; F.E. Manuel, *The Eighteenth Century Confronts the Gods*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1959; J.S. Spink, *French Free Thought from Gasendi to Voltaire*, London, The Athlone Press-University of London, 1960; L.G. Crocker, *The Age of Crisis. Man and World in Eighteenth Century French Thought*, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1959.

¹⁴² F. Diaz, *Filosofia e politica nel Settecento francese*, Torino, Einaudi, 1962, p. 77.

¹⁴³ Ivi, p. 84; Diaz si riferiva a P. Gay, *Voltaire Politics. The Poet as Realist*, Princeton, University Press, 1959.

tilluministica moderna del resto che, almeno in Italia, confluiva nelle accuse rivolte al patriarca di Ferney – palesi nel volume di Craveri – di giustificare l'onnipotenza dello Stato¹⁴⁴.

Così la questione dell'assolutismo illuminato era di nuovo innalzata a pietra di paragone delle contraddizioni interne al movimento dei Lumi, del suo limite storico, della sua, ad un tempo, modernità e della sua organica appartenenza alle strutture dell'antico regime. Del resto, all'esclusivo *esprit de corps* entro cui Diaz aveva da sempre rubricato l'attività dei parlamenti, in *Filosofia e politica* subentrava via via una valutazione più articolata circa l'adeguatezza, potremmo dire la modernità, di quelle istituzioni. Secondo Diaz buona parte degli illuministi avversavano «istituzioni e tradizioni del passato, ivi comprese quelle parziali libertà, quelle autonomie privilegiate, che pur potevano contenere i germi di una superiore e generale libertà, per considerarle ostacoli alla forza riformatrice della ragione». Al contrario, scriveva Diaz, «molte tendenze e spunti» che sarebbero confluiti nel liberalismo del secolo XIX nascevano proprio dalla «rivendicazione di quegli elementi parziali, di quel graduale formarsi di consuetudini di libertà dalle “gotiche” strutture del passato» estranee alla critica illuministica.

Di qui un opposto travaglio, incertezze, intime contraddizioni: l'illuminismo dei *philosophes* cercherà di continuo la libertà politica, vi ricorrerà a ogni momento spinto dagli scacchi delle sue illusioni sulla perfetta monarchia riformatrice, ma non saprà raggiungerla mai compiutamente e fermarla in una sintesi soddisfacente. E il «liberalismo» tradizionalista, fondato su consuetudini, ceti e corpi del passato, sarà indotto, nella polemica con la negazione illuministica degli abusi e degli errori tradizionali, a sopravvalutare istituzioni e forze esistenti, a perdersi in un retrogrado conservatorismo¹⁴⁵.

Alla fine Diaz rifluiva sul redivivo Burke, nel quale l'ammirazione per la Costituzione inglese si coniugava «ad un moderno amore per la libertà», concetto cardine che invece rispecchiava «il punto di crisi dell'intero pensiero politico settecentesco»¹⁴⁶.

Il problema politico era comunque quello della via concreta, dei metodi e delle forme di azione attraverso cui il movimento poteva condizionare il potere. Su questo punto Diaz coglieva l'ennesimo limite della *philosophie*, fondato sull'innata diffidenza verso ogni costruzione sistematica nello specifico del pensiero politico¹⁴⁷. Da qui avevano per esempio origine i limiti del movimento

¹⁴⁴ Un motivo individuato anche da Carlo Cordiè nella recensione al volume di Craveri; cfr. «Giornale critico della filosofia italiana», XVIII, 1937, I-II, p. 217.

¹⁴⁵ Diaz, *Filosofia e politica*, cit., p. 102. Ha notato questa dicotomia nel giudizio di Diaz anche Lanzillo, *Voltaire*, cit., p. 166, nota 110.

¹⁴⁶ Ivi, p. 101.

¹⁴⁷ Ivi, p. 119. Da questo punto di vista emergeva invece la superiorità di Rousseau al quale poteva certamente essere ascritto il merito di una speculazione politica di ordine gene-

fisiocratico e degli economisti. Diaz, infatti, al contrario di Venturi, non riconosceva il contributo portato dal pensiero economico liberista alla lotta per le riforme nell'Europa del Settecento, né, tantomeno, il valore di rottura politica nella Francia di antico regime¹⁴⁸. Un giudizio drastico che si accompagnava a quello del maggior studioso del movimento fisiocratico, George Weulersse¹⁴⁹, scettico circa la rilevanza della problematica della rappresentanza e di una dottrina costituzionale nei seguaci di Quesnay che, al contrario, trovava largo spazio nel pionieristico studio di Mario Einaudi, *The Physiocratic Doctrine of Judicial Control*¹⁵⁰, del quale Diaz non teneva alcun conto.

Dimostrare la sostanziale estraneità di Rousseau alla *philosophie*, costituiva, almeno in questa fase, un altro obiettivo di Diaz. Ciò che avrebbe ostacolato gravemente la collaborazione dell'autore del *Contrat social* al movimento dei Lumi era il «pessimismo antistorico», antitetico all'ideale positivo della generalità degli intellettuali riformatori. L'isolamento di Rousseau non era dunque altro che la conseguenza di una scomunica delle possibilità della lotta «filosofica». Non l'illuminismo, sembrava affermare Diaz, ma la filosofia di Rousseau era astratta e non rispondente alle esigenze della lotta politica di quei tempi¹⁵¹. Le premesse della teoria rousseauiana dovevano dunque essere inaccettabili per la *philosophie* che, convinta di essere investita della grande missione di inserire le nuove idee nella realtà del mondo, era portata a rifiutare le astrattezze dei ragionamenti ipotetici e ad immergersi invece nelle contraddizioni attuali, chiarendone l'origine e il significato¹⁵².

rale. Qui Diaz dipendeva dal classico R. Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Presses universitaires de France, 1950.

¹⁴⁸ Diaz, *Filosofia e politica*, cit., pp. 120 sgg. Diverso un più tardo giudizio espresso da Diaz: i fisiocratici avrebbero scoperto l'autonomia della società civile, un punto dirimente per giudicare la loro modernità; al contrario l'abate Galiani era ancora oscillante verso i principi della ragion di Stato quando mostrava di soffermarsi sull'analisi dell'articolazione delle forme di governo e sui cosiddetti ragionamenti di opportunità politica; cfr. *Illuministi italiani*, vol. VI, *Opere di Ferdinando Galiani*, a cura di F. Diaz e L. Guerci, Milano-Napoli, Ricciardi, 1975, pp. LXVIII-LXIX. Diaz ha espresso analoghi apprezzamenti sulle conseguenze liberatrici dell'ideologia fisiocratica nella densa voce *Libertà* in *L'illuminismo. Dizionario storico*, a cura di V. Ferrone e D. Roche, Roma-Bari, Laterza, 1998, pp. 54-55.

¹⁴⁹ G. Weulersse, *Le mouvement physiocratique en France (de 1756 à 1770)*, Paris, Alcan, 1910.

¹⁵⁰ Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1938, con prefazione di Charles Howard McIlwain.

¹⁵¹ Riconosciuto il valore dell'eredità del filosofo ginevrino per quanto riguardava lo sviluppo dell'idea di nazione e il suo ascendente sugli sviluppi rivoluzionari, tuttavia, proprio quella conclamata astrattezza, quella incapacità di Rousseau a conferire alla sua opera una valenza politica attuale, induceva Diaz a spiegare, sulla scorta del Mornet, la diffusione alquanto scarsa delle sue opere; cfr. Diaz, *Filosofia e politica*, cit., pp. 129-130.

¹⁵² Ivi, p. 126.

Sottintesi decisamente politici aveva la polemica antireligiosa di alcuni filosofi illuministi. Il *Christianisme dévoilé*, per esempio, non era tanto un libello tendente a confutare le assurdità dogmatiche della religione, quanto un preciso atto d'accusa contro le sue «conseguenze sul piano politico»¹⁵³. Peraltro Diaz, riprendendo forse il Lichtenberger¹⁵⁴, metteva sottilmente in evidenza i risvolti sostanzialmente conservatori della critica antireligiosa di d'Holbach, tutto teso nella dimostrazione «che non c'era alcun bisogno della religione per quella funzione di contenimento delle classi inferiori della società, che l'aveva fatta apparire indispensabile a un governo ordinato [...] Nessun pericolo dunque di sovvertimento sociale dall'avvento dei lumi»¹⁵⁵.

Dopo aver esaminato gli effetti della diffusione dell'*Encyclopédie*¹⁵⁶, Diaz incrociava ancora una volta Rousseau e il *Contrat social*. Poco interessato ai presupposti filosofici di quell'opera Diaz volgeva piuttosto l'attenzione alle sue ripercussioni sui movimenti e sul dibattito francese degli anni Sessanta, ribadendo che essa costituiva un trattato di dottrina politica fondato su una «tesi generale» e non su un «programma di riforme o un *cabier* di rivendicazioni»¹⁵⁷. Il realismo politico dei *philosophes* contraddiceva le teorie sulla sovranità popolare, ma i motivi di contrasto sarebbero stati altri: ad esempio l'atteggiamento nei confronti del sentire religioso. Bernard Groethuysen aveva messo in risalto la frattura provocata da questo problema tra i *philosophes* e Rousseau; dal canto suo Diaz, pur riprendendo il tema e condividendo il giudizio negativo del Groethuysen – il quale insisteva nel porre l'accento sull'incompatibilità, teorizzata dai *philosophes*, tra l'attitudine dell'uomo religioso e di quello moderno¹⁵⁸ – contestava le tesi dello storico olandese, il quale, guar-

¹⁵³ Ivi, p. 208.

¹⁵⁴ A. Lichtenberger, *Le socialisme au XVIII^e siècle. Étude sur les idées socialistes dans les écrits français avant la Révolution*, Paris, Alcan, 1896.

¹⁵⁵ Diaz, *Filosofia e politica*, cit., p. 209. In contrasto su questo punto con Voltaire che, con coerenza, riaffermava più volte la funzione di «instrumentum regni» della religione; da questo punto di vista cfr. E. Di Rienzo, *Voltaire: religione, impostura, politica*, in *Voltaire: religione e politica*, a cura di L. Bianchi e A. Postigliola, Napoli, Liguori, 1999, pp. 7-28.

¹⁵⁶ Diaz, *Filosofia e politica*, cit., p. 289, e nota 3, e pp. 290-292. L'*Encyclopédie* era definita «il più consistente e significativo dei successi» del movimento dei Lumi, infatti, nel campo della lotta politica, il grande dizionario aveva «realizzato il risultato più tipico di tutta la politica illuministica: non quello di offrire formule e programmi di governo, bensì operare una profonda rivoluzione nella mentalità, nelle preferenze, nel costume. Più ancora balzava in evidenza, al momento della pubblicazione dell'opera nella sua interezza, la tendenza che forse più le conferiva una carica politica, di eversione dei principi dominanti nella società e negli ordinamenti civili del tempo: la critica antireligiosa, spinta oltre i limiti dell'anticattolicesimo e del deismo, fino alla negazione della ragionevolezza e dell'utilità civile di ogni credenza religiosa».

¹⁵⁷ Ivi, p. 353.

¹⁵⁸ Ivi, p. 364, nota 3.

dando alla rivoluzione, considerava il pensiero religioso di Rousseau politicamente piú efficace di quello dei *philosophes*, in quanto l'autore del *Contrat social* avrebbe offerto al cosiddetto borghese la possibilità di essere, ad un tempo, cattolico e uomo illuminato. Diaz, sottraendosi all'annosa controversia in auge fin dal vecchio lavoro del Masson sulla religione di Rousseau¹⁵⁹, individuava invece nelle affermazioni di Groethuysen un errore metodologico: non era detto, infatti, «che l'atteggiamento di rispetto verso la religione, che almeno agli inizi contribuì indubbiamente all'unità del terzo stato nel moto rivoluzionario, fosse ugualmente indicato ad assicurare vantaggi alla lotta dei lumi, la quale [...] si svolse per gran parte sul piano della polemica contro il cristianesimo o addirittura contro la religione»¹⁶⁰.

Per Diaz, al pari di Venturi¹⁶¹, non era tuttavia in discussione la comune appartenenza di Jean-Jacques e dei *philosophes* al filone della «teoria del progresso»¹⁶². Anzi, quello che definiva il «paradosso antiprogresistico» di Rousseau, lungi dal farne un filosofo della decadenza alla Bertrand de Jouvenel, non era fondamentalmente in contraddizione con «una grande aspirazione al progresso»¹⁶³.

Polemizzando con Peter Gay, Diaz evidenziava quella che gli sembrava l'imprevidenza di Voltaire, il quale stentava a comprendere non tanto le inesi-

¹⁵⁹ P.-M. Masson, *La religion de J.J. Rousseau*, Paris, Hachette, 1916.

¹⁶⁰ Diaz, *Filosofia e politica*, cit., p. 365, nota 3. Si intenda naturalmente la religione istituzionale e rivelata. Su questo importante problema sono invece da vedersi, oltre a quelle di Carl L. Becker e Paul Hazard – con una accentuazione nel secondo di una valutazione tendente a reintegrare in una forma di religiosità cristiana il deismo dei *philosophes* – le considerazioni di Cassirer, il quale, nel suo classico lavoro sull'illuminismo, scorgeva nel pensiero e nell'azione dei *philosophes* l'espressione di una certa religiosità e di una nuova coscienza morale. In questo senso, e in polemica con le tesi di Lester Crocker, potrebbero essere interpretate le affermazioni di Diaz circa l'importanza che assumeva, in Voltaire e in generale nella politica illuminista, la battaglia per la libertà umana, intesa anche, sul piano di valori piú alti, nel senso di un oltrepassamento di una morale aderente esclusivamente al suo immanentismo e al suo naturalismo; cfr. F. Diaz, *L'eredità del Settecento*, in «Rivista storica italiana», XCI, 1979, p. 530.

¹⁶¹ Diaz riprendeva alcune osservazioni formulate da Venturi nella nota relazione al congresso dell'Istituto per la storia del Risorgimento italiano: cfr. *La circolazione delle idee*, in «Rassegna storica del Risorgimento», XLI, 1954, pp. 203-222; un estratto è stato pubblicato in F. Venturi, *Pagine repubblicane*, a cura di M. Albertone, Torino, Einaudi, 2004, pp. 167-172.

¹⁶² Ma il concetto era fatto proprio anche da Cesare Luporini il quale anzi vedeva nel *Discours* «la punta piú avanzata verso la scoperta della nozione di sviluppo» (Luporini, *Voltaire e le «Lettres philosophiques»*, cit., p. 239, nota 23). Tuttavia l'impostazione di Luporini, sostanzialmente crociana, aveva l'obiettivo di scindere Rousseau dal movimento sottolineando nel filosofo ginevrino i motivi di anticipazione storicistici, in quanto egli avrebbe unito all'elemento della contraddizione dialettica della realtà che lo accomunava ai *philosophes*, anche, e oltre questi, la nozione del concetto di svolgimento.

¹⁶³ Diaz, *Filosofia e politica*, cit., pp. 369-370.

stenti possibilità riformistiche implicite nella politica di Mapeou, quanto la reazione delle Corti sovrane alle riforme del cancelliere. Diaz riprendeva un tema solo adombrato in pagine precedenti: in quelle reazioni, in quegli appelli alle cosiddette «libertà nazionali» e alla convocazione degli Stati Generali, Diaz intravedeva infatti l'idea di una sorta di nuovo patto costituzionale, sempre più centrato «sulla libertà della nazione che non sull'autorità del sovrano»¹⁶⁴. Voltaire, al contrario di Diderot, non sarebbe dunque riuscito a comprendere l'esistenza di «elementi progressivi» nell'opposizione parlamentare; non solo, ma un uomo così sensibile a tutti gli aspetti della propaganda, non sarebbe stato in grado di valutare nella sua giusta portata il fermento dell'opinione pubblica in favore dei soppressi Parlamenti del 1771-72¹⁶⁵.

In questo frangente il giudizio di Diaz si faceva semmai più disincantato nel rilevare le crescenti divisioni fra gli illuministi e gli errori di impostazione politica dei suoi maggiori esponenti. Conseguentemente Diaz si spingeva oltre avvalorando l'efficacia politica dell'ateismo holbachiano; anzi, proprio nell'autore del *Système*, Diaz individuava, di fatto, il capofila di quella che egli definiva l'ultima delle «due ondate dei lumi», più decisa nella volontà di oltrepassare i limiti tradizionali che la *raison* si era imposta¹⁶⁶. Infatti Diaz intravedeva nelle proposte formulate dal gruppo d'Holbach-Diderot moderni principi generali quali libertà, confronto delle opinioni, «diritto di opposizione»¹⁶⁷. Confrontato alla più recente evoluzione delle idee di una parte dei *philosophes* Voltaire appariva già superato e distante.

Il tema chiave dell'utopia in questa fase non trovava spazio nelle riflessioni di Diaz, preoccupato piuttosto di dimostrare l'estraneità del discorso utopistico rispetto ai problemi reali della Francia del secondo Settecento¹⁶⁸. In quest'ot-

¹⁶⁴ Ivi, p. 454.

¹⁶⁵ Ivi, p. 457. Per una prospettiva sostanzialmente divergente, nel senso di una riaffermazione *tout court* della natura conservatrice dell'opposizione parlamentare, cfr. P. Alatri, *Parlamenti e lotta politica nella Francia del Settecento*, Roma-Bari, Laterza, 1977, su cui sono da vedere le considerazioni di C. Capra, *Parlamenti e lotta politica nella Francia settecentesca*, in «Studi Storici», XIX, 1978, pp. 855-857.

¹⁶⁶ Diaz, *Filosofia e politica*, cit., pp. 528-529: secondo Diaz il tatticismo di Voltaire non poteva più far avanzare la lotta dei Lumi, anzi, «nell'estremo scorcio [...] del regno di Luigi XV [...] in linea politica [...] è dall'ateismo del "baron" che sembrano ora conseguire, nelle posizioni delle *lumières*, quella penetrazione critica dei mali del vecchio sistema in putrefazione e quel suggerimento di nuove soluzioni conformi alle esigenze progressive della ragione, che il deismo volteriano va disperdendo, nella preoccupazione di rassicurare le teste coronate che la "filosofia" non condivide l'equiparazione holbachiana di trono e altare».

¹⁶⁷ Ivi, p. 532.

¹⁶⁸ Ivi, p. 549. Concetto ribadito con forza, per esempio, nelle pagine introduttive a D. Diderot, *Scritti politici*, a cura di F. Diaz, Torino, Utet, 1967, pp. 40-41. Una riflessione è stata for-

tica Diaz recuperava quello che gli sembrava il filo unitario del tardo illuminismo, tetragono nei confronti di radicali mutamenti sociali, ma, così sembra, sostanzialmente unito nella nuova concezione politica, «dalla struttura sociale alle istituzioni politiche dello Stato, alla partecipazione del popolo all'esercizio del potere mediante l'istituto della rappresentanza»¹⁶⁹. Erano questi gli aspetti più significativi e avanzati che Diaz attribuiva – e sottolineava, «su un piano liberale di governo» – all'evoluzione delle *lumières* e che si sarebbero ritrovati nel Diderot delle *Observations* all'Istruzione di Caterina II¹⁷⁰.

Se l'esperimento riformatore di Turgot marcava l'eclisse della capacità dei Lumi di influenzare direttamente la vita politica dell'*ancien régime*, Diaz riconosceva dunque decisamente le potenzialità liberali, nel senso moderno del termine, implicite nella battaglia delle idee ingaggiata dai *philosophes*¹⁷¹. Tema che Diaz avrebbe ripreso e ampliato negli anni seguenti, ma che qui trovava le prime, vigorose linee di sviluppo.

Il dibattito sulle ascendenze illuministiche del liberalismo europeo, è da sempre aperto¹⁷², ma il punto di rottura che Diaz sembrava intravedere non era in realtà legato a particolari modelli politici. L'*esprit philosophique* trovava storicamente la sua ragione di essere e la sua efficacia non come dottrina compiuta, bensì come «impulso d'insieme, che è in fondo politico»¹⁷³; da questo punto di vista era irrilevante la «mancanza di concretezza [...] programmatica» dei suoi interpreti¹⁷⁴; politica era l'aspirazione alla tolleranza, politica la lotta contro il fanatismo, politica l'avversione ad ogni forma di ingiustizia, e

mulata da Diaz nel saggio *Utopia e riforma in Franco Venturi*, in *Il coraggio della ragione*, cit., pp. 115-137, ove si sottolineano la complessità del tema e le oscillazioni di Venturi.

¹⁶⁹ Diaz, *Filosofia e politica*, cit., p. 554.

¹⁷⁰ Ivi, pp. 558-563: con le *Observations* saremmo in presenza «di una vera e propria enunciazione programmatica di governo costituzionale, traduce in norma concreta di vita politica la comune aspirazione delle *lumières* all'affermazione della libertà individuale»; secondo Diaz, con Diderot di ritorno dalla Russia, «l'illuminismo francese raggiunse forse la sua punta più avanzata e coerente sul piano di un programma liberale di governo». Non è del resto un caso che Diaz, pur riconoscendone a d'Holbach la paternità, inseriva l'articolo *Représentants* dell'*Encyclopédie* nella raccolta di scritti politici di Diderot intendendolo, accanto ad altri lemmi del grande dizionario, come il frutto di un dialogo a più voci dell'illuminismo francese; cfr. Diderot, *Scritti politici*, cit., p. 33.

¹⁷¹ Appunto per questo motivo non appare del tutto giustificata l'asserzione di Paolo Alatri secondo cui Diaz avrebbe sottovalutato le potenzialità anticipatrici della libertà ottocentesca e liberatrici *tout-court* della *philosophie*; cfr. Alatri, *Voltaire Diderot*, cit., p. 345.

¹⁷² Vi si sofferma brevemente anche Paolo Alatri nel citato saggio *Rileggendo Furio Diaz*, pp. 19 sgg.

¹⁷³ Diaz, *Filosofia e politica dall'illuminismo agli «ideologues»*, in Id., *Per una storia illuministica*, cit., p. 514.

¹⁷⁴ F. Diaz, *Ancora qualche considerazione sulla crisi dell'«ancien régime»*, in «Rivista storica italiana», LXXXVII, 1975, p. 281.

realistica era quella politica proprio per il suo essere la sola che «le forze progressive, di varia origine e di vario tipo, nella seconda metà del secolo XVIII fossero in grado di elaborare e in certo senso di attuare». In questo senso l'azione dei *philosophes* poteva definirsi, non tanto liberale quanto lotta di «liberazione»¹⁷⁵. Ogni sia pur vago accenno all'illuminismo come ideologia della borghesia – filo conduttore, quantunque non esclusivo, dei saggi pubblicati da Diaz nel primo dopoguerra – era definitivamente accantonato; al contrario, Diaz insisteva sempre più sul valore universale della battaglia *philosophique* che trovava nei principi della rappresentanza e della libertà individuale le sue massime espressioni.

Se, come accennato, le reazioni a *Filosofia e politica* in Francia furono assolutamente anodine se non nulle, e raramente negli studi francesi degli ultimi quarant'anni sulla lotta politico-istituzionale nel Regno transalpino si possono cogliere riferimenti al volume di Diaz, in Italia l'attenzione non è forse stata del tutto all'altezza di uno studio così impegnativo. Lo stretto legame istituito tra Lumi e lotta politica non risparmiava a Diaz le osservazioni di Pietro Rossi: «quali forze sociali siano alla base del movimento illuministico, in qual modo la diversità di queste forze abbia contribuito ai contrasti e alle divergenze interne tra i *philosophes*, quale rispondenza la loro azione trovasse o

¹⁷⁵ Diaz, *Filosofia e politica dall'illuminismo agli «ideologues»*, cit., p. 515. Diaz sarebbe tornato più volte sul tema della difficoltà dimostrata dalle idee illuministiche a tradursi in programmi politici concreti. «Il fatto è che l'età delle *lumières* sembra qui ribadire una lezione storica valida, secondo sfumature e articolazioni diverse, per tutti i grandi processi di crisi e transizione. La cristallizzazione in costruzioni teoriche o in prescrizioni programmatiche non è ad essi adatta, sembra inaridirne i fermenti e le spinte più capaci di promuovere il rinnovamento cui si tende»; «Non sarebbe, quindi, proprio questa un'astrattezza antistorica, rimproverare a *philosophes* e enciclopedisti, agli uomini della rottura, a coloro che seppero temperare le spinte della utopia nella critica empirica e razionale, la mancanza di una previsione organica dell'articolazione del potere che sarebbe uscito dalla crisi di tutto ciò che li circondava? Come pretendere da loro, dai grandi contestatori dello spirito di sistema, l'impegno per la sistematizzazione delle forme di transizione o di nuova organizzazione?»; in fondo, continuava Diaz riferendosi ovviamente a Marx e alla mancanza di una compiuta teoria dello Stato nel filosofo di Treviri, «non è un caso che il grande teorico e promotore del successivo processo di trasformazione della società e della vita civile, ben altrimenti convinto che non gli illuministi della necessità d'iscrivere in un quadro scientifico sia l'analisi del passato che la previsione del futuro, finisse invece per lasciare anch'egli alla indefinibile creatività della storia la istituzionalizzazione della "transizione"; con la conseguenza [...] di mettere in grave imbarazzo i suoi epigoni, sempre ansiosi di ricavare da una instancabile ermeneutica le rassicuranti soluzioni definitive!» (F. Diaz, *Idee «philosophiques» e organizzazione del potere*, in *La politica della ragione. Studi sull'illuminismo francese*, a cura di P. Casini, Bologna, Il Mulino, 1978, pp. 38, e 40; saggio ristampato in Id., *Scritti e discussioni*, cit., pp. 59-103). Di Voltaire come filosofo della liberazione aveva parlato A. Labriola, *Voltaire e la filosofia della liberazione*, Napoli, Morano, 1926, su cui L. Guerci, *Arturo Labriola, Voltaire e l'illuminismo*, in «Belfagor», XXXIV, 1979, pp. 125-140.

meno nell'opinione pubblica francese, e quindi quale fosse la consistenza politica della loro forza (e della loro debolezza), tutti questi sono interrogativi che il libro di Diaz lascia pur sempre aperti¹⁷⁶. Matthew Anderson poteva al contrario parlare della ricerca di Diaz come «the most complete, though as yet still insufficiently known, effort to establish on a large scale anywhere in Europe the connection between the movement of ideas and that of political affairs»¹⁷⁷. Da parte sua Franco Venturi, nelle pieghe del vasto disegno di un volume di *Settecento riformatore* dedicato alla prima crisi dell'antico regime, sembrava richiamare le innovazioni di *Filosofia e politica* quando evidenziava alcuni limiti del *Poniatowski* di Jean Fabre¹⁷⁸, troppo teso a leggere «l'epoca di Stanislaò Augusto piuttosto dal punto di vista dei contrasti di civiltà e di moralità che da quello della logica politica»¹⁷⁹, il frutto di una tendenza, ancora evidente nei primi anni del dopoguerra, a interpretare il Settecento e la rivoluzione francese alla luce delle categorie del romanticismo.

Recensendo il volume di Diaz George Romani imputava invece all'autore una tendenza a sovrastimare la forza delle idee *philosophiques* e il loro impatto politico immediato; Diaz inoltre sbagliava quando sembrava impostare il suo lavoro come se fosse veramente esistita una coerente unità d'azione tra tutti gli illuministi¹⁸⁰, giudizio singolarmente opposto, da quest'ultimo punto di vista, a quello di Carlo Mongardini il quale ascriveva a merito di Diaz l'aver evitato una lettura monolitica del movimento¹⁸¹.

Ettore Passerin d'Entrèves riconosceva la finezza e l'organicità delle analisi di Diaz ma rimanevano problemi e contraddizioni connaturate alla stessa battaglia *philosophique* che non erano spiegate da Diaz come l'impegno diretto nella realtà politica e il disgusto per quella realtà, la critica antiassolutistica e la fiducia nell'azione del sovrano. Forse, ad avviso di Passerin d'Entrèves, una spiegazione ricavata da una storia sociale del periodo avrebbe potuto integrare e spiegare le aporie degli illuministi. Su un altro versante l'autore della recen-

¹⁷⁶ «Rivista di filosofia», LIV, 1963, p. 481.

¹⁷⁷ M. Smith Anderson, *Historians and Eighteenth-Century Europe. 1715-1789*, Oxford, Clarendon Press, 1979, p. 117; L. Guerci, *Giacobinismo e giacobini nella Rivoluzione francese*, in *Il modello politico giacobino e le rivoluzioni*, a cura di M.L. Salvadori e N. Tranfaglia, Firenze, La Nuova Italia, 1984, p. 67: «si può ancora dire che i *philosophes* si estraniarono dalla realtà dopo che il *Filosofia e politica* [...] di Furio Diaz ci ha insegnato a cogliere nel loro assiduo, paziente, attento confrontarsi con i problemi del loro tempo, a valutare le loro opera come risposte a drammatiche questioni che essi conoscevano bene e sulle quali si interrogavano?».

¹⁷⁸ J. Fabre, *Stanislas-Auguste Poniatowski et l'Europe des lumières*, Paris, Belles Lettres, 1952.

¹⁷⁹ F. Venturi, *Settecento riformatore*, III, *La prima crisi dell'Antico Regime (1768-1776)*, Torino, Einaudi, 1979, p. 175, nota 1.

¹⁸⁰ «The American Historical Review», Vol. LXXI, 1965, pp. 200-201.

¹⁸¹ «Storia e politica», II, 1963, pp. 438-439.

sione avanzava il dubbio costruttivo se, in realtà, le grandi campagne d'opinione di Voltaire non fossero state molto più efficaci di quelle relative alla contesa sul potere. Forse Diaz avrebbe potuto contestare questa affermazione che andava in direzione esattamente opposta all'impostazione che egli, fin dal *Voltaire storico*, aveva impresso alle interpretazioni circa il valore politico di tutte le battaglie degli illuministi, compresi la polemica storiografica e l'impegno per la tolleranza. In questo caso Passerin d'Entrèves sosteneva che il fronte dei sostenitori dell'idea di tolleranza era ormai più ampio di quello illuminista; si era insomma formata una sensibilità più ricca, «non ristretta agli uomini delle rotture», che abbracciava gli esponenti del fronte gallicano e parlamentare. In contrasto con Diaz, Passerin d'Entrèves poneva inoltre l'accento sul carattere, ai suoi occhi oggettivamente regressivo, delle campagne d'opinione antireligiose condotte da d'Holbach tra il '61 e il '75 che, «mentre non sfociano in un importante sforzo costruttivo sul piano filosofico, rappresentano una "rottura culturale" che costituisce per certi aspetti un'involuzione, rispetto alle possibilità di incontri fecondi che si prospettavano coll'espansione dell'idea di tolleranza, prima dell'accennata svolta». Il punto importante consisteva nel fatto che Diaz avrebbe fatto acriticamente sua l'interpretazione di Venturi, orientato a valutare solamente gli aspetti «progressivi» della svolta «antireligiosa»¹⁸².

Per alcuni aspetti diametralmente opposto si presentava il giudizio di Sergio Moravia, al pari di Diaz convinto che le grandi campagne «umanitarie» abbiano consentito un efficace inserimento del *parti philosophique* «nella realtà politica del suo tempo». Moravia segnalava in seguito l'articolato giudizio che Diaz aveva in ultima istanza formulato sul caso Rousseau accettando (forse forzando le tesi dello stesso Diaz) la tesi del maggior realismo delle posizioni di Jean-Jacques imperniate «sui temi della patria, della libera nazione, di un rinnovamento integrale dei costumi civili»; analisi che peraltro Moravia considerava una conseguenza della «fecondità del metodo di diretto raffronto fra pensiero e realtà politica proposto da Diaz».

Non meno efficace, a giudizio di Moravia, il quadro che Diaz tracciava della varietà delle ideologie politiche espresse dal movimento illuministico – le diverse valutazioni sulle potenzialità del costituzionalismo liberale a questo riguardo sono significative – fino all'ultimo Diderot. Insomma, ad avviso di Moravia, i *philosophes* «seppero appassionare l'opinione pubblica a tutta una serie di motivi destinati a valicare i confini di quell'età. E l'opera del Diaz [...] restituisce splendidamente il significato umano oltre che ideale di queste battaglie, la cui stessa esistenza avviò le premesse intellettuali e morali della Rivoluzione francese»¹⁸³.

¹⁸² «Nuova rivista storica», XLVIII, 1964, pp. 178-180.

¹⁸³ «Il Ponte», XIX, 1963, pp. 839-841.

In *Filosofia e politica* Rousseau era stato piú volte giudicato in modo pungente, talora sopra le righe¹⁸⁴, come se il caso Jean-Jacques costituisse ancora un esempio di diletterismo psicologico e Diaz non avesse saputo completamente sottrarsi alla tentazione di assumere posizioni ora moralistiche e passionali, ora di condanna pregiudiziale, comunque scevre di quell'atteggiamento scientifico che era richiesto da un'analisi obiettiva e a tutto campo della figura complessa e contraddittoria del filosofo ginevrino. Negli scritti successivi a *Filosofia e politica* i giudizi erano parzialmente ricalibrati, talora vistosamente rovesciati. In prospettiva era infatti prevedibile che l'ottica *politique* conducesse Diaz a rivalutare il «realismo» di Rousseau secondo una linea interpretativa che trovava un coerente sviluppo nel volume *Dal movimento dei lumi al movimento dei popoli*. Messe da parte le semplificatorie teorie alla Talmon, che postulavano un Rousseau antesignano della democrazia totalitaria¹⁸⁵ e, ovviamente, gli arditi parallelismi tra Rousseau e Marx teorizzati da Galvano Della Volpe¹⁸⁶, Diaz invitava ad una lettura piú attenta, meno schematica, ricondotta ai contrasti del suo tempo, del pensiero di Jean-Jacques. Prima di tutto nello stesso *Contrat social* e nell'articolazione dello Stato ideale rousseauiano Diaz vedeva confermata la garanzia dei diritti dell'uomo¹⁸⁷, in segui-

¹⁸⁴ Da vedersi quelle rilevate da Valentino Gerratana nell'*Introduzione* a J.-J. Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini*, Roma, Editori riuniti, 1968, p. 25, dove sottolineava il pregio di *Filosofia e politica* ma stigmatizzava quello che definiva l'atteggiamento sostanzialmente «partigiano» di Diaz; in particolare «nella parte dedicata ai rapporti tra Rousseau e il "partito filosofico", è quasi sempre il punto di vista di quest'ultimo che viene fatto proprio dal Diaz, a volte perfino con un'accentuazione di compiacimento, come quando attribuisce un significato provvidenziale alle persecuzioni ufficiali contro l'*Emilio* [...] In quanto alle tirate di Voltaire contro Rousseau, il Diaz, mentre in alcuni casi esprime qualche riserva [...], in altri verrebbero giustificate. «Per il resto – scriveva ancora Gerratana – il libro sembra condividere i motivi generali della tradizione polemica liberale» in quanto, e citava lo stesso Diaz, l'ideologia di Rousseau era giudicata un sostanziale ostacolo sulla via dell'affermazione di una politica moderna.

¹⁸⁵ Ci si riferisce ovviamente a J.L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*, London, Secker and Warburg, 1952.

¹⁸⁶ Circa il rapporto tra Rousseau e il marxismo italiano del dopoguerra, soprattutto in relazione all'evoluzione delle posizioni di Galvano Della Volpe che scopriva un Rousseau democratico e illuminista, cfr. M. Fedeli De Cecco, *Rousseau e il marxismo italiano nel dopoguerra*, Bologna, Cappelli, 1982.

¹⁸⁷ Diaz, *Dal movimento dei lumi al movimento dei popoli*, cit., pp. 295-297: secondo Diaz, che forse aveva presente l'interpretazione di Cassirer, l'articolazione dello Stato ideale di Rousseau «è di continuo circondata da riaffermazioni della libertà del cittadino. Il sovrano essendo formato soltanto dai particolari che lo compongono non può avere interessi e volontà contrari ai loro; il legame fra volontà generale e volontà dei singoli deve essere garantito dalla costituzione di quella solo attraverso il libero voto di tutti i cittadini, con l'esclusione di società parziali, clientele e cricche in seno allo stato; nella lunga discussione sui limiti del potere sovrano e sulla formazione delle leggi, Rousseau ribadisce l'uguaglianza

to, sulla scorta degli studi piú attenti prodotti negli ultimi anni, da Baczko a Starobinski, ma fors'anche di reminiscenze oblique provenienti da una vecchia lezione di Federico Chabod¹⁸⁸, concedeva all'utopia di Rousseau, inglobata nella prospettiva politico-sociale, il suo posto nella storia¹⁸⁹.

Siamo d'altronde in presenza di una parabola che vedeva Diaz ricongiungere utopia, riforma, illuminismo nel senso di una marcata rivalutazione del concetto di rappresentanza inteso, alla Venturi, come «sbocco della lunga tensione utopia-riforma, che aveva animato tutta la battaglia *philosophique* del secolo»¹⁹⁰. È alla luce del concetto di rappresentanza, definita come «interesse sempre crescente degli uomini nel Settecento per la partecipazione al potere»¹⁹¹, che Diaz invitava a leggere il suo *Dal movimento dei lumi al movimento dei popoli*.

In sintonia con le riflessioni piú recenti della storiografia americana, Diaz rivalutava quel filone di pensiero politico francese e anglosassone che, a partire da Hobbes, passando per le rivendicazioni dei *parlements*, fino all'Assemblea costituente, avrebbe contribuito ad una definizione in senso moderno delle idee sulla rappresentanza¹⁹². Contemporaneamente Diaz proiet-

delle condizioni e dei diritti di tutti e l'obbligo del potere sovrano di rispettarli». In parte diversi i giudizi espressi in precedenti interventi, a testimonianza della difficoltà di schematizzare il pensiero di Rousseau; cfr., per un esempio, F. Diaz, *Rousseau e la storia del suo tempo*, in Id., *Scritti e discussioni*, cit., pp. 129-130: «il modello rousseauiano della comunità democratica, fondata sull'alienazione delle libertà del singolo nella volontà generale, sembrava curarsi poco della concreta garanzia di quei diritti individuali di libertà, che pure nelle intenzioni di Jean-Jacques, il patto giusto, la sovranità del popolo espressa dalla volontà generale stessa dovevano restituire piú saldi e sicuri»; da questo punto di vista, a parere di Diaz, «la preoccupazione per le libertà civili doveva restare caratteristica degli uomini dei lumi dai quali tanto irrevocabilmente Rousseau si era distaccato». Dunque giudizi completamente opposti a quelli espressi in altre occasioni. Posizione ribadita ultimamente nella voce *Libertà*, in *L'illuminismo. Dizionario storico*, cit., p. 61.

¹⁸⁸ Mi riferisco a Chabod, *Storia dell'idea di Europa*, cit., pp. 64-65, ove Rousseau era sottratto all'utopia e ricompreso entro posizioni di realismo storico. Gli stessi miti legati al buon selvaggio o allo stato di natura, pur non costituendo raffigurazioni del vero, secondo Chabod avevano «una forza, un'efficacia morale enorme, attraverso ad essi, la lotta contro vecchie posizioni, contro il mondo che si vuol disfare viene condotta innanzi con un vigore che il solo ragionamento non avrebbe. Vien da pensare che l'umanità non possa procedere se non per via polemica, e che l'alterare proporzioni e misure sia necessario all'uomo che lotta per affermare un proprio ideale». Ricordiamo che i primi corsi sulla storia dell'idea di Europa vennero tenuti da Chabod negli anni Quaranta.

¹⁸⁹ Diaz, *Dal movimento dei lumi al movimento dei popoli*, cit., pp. 299-302.

¹⁹⁰ Diaz, *L'illuminismo oggi*, cit., p. 707. Posizione anticipata nella recensione *Lumières de l'utopie* di Baczko, in «Prospettive Settanta», I, 1979, 1, pp. 131-136.

¹⁹¹ Diaz, *L'illuminismo oggi*, cit., p. 10.

¹⁹² F. Diaz, *La rappresentanza dai precedenti americani al dibattito dell'89*, in «Studi settecenteschi», X, 1987, pp. 53-68.

tava nel passato, nelle discussioni *philosophiques*, il tema della democrazia in senso moderno, trasfigurato e ridefinito nel confronto tra l'illuminismo europeo da un lato, le teorie politiche e i progetti di governo degli americani dall'altro. Ne usciva quasi trasfigurato anche il lessico di Diaz, che, riferendosi all'A.B.C., non aveva esitazioni a definire Voltaire un campione di «démocratisme»¹⁹³.

Nell'ultimo Diderot, lungimirante e capace di grandi sforzi progettuali, Diaz individuava la sintesi. Con l'*Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, passando per l'*Histoire des deux Indes*, il *despotisme éclairé* era definitivamente accantonato, mentre si imponeva una rinnovata attenzione nei confronti dei problemi della libertà¹⁹⁴. Ad avviso di Diaz la scelta non era quella dell'abbandono, della rinuncia di fronte alle difficoltà dei Lumi; o meglio, Diderot rinunziava piuttosto a dissertare sulle forme di governo per abbracciare le linee di una sola battaglia, quella per la libertà individuale, che del resto l'esempio degli insorgenti americani offriva ormai a modello da imitare¹⁹⁵.

L'ultimo passaggio di un lungo cammino di riflessioni consisteva dunque in queste annotazioni di Diaz circa il valore dirimente che avrebbero assunto i valori di libertà in quelli che erano definiti gli «illuministi decisi»¹⁹⁶. Lo spar-

¹⁹³ F. Diaz, *L'idée de démocratie entre philosophes et leaders de la révolution américaine*, in *Le Siècle de Voltaire. Hommage à René Pomeau*, éd. par C. Mervaud et S. Menant, Oxford, The Voltaire Foundation, 1987, p. 431.

¹⁹⁴ F. Diaz, *Discorso sulle «lumières». Programmi politici e idea-forza della libertà*, in *L'età dei lumi. Studi storici sul Settecento europeo in onore di Franco Venturi*, Napoli, Jovene, 1985, I, p. 147; ripubblicato in Id., *Scritti e discussioni*, cit., p. 254, da cui citeremo.

¹⁹⁵ Diaz, *Discorso sulle «lumières»*, cit., p. 250.

¹⁹⁶ Ivi, p. 254. Vieni da pensare se l'accenno di Diaz, formulato del resto in un vecchio saggio, all'attenzione preminente degli illuministi francesi verso i «grandi problemi della libertà personale» non insinuasse involontariamente dei dubbi sul «realismo» del movimento, in quanto nel contrasto «con le forze irrazionali che tradizionalmente [...] opprimevano» proprio quella libertà, poteva andar «perduto qualcosa del senso delle realtà collettive, che la meditazione politica del secolo precedente sulla ragione e gli interessi dello stato aveva posto in evidenza, e dalle quali il concretarsi politico della libertà non poteva prescindere» (Diaz, *Appunti sulla politica dei philosophes*, cit., p. 219). Il problema pare negletto in genere negli studi sull'illuminismo, cenni importanti anche se un po' marginali rispetto al problema posto da Diaz in P. Alatri, *Ragione e ragion di Stato*, in «Studi Storici», XIX, 1978, pp. 657-666. La riflessione sui problemi della libertà nel tardo illuminismo – ultimo, significativo lascito alle generazioni formatesi nell'Italia della ricostruzione democratica – era del resto comune ai grandi storici protagonisti della stagione del rinnovamento degli studi sull'illuminismo; cfr., tra gli altri, F. Venturi, *Settecento riformatore*, IV, *La caduta dell'Antico Regime (1776-1789)*, tomo I, *I grandi Stati dell'Occidente*, Torino, Einaudi, 1984, pp. 364 sgg., dove si trattava dell'ultimo Diderot, del suo «paradosso» e della discussione sulla funzione della *philosophie* «nell'età del dispotismo di Caterina II, della rivoluzione americana e dell'incerta politica della monarchia francese». In parte a Venturi si rifacevano le pagine dedicate da Diaz all'ultimo Diderot, ma si distingueva per un accento particolare posto sul

tiacque rivoluzionario condizionava ogni altra considerazione, le istanze riformistiche radicate nella battaglia dei Lumi fra gli anni Cinquanta e Settanta lasciavano il posto alla presa d'atto dell'impossibilità di «istituzionalizzare», come affermava Diaz, «le conquiste della *philosophie*»; la sola via percorribile era così «salvare e proiettare nel futuro» lo spirito che le aveva animate¹⁹⁷. Tuttavia l'insistenza di Diaz sul nesso ultimo che avrebbe legato, in una parabola ascendente, il più tardo illuminismo al tema fondamentale della libertà, trovava il corrispettivo in un velato ridimensionamento dell'idea di progresso quale chiave per intendere i Lumi. Di fatto, per la via maestra di un itinerario storiografico volto a storicizzare, cogliendolo nelle sue molteplici articolazioni, l'intero percorso seguito dai *philosophes*, Diaz si spingeva fino al punto di far propria l'interpretazione di quegli studiosi che avevano negato, o ridimensionato, la presenza nell'illuminismo di una fede fissa nel progresso. Semmai, negli uomini dei Lumi, vi era la sola «convincione che diversi secoli della storia offrono almeno una certa evidenza di un crescente desiderio di applicare la ragione alle vicende umane»; Diaz parlava ora di «progresso possibile» dove «la storia non è tanto per gli uomini un incoraggiamento quanto piuttosto un ammonimento»¹⁹⁸. Siamo, forse, alle estreme conseguenze di un lungo itinerario che qualcuno ha creduto di riconoscere anche nell'ultimo Croce¹⁹⁹: concepita la libertà degli illuministi come fondamentale attributo del-

modello americano cui faceva riferimento il filosofo francese: «Il detonante ultimo era dunque proprio quel moto dell'America libera che era sembrato tradurre nei fatti, e nelle istituzioni, tante spinte di libertà che i *philosophes* erano riusciti solo a introdurre, e sempre in continua tensione e insicurezza, nel mondo intellettuale» (F. Diaz, *L'ultimo Diderot. Dall'entusiasmo alla rinunzia, dalla rinunzia all'entusiasmo*, in «Intersezioni», IV, 1984, p. 537). Sul problema dei diritti dell'uomo nell'illuminismo italiano, cfr. V. Ferrone, *La società giusta ed equa. Republicanesimo e diritti dell'uomo in Gaetano Filangieri*, Roma-Bari, Laterza, 2003, su cui cfr. la messa a punto di C. Capra, *Republicanesimo dei moderni e costituzionalismo illuministico: riflessioni sull'uso di nuove categorie storiografiche*, in «Società e storia», 2003, 100-101, pp. 355-371.

¹⁹⁷ Diaz, *Discorso sulle «lumières»*, cit., p. 261. Ritornava il tema del rapporto utopia-riforma. Qui il discorso di Diaz pareva farsi più reticente; il fantasma di Rousseau incombeva e Diaz trascurava i problemi che sorgevano dal *Supplément au Voyage de Bougainville*; prevaleva, forse, l'orientamento a fornire un'interpretazione, per quanto possibile, «moderata» dell'ultimo Diderot; per questi temi cfr. A.A. Santucci, *Diderot e il «Viaggio» di Bougainville*, in «Studi Storici», XXIV, 1983, pp. 165-188. Gli accenti pessimistici che Diaz coglie nell'ammonimento rivolto da Diderot ai ribelli americani nell'*Essai* su Nerone circa la decadenza delle civiltà e dei sistemi di governo, vengono ricondotti a molteplici istanze che vanno da un'eco ritardata della visione escatologica e ciclica della storia, all'influenza della lenta penetrazione del pensiero vichiano in Europa, fino, soprattutto, all'esperienza storico-politica vissuta dall'*Encyclopédie* in poi; cfr. Diaz, *Discorso sulle «lumières»*, cit., p. 252.

¹⁹⁸ Diaz, *Discorso sulle «lumières»*, cit., p. 261.

¹⁹⁹ Imbruglia, *Illuminismo e storicismo*, cit., p. 145.

l'azione individuale²⁰⁰, in quanto possibilità di scelta concreta in condizioni storicamente date e non in quanto invero di una razionalità immanente allo sviluppo storico, la stessa concezione del progresso nell'illuminismo, intesa nei termini di una visione teleologica e teologizzante, perdeva terreno quale valore rilevante della sua ideologia²⁰¹.

Indicazioni di una visione piú disincantata del mondo dei *philosophes* si possono cogliere nel momento in cui Diaz, evidentemente spinto a tali affermazioni da una sovrapposizione alle sue riflessioni di motivi di polemica attuale e contingente, si interrogava perfino sulla possibilità che il «fallimento» dell'obiettivo di tramutare il rinnovamento spirituale degli illuministi in una «rivoluzione del vivere civile» fosse riconducibile non già a cause specifiche dell'epoca, bensí a quella che Diaz definiva «l'astrazione, l'utopia velleitaria» di qualsiasi «partito degl'intellettuali», al ricorrente tentativo dei filosofi di regnare e di una «*élite* culturale di influire efficacemente sul governo trasformandolo e plasmandolo a suo modo»²⁰². Siamo lontani dai primi contributi del dopoguerra: lí, se non vi era una ferrea certezza nelle magnifiche sorti e progressive, emergeva tuttavia una sostanziale fiducia nelle capacità degli intellettuali di cambiare il mondo, e nelle possibilità di una storiografia militante, fortemente impegnata sui grandi temi del progresso civile. In questo disincantato sguardo sul mondo dei Lumi si colgono al contrario riflessi di un pessimismo che del resto si accompagna a tempi ormai profondamente cambiati. «Stagione arida», appunto.

²⁰⁰ «Lo storico delle riforme – scriveva Diaz – si trova per lo piú di fronte a idee o iniziative individuali come motrici di grosse svolte dello sviluppo» (Diaz, *Dal movimento dei lumi al movimento dei popoli*, cit., p. 336).

²⁰¹ Sul rapporto illuminismo-progresso, cfr. le lucide riflessioni di P. Casini, *Gli enciclopedisti e le antinomie del progresso*, in «Rivista di filosofia», 1975, 2, p. 256.

²⁰² F. Diaz, *I filosofi e il potere: a guisa di premessa*, in *Per una storia illuministica*, cit., pp. 31-32. È probabile che, fra gli altri, Ricuperati pensasse anche a Diaz (e fors'anche a sé stesso) quando parlava dell'esaurimento, oltre la stagione del primo dopoguerra, della «pregnanza politica» dell'interesse per l'illuminismo, che si sarebbe trasformata nei suoi latori «in una piú placida indicazione di un terreno di studi a cui rimaner fedeli, una difesa ormai forse un po' stanca dagli irrazionalismi che sembrano talvolta rinascere ancora dai loro sepolcri in cui si potevano credere e sperare destinati ad una totale scomparsa», come dire che gli interpreti di quella corrente stavano ormai assolvendo ad una nobile funzione di testimonianza etica, non di piú; cfr. Ricuperati, *Paul Hazard e la storiografia dell'illuminismo*, cit., p. 402; peraltro, in altra autorevole occasione, esplicito è il riconoscimento, da parte dello stesso Ricuperati, che quella di Diaz si pone come la «riflessione piú sofferta e consapevole sul significato che avevano avuto gli studi sul Settecento» del decennio tra gli anni Cinquanta e Sessanta nel senso che abbiamo indicato; cfr. Ricuperati, *Il Settecento*, cit., p. 98.