

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI MACERATA
FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA

Paul-Henri Thiry d'HOLBACH:
IL BUON SENSO DELL'ATEISMO

RELATORE

Chiar. mo Prof. Filippo Mignini

LAUREANDA

Chiara Pietroni

ANNO ACCADEMICO 2006-2007

a Daniela

«Vous avez fait de vains efforts pour affranchir
votre dieu de tous les défauts de l'homme;
il est toujours resté à ce dieu si parfait
un bout de l'oreille humaine».

P.-H. T. d'Holbach, *Le Bon Sens*, §. 59.

«La religion passe des pères aux enfants
comme les biens de famille avec leurs charges.
Très peu de gens dans le monde auraient un dieu
si l'on eût pas pris le soin de leur donner.
Chacun reçoit de ses parents et de ses instituteurs
le dieu qu'ils ont eux-mêmes reçu;
mais suivant son tempérament propre,
chacun l'arrange, le modifie, le peint à sa manière».

P.-H. T. d'Holbach, *Le Bon Sens*, §. 32.

Introduzione

D’Holbach sconosciuto: “l’organizzazione dell’oblio”.

“La storiografia dominante occulta la filosofia atea¹”; e si potrebbe aggiungere che su quella formulata dal filosofo francese d’adozione d’Holbach si è particolarmente impegnata.

Uno studioso italiano che volesse conoscere quest’autore, troverebbe a sua disposizione solamente sei² testi tradotti, sui quattordici che il barone ha scritto (non si enumerano poi tutte le opere, ventitre per la precisione, alle quali d’Holbach ha partecipato in qualità di editore o traduttore). Testi, questi, completamente privi d’introduzioni, spiegazioni, premesse: la sola traduzione mette direttamente in contatto con il pensiero del barone. Non che questo pensiero abbia bisogno di apparati critici ed introduttivi chissà quanto complessi ma perlomeno ci si potrebbe interessare un po’ di più a quell’uomo che venne definito dai suoi contemporanei come il *maître d’hôtel de la philosophie*, che nel suo salotto parigino riuniva amici del calibro di Diderot, Rousseau, Morellet, Marmotel, Galiani, d’Alembert, che partecipò al progetto dell’*Encyclopédie*, redigendo prima 438 articoli e finanziando poi questa impresa quando d’Alembert se ne allontanò; a quell’uomo che Voltaire stimava enormemente, a quell’uomo infine che scrisse, pubblicò e tradusse la più gran massa di opere che oltre ad essere state censurate e bruciate dal parlamento del re, hanno attirato fino al primo terzo del XIX secolo, su coloro che si ostinavano a pubblicarle, diffonderle o leggerle, condanne, confutazioni e persecuzioni

La situazione di accessibilità alle opere del barone ed alla letteratura critica su queste non migliora in ambito francese; non esiste infatti nessuna edizione scientifica o particolarmente dotta presso un editore filosofico di qualche rilievo; non esistono lavori o ricerche recenti da parte di studiosi specializzati; non esistono opere in edizione economica;

¹ Michel Onfray, *Traité d’athéologie. Physique de la métaphysique*, Editions Grasset & Fasquelle; *Trattato di ateologia*, traduzione italiana a cura di Gregorio De Paola, Fazi Editore, Roma, 2005, p. 41.

² Le sei opere di d’Holbach tradotte in italiano risultano a tutt’oggi essere le seguenti: *Il sistema della natura*, a cura di A. Negri, Utet, Torino, 1978; *L’Etocrazia*, a cura di L. Tundo, Micella, Lecce, 1980; *Il buon senso*, a cura di S. Timpanaro, Garzanti, Milano, 1985; *Saggio sui pregiudizi o l’influenza delle opinioni sui costumi e sulla felicità degli uomini*, a cura di Iasio di Domenico, Guerini e Associati, Milano, 1993; *Elementi di morale universale o Catechismo della natura*, a cura di Vincenzo Barba, Biblioteca Universale Laterza, Bari, 1993; *La teologia partatile o Dizionario abbreviato della religione cristiana*, a cura di T. Cavallo, Lapsus, Pisa, 1999.

non esistono corsi o seminari dedicatigli; non esiste una sua sola biografia recente. Non esiste nulla o quasi sull'ateismo di d'Holbach, sulla sua lettura iper-critica dei testi biblici; niente sullo scontro tra lo Stato e la Chiesa e sulla necessità di una separazione tra i due poteri; niente riguardo alla proposta di fondare la morale post-cristiana semplicemente sull'uomo in quanto essere sensibile; niente sulla critica al deismo come tentativo incompiuto di ribellione alla religione cristiana; niente sull'utilità dei progressi in ambito scientifico come validi aiuti nell'opera di demistificazione di obsolete credenze e pratiche religiose; niente sulla denuncia degli ostacoli e delle difficoltà che il cammino scientifico e soprattutto umano si è visto frapporre dalla teologia. Queste sono tutte tesi holbacchiane che se pur possono non essere condivise dalla parte "lesa", meriterebbero almeno di essere conosciute e rimediate.

Se d'Holbach venne considerato dai suoi contemporanei come uno degli uomini più eruditi, non si riesce a capire per quale motivo incomba su di lui un ostracismo atavico.

Tutti i manuali di storia della filosofia, obbligati a nominarlo, conducono la trattazione sbrigativamente o vi si soffermano soltanto per poter raddoppiare le ingiurie all'indirizzo del barone o per trarre conclusioni inesatte (molte delle quali causate da pregiudizi di parte) del suo pensiero; la figura del barone viene liquidata sbrigativamente attraverso l'etichettatura, che suona quasi come una condanna, di materialista eclettico e privo di originalità nella formulazione teorica del suo materialismo e come un ateo irriducibile ed irragionevole mosso dal risentimento³, preoccupato solamente di sbeffeggiare la religione cristiana, abusando di argomenti già utilizzati dai precedenti libertini e capace di avvalersi soltanto di un linguaggio violento che solo l'empio Meslièr seppe uguagliare, se non superare, in un movimento dialettico che apparve di aberrazione mentale e quasi prodotto da strani effluvi demoniaci.

Come è possibile che una figura come quella di d'Holbach, le cui opere hanno prodotto tra i suoi contemporanei un fragore ed un turbamento difficilmente uguagliati da tutta la storia antecedente e posteriore del libro stampato, sia immerso in un oblio dal quale i tentativi (pochi a dire la verità) reiterati di rivalutazione non riescono a farla uscire?

³ Ci si riferisce all'interpretazione che sull'ateismo del barone ha fornito Denis Lecompte nel suo studio *Marx et le baron d'Holbach*, Imprimerie des Presses Universitaires de France, 1983, a quella fornita da Jean Vernet ne *L'athéisme*, «Que sais-je?», Presses Universitaires de France, Paris, p. 40, a quella fornita dal Fabro nella sua *Introduzione all'ateismo moderno*, Editrice Studium-Roma, 1969 e a ai vari tentativi di squalificare l'ateismo holbacchiano presenti in pressoché tutti i manuali di storia della filosofia moderna.

Com'è possibile che l'autore del *Système de la nature*, Bibbia del materialismo ateo dell'Illuminismo ed il primo vero best-seller della storia del libro stampato⁴, faccia davvero fatica a mantenersi vicino ai grandi pensatori che ha avuto modo di conoscere e frequentare come ad esempio Diderot o Hume, quando questi stessi hanno riconosciuto l'ampiezza e la profondità della sua riflessione?

Lo studioso francese Alain Sandrier⁵ ci viene in aiuto nello spiegare questo stranissimo caso di dimenticanza nella storia della filosofia; ma le cause da lui rintracciate e perfettamente condivisibili riescono a rendere ragione di questo fenomeno fino a Goethe almeno, costringendoci a ricercare le altre possibili cause che hanno prolungato questo oblio, dall'autore delle *Affinità elettive* fino ai nostri giorni.

Ritornando a Sandrier, il francese propone due serie di motivi sotto i quali ricondurre il silenzio su d'Holbach: in primo luogo, è stata la stessa laicizzazione degli spiriti, per la quale il barone ha militato, a rivoltarsi logicamente contro i suoi pionieri, travolgendo in uno stesso esotismo gli avversari in lizza per l'ultima grande battaglia contro il privilegio religioso in materia di dibattito politico, sociale e filosofico. Secondo il Sandrier, in pieno Illuminismo, gli apologisti della religione cristiana ed i combattenti dell'irreligione apparvero scambiarsi degli argomenti che sembrarono degni solo di suscitare il sorriso, se non lasciarono addirittura indifferenti; le loro armi, adatte esclusivamente ad una lotta che si credeva sorpassata, avevano esaurito il loro potere di persuasione e nocività, sembrando, inoltre, dei semplici strumenti innocui dei quali poter disporre con leggerezza senza più interessarsi del prestigio del quale avevano goduto.

A questa considerazione si potrebbe aggiungere una semplice osservazione storica: la rivoluzione francese, che il barone non poté vivere morendo nel gennaio del 1789, consacrò la vittoria definitiva del deismo, ricacciando l'ateismo, che era riuscito, per la prima volta nella storia, con il barone appunto, a mostrare non solo la sua esistenza ma ad ingaggiare una vera e propria opera di proselitismo, a rientrare tra gli scaffali dei nobili e dell'alto clero. Con la rivoluzione francese l'ateismo è costretto a ritornare nel suo millenario silenzio e

⁴ Il *Système de la nature* oltre ad essere ristampato lo stesso anno della sua uscita nel 1770, suscitò la bramosia di una dozzina di librai-editori che si precipitarono a farne uscire delle edizioni pirata. Per rendersi conto del caso editoriale rappresentato dal *Système* si rinvia all'interessantissimo articolo di R. Darnton, "Une spéculation sur l'irreligion: le *Système de la nature* du Baron d'Holbach", *Gens de lettres, gens du livre*, O. Jacob, Paris, 1992, pp. 219-244.

⁵ Alain Sandrier, *Le style philosophique du baron d'Holbach, conditions et contraintes du prosélytisme athée en France dans la moitié du XVIII siècle*, Honoré Champion, Paris, 2004, pp. 13-17.

nell'ambiente che fino ad allora gli aveva permesso di esistere, quello della letteratura clandestina, bandito dalla cultura ufficiale.

La seconda causa dell'oblio indicata da Sandrier è letteraria: la prosa del barone venne qualificata come illeggibile, difficile e piena di ripetizioni. Gli scritti eterodossi holbacchiani, senza alcuna concessione al libertinaggio anche se De Sade ne citò interi passi nelle sue opere, servirono da tribuna ad un ateismo virtuoso e questi, quando si presentò per la prima volta in modo serio, argomentato di tutto punto e pubblico, provocò inevitabilmente un certo imbarazzo. Si tentò quindi, secondo lo studioso francese, di discreditare la posizione atea del barone attraverso la forma espressiva che questi gli aveva conferito, una forma espressiva che rivelava per la sua pesantezza ed il suo dogmatismo, tutti e due pretesi, l'insufficienza speculativa e l'arroganza concettuale del suo ateismo.

Attraverso il preteso potere soporifero dei testi del barone, si cercò di stigmatizzarne così il suo preteso noioso e dogmatico ateismo.

La sintesi grandiosa poi, che rese "ateismo" e "noia" sinonimi, venne elaborata da Goethe che qualificherà il *Système* come la quintessenza del vecchiume, del tenebroso e del cadaverico, per dirla con una sola parola, l'apoteosi dell'insulso coniugato ad un'incredibile tristezza.

Perché e soprattutto come salvare d'Holbach se veramente bisogna prender sul serio il giudizio di Goethe ?

Come conciliare la lunghissima amicizia che d'Holbach intrattenne con il fine ed amabile Diderot con un giudizio così perentorio e come giustificare l'enorme stima di Voltaire (sul gusto del quale, in ambito letterario, nessuno potrebbe avanzare dei dubbi) per il barone?

Come conciliare i successi editoriali, in numero di tirature e scandali del barone con la pretesa illeggibilità delle sue opere⁶? Il sospetto che si tratti di una vera e propria organizzazione dell'oblio quanto al pensiero di d'Holbach, si rafforza sempre di più.

⁶ Il solo mezzo disponibile per tentare questo "salvataggio" sarà quello attuato nella presente trattazione e cioè tentare di sottolineare il rigore e la coerenza di una posizione filosofica che ci si è compiaciuti nel mettere alla berlina.

Si aggiunge solamente a titolo personale che la lettura dell'intero *corpus* holbacchiano è risultata non solo scorrevole ed avvincente ma persino divertente. Nulla di quella pesantezza stilistica è stata rilevata, qualche ripetizione può infastidire, è vero, il lettore, ma come si avrà modo di vedere, anche questo elemento perturbatore era stato perfettamente considerato e scelto dall'autore stesso.

Ora, se cause storiche e letterarie, come indica il Sandrier, sono intervenute nel creare e mantenere il silenzio su d'Holbach, resta da comprendere per quale motivo questa forma di voluta dimenticanza si sia poi protratta fino a noi; comprese ma non giustificate le cause storiche, da esaminare la validità delle motivazioni letterarie, rimangono due sole soluzioni possibili: o l'ateismo del barone è davvero un puro e semplice sfogo caustico determinato dal risentimento, privo di qualsiasi fondazione razionale ed argomentazione logica, un'inessenzialità insomma e per giunta mediocre e volgare -anche questo è stato detto- o l'ateismo, e non solo di matrice holbacchiana, rimane ancora un problema così imbarazzante da mantenere nell'ombra, a scopo precauzionale, un autore che ne è stato il primo pubblico teoretizzatore "reo confesso".

Quale che sia la possibile soluzione, si reputa che nessuna delle due motivazioni, soprattutto la seconda, possa essere una causa sufficiente o necessaria per mantenere il silenzio su di un uomo che venne considerato come il *maître d'hôtel de la philosophie* illuministica, e non nel solo ruolo passivo di maestro del palazzo. Si parte dalla generale convinzione che una tradizione, che si è dimostrata (apparentemente) vincente non possa assolutamente arrogarsi il diritto di condannare all'oblio un'altra tradizione. Mantenere un pluralismo democratico nell'ambito delle idee, oltre che essere una manifestazione di onestà intellettuale, è anche un esempio di tolleranza responsabile apportatrice di cultura.

D'Holbach non può essere condannato all'oblio perché, anche se si giudicasse il suo ateismo o il suo materialismo come inessenziali o troppo poco originali, nessuno potrebbe non riconoscere nel suo pensiero degli spunti di riflessione capaci ancora di orientare il dibattito odierno su questioni importantissime riguardanti, soprattutto, l'ambito etico.

Ma, per argomentare la necessità di questa riscoperta, si reputa come unico mezzo efficace il ritorno ai testi holbacchiani tradotti ed in lingua originale e lo studio approfondito, e quanto più possibile oggettivo di due tematiche in particolare che rappresentano, all'interno del pensiero complessivo del barone, le premesse indispensabili per comprendere e rivalutare tutto l'operato del nostro filosofo e cioè l'analisi critica a riguardo di ogni forma di religione e in particolar modo di quella cristiana - una critica che si qualifica come una vera e propria lotta "all'impostura"- e la formulazione, giustificazione e successiva attuazione in ambito fisico, morale, sociale e politico dell'ateismo.

E' la composizione stessa del consistente *corpus* holbacchiano⁷ che impone all'attenzione del lettore questi due temi come i momenti fondativi e le premesse

⁷ Si contano infatti una trentina di titoli tra le opere filosofiche originali del barone e quelle da lui tradotte e fatte poi pubblicare. Il conteggio, inoltre, riguarda solamente gli scritti che appartengono

indispensabili dalle quali partire alla volta di una ricostruzione totale del mondo umano e delle scienze nate per comprenderlo.

Una veloce lettura dei titoli delle opere holbacchiane sarebbe sufficiente per rendere ragione di ciò. E' inoltre evidente il fatto che quasi tutti gli altri testi potrebbero essere ridotti ad una esplicitazione-attuazione del momento critico incentrato sulla tematica religiosa e di quello teoretico-pratico riguardante la formulazione dell'ateismo in tutti gli altri ambiti, da quello sociale a quello politico, da quello morale a quello fisico.

Se la scelta degli argomenti della presente trattazione è stata quindi necessitata dalla quantità stessa delle opere che il barone vi ha dedicato, l'itinerario che si è scelto di percorrere nella loro esposizione ha voluto tener conto sia del contesto culturale e sociale nel quale il barone venne ad operare, sia degli antecedenti che concorsero a portare a compimento la sua riflessione. Non si è giudicato inoltre inutile esporre tutti quegli avvenimenti della vita del barone che possano contribuire a restituire una sua immagine più completa e comprensibile.

E' a questo proposito che il primo capitolo del seguente studio verrà dedicato all'esposizione della vita del barone, al suo inserimento nel contesto parigino ed al suo successivo operato nell'ambito culturale ufficiale dello stesso. Un paragrafo a parte ripercorrerà le testimonianze che sul barone ci hanno fornito alcuni dei suoi più stretti collaboratori, estimatori ed amici, permettendo così di poter ancor più definire la sua figura anche dal punto di vista psicologico e comportamentale: non si tratta, con ciò, di voler fornire del materiale utile a soddisfare una curiosità di stampo tipicamente erudito, ma cercare di respingere la motivazione di risentimento che è stata attribuita all'ateismo del barone.

Non si è giudicato inutile, poi, porre attenzione a quel particolarissimo ambito culturale nel quale il barone ha operato la sua offensiva all'*erreur divinisée*: la letteratura clandestina. Lo studio, condotto nel secondo capitolo della presente trattazione, della pratica della letteratura clandestina di indirizzo anti religioso e materialistico, del contesto di repressione nella quale si è mossa e delle forme che essa ha assunto per potervi resistere, permetterà, infatti, di comprendere e rendere pienamente ragione di quelle tanto deprecate scelte stilistiche, formali, retoriche ed espressive compiute dal barone.

all'area prettamente filosofica, escludendo quindi le innumerevoli opere tradotte e pubblicate da d'Holbach aventi come tema la chimica, la mineralogia e la metallurgia, ambiti questi che oltre a rivestire, come si avrà modo di indicare più avanti, una particolare importanza negli interessi culturali del barone, incideranno nella formulazione di alcune delle sue tesi, riguardanti soprattutto la concezione della materia, in opere quali il *Système de la nature*.

Il terzo capitolo, invece, ripercorrendo il contesto culturale “non ufficiale” antecedente al barone, farà luce su quegli autori di opere materialiste clandestine che hanno rappresentato l’antecedente filosofico su quale è venuta poi ad innestarsi, con tutte le differenze del caso e a maturare la riflessione holbacchiana.

Al centro della presente trattazione, invece, (capitolo IV e VI) sarà posto lo studio della critica d’holbacchiana alla religione e della teorizzazione e pratica dell’ateismo, seguendo sempre da vicino quelli che sono stati reputati come i testi principali di riferimento: sarà proprio l’analisi di questi e delle tesi in essi racchiuse a scandire il progredire dello studio.

La lotta all’“impostura religiosa” e l’annuncio di un ateismo totale, preposto a rimpiazzare il vuoto lasciato dalla distruzione di ogni presunta entità trascendente la natura, soprattutto in ambito morale e sociale, possono essere definiti, come già accennato, i due grandi movimenti all’interno dei quali si svolge la complessiva riflessione di d’Holbach: il primo momento si potrebbe identificare con la vera e propria *pars destruens*, riguardando appunto, una “distruzione degli idoli”, per dirla alla Nietzsche, attuata implacabilmente dal barone nei confronti di ogni forma di religione ed in particolare di quella cristiana, a partire dal suo fondatore, passando per l’analisi impietosa del ruolo dei sacerdoti, fino alla considerazione caustica che il barone ha operato nei riguardi della teologia e dei frutti delle sue speculazioni sempre più “raffinate”. Contemporaneamente al primo momento, si guarderà allo sviluppo del secondo, quello propriamente costruttivo, nel quale d’Holbach si impegna nella definizione, giustificazione ed indicazione dei campi di attuabilità dell’ateismo, in una sorta di fenomenologia omnicomprensiva di questo posizionamento filosofico ed esistenziale.

Sarà proprio lo studio di questa fenomenologia dell’ateismo d’holbacchiano a fornire gli elementi necessari per tentare di avanzare su di esso un giudizio complessivo e per poter rispondere a quel filone nella storia della filosofia che ha voluto porre il silenzio sul nostro filosofo denunciando il suo ateismo come inessenziale perché non fondato e riconducibile ad un ambito meramente privato.

La trattazione del materialismo del barone, altra *crux desperationis* degli studiosi, come se il suo ateismo di per sé non bastasse, troverà spazio nel capitolo V, affrontando lo studio del *Système de la natura*, una vera e propria “fisica della metafisica” elaborata dal barone. Si è scelto di dedicare alla visione materialistica di d’Holbach un capitolo a parte, il quinto, sia per l’importanza dell’argomento, sia perché, all’interno della riflessione complessiva del barone, tale opera occupa un posto a parte.

Nell'ultimo capitolo infine, la proposta d'ateismo integrale del barone, verrà sinteticamente analizzata nel suo farsi pratica, prendere vita e corpo nell'ambito politico e sociale, seguendone le indicazioni contenute nelle sue ultime opere quali *la Morale universelle*, la *Politique naturelle* ed il *Système social*.

Lo scopo del presente studio consiste nel tentare di richiamare l'attenzione su di un pensiero e le sue ragioni nella convinzione che su di un autore come d'Holbach, debba essere tolto definitivamente un veto che fino ad ora non ha assolutamente consentito e facilitato, laddove si è scelto di infrangerlo, uno studio approfondito del suo pensiero, un pensiero che ha davvero ancora molto da dire, se soltanto gliene si donasse la possibilità.

La presente trattazione vorrebbe, infatti, mostrare ed argomentare l'interesse, sempre presente, di una filosofia che si è interrogata sulla possibilità di condurre a buon termine il compito di liberazione del genere umano, imposto come fondamentale.

Continuare a negare d'Holbach, discreditando il suo ateismo o il suo materialismo o il suo stile ed insieme a lui altre figure non propriamente atee ma fortemente anticristiane del Settecento come l'abate Meslier⁸, significa voler nascondere una tappa indispensabile della nostra cultura, voler negare una parte essenziale delle nostre vere radici.

Richiamare l'attenzione su di un uomo che i suoi contemporanei definirono uno dei più saggi e profondi pensatori significa anche richiamare l'attenzione su delle questioni che oggi, forse ancor più di ieri, richiedono di essere meditate e discusse ed è proprio d'Holbach che potrebbe suggerire delle indicazioni sulle quali impostare un nuovo quanto naturale modo

⁸ Il povero curato d'Etrèpigny, quando di sfuggita viene onorato di una menzione nella storia delle idee, viene citato vagamente come una curiosità, un ossimoro da manuale- un prete miscredente! Un tale trattamento equivale ad un silenzio assoluto perché citare per distorcere o per discreditare significa non dire assolutamente nulla. Uno storico della filosofia dovrebbe, indipendentemente dal suo pensiero, esporre i fatti, le dottrine, tentare un'interpretazione generale del pensiero di un autore, spingersi a proporre un giudizio di valore su una determinata teoria, ma mai utilizzare toni che tendono a ridicolizzare o a sbeffeggiare un posizionamento filosofico. A tale proposito Cornelio Fabro, nella sua *Introduzione all'ateismo moderno*, Editrice Studium-Roma, 1969, seconda edizione riveduta ed aumentata, vol. I e II, a proposito di Meslier (pp. 465-476), offre una trattazione che più che rispondere a criteri di oggettività, quali richiederebbe il tipo di studio, assume i toni propri dell'apologista più che dello storico della filosofia. Affermare che "in Meslier la cultura è inversamente proporzionale alla virulenza del linguaggio contro il dio cristiano, Cristo ed i miracoli" o qualificare di "squallido" l'itinerario seguito da Meslier nella sua ricasazione della religione cristiana significa dimostrare oltre ad una ignoranza abissale del soggetto trattato, una foga che reca tutti i caratteri del fanatismo e nessuno dello storico della filosofia.

di vivere che consenta a tutti, in un'epoca di relativismo e non di scetticismo, cosa ben diversa, di veder riconosciuti i propri diritti, di poter prendere consapevolezza della necessità di dover rispettare ed esercitare i propri doveri e di poter acconsentire alla vita in un modo tale da riuscire a vivere dignitosamente la propria, senza mettere a rischio quella altrui, nella consapevolezza che essa non sia affatto un dono, ma la nostra sola possibilità di fare esperienza del mondo.

Su cosa fondare questo rispetto dell'uomo per l'uomo? D'Holbach risponderebbe: "sull'uomo, perché l'uomo può negare tutto fuorché l'uomo".

1. La vita.

La nascita ad Edesheim e gli studi a Leida.

Paul-Henri Thiry d'Holbach⁹, figlio di Johannes Jacobus Thiry e di Jacobæa Holbach¹⁰ nasce ad Edesheim l'8 dicembre del 1723 e viene subito battezzato secondo i riti della Chiesa Cattolica Romana.

Edesheim era allora una piccola borgata situata a nord di Landau, nel principato episcopale di Spira¹¹, in pieno Palatinato¹². E' dunque fuori dalla Francia che d'Holbach nasce, in un paese tedesco e tuttavia nei limiti dell'influenza diretta della Francia.

⁹ Alain Sandrier, nello studio già citato (*Le style philosophique...*, p. 13), inserisce in nota lo stato della discussione circa l'opportunità di scrivere "Holbach" piuttosto che "d'Holbach" e di utilizzare l'aggettivo "holbacchico" invece di "holbacchiano". Lo studioso francese spiega la scelta della lezione "Holbach" a quella "d'Holbach", indicando di seguire quell'uso che vuole che rimanga soltanto il cognome, sgravato dal peso del titolo che lo accompagna. Secondo il Sandrier, infatti, si dice "d'Holbach" pensando al baron d'Holbach. In questa trattazione invece, si sceglierà la lezione "d'Holbach" sia perché lo stesso barone d'Holbach, nella sua corrispondenza, ha scelto sempre di firmarsi con l'aggiunta del "d", sia perché gran parte dei contributi su questo autore hanno decisamente preferito questa lezione. Anche riguardo all'aggettivo, non si è condivisa la scelta di Sandrier per la lezione "holbacchico/a", ma si è preferita la lezione "holbacchiano/a" poiché scelta da gran parte degli studiosi. Entrambi le lezioni risultano comunque valide, non essendosi ancora fissato l'uso dell'aggettivo riferito al barone.

¹⁰ Dei genitori del futuro filosofo non si sa quasi nulla se non che la madre morì quando Thiry aveva compiuto appena sette anni e che il padre preferì lasciare a suo cognato Franciscus l'educazione del giovane.

¹¹ La regione di Spira, una terra che data il suo insediamento umano ed il suo sviluppo economico molto indietro nel tempo, era composta di villaggi, così come potevano apparire al giovanissimo barone, circondati da innumerevoli campi minuziosamente lavorati dalla mano umana; distese di grano, verdeggianti vigne ed innumerevoli piantagioni di tabacco. Spira risultava essere a quel tempo un importante mercato vinicolo e boschivo.

¹² Come l'Alsazia, anche il Palatinato beneficiò dei progressi (e delle crisi) delle due culture, francese e tedesca ma, mentre in Alsazia Luigi XIV era riuscito ad insediarsi, il Palatinato rimaneva indipendente e diviso. Landau rappresentava esattamente il limite delle conquiste del re: seppur rimasta fuori dalle frontiere della Francia, il re era riuscito ad ottenere il diritto di occupare e far fortificare la città.

Cosa condusse d'Holbach a lasciare la sua terra e gli ameni paesaggi che la caratterizzavano per la frenetica vita parigina? La motivazione ha un nome ed un titolo acquisito: suo zio Franciscus Adam d'Holbach, figlio di primo letto di un collettore delle tasse dell'episcopato di Spira, Johannes Jacobus Holbach morto ad Edesheim nel 1723.

Franciscus, in cerca di fortuna, si era stabilito a Parigi verso il 1713. Divenuto ben presto un ricco finanziere, riuscì a farsi nobilitare nel 1722¹³ e, sei anni più tardi, a Vienna, gli capitò di diventare persino barone dell'Impero austriaco. Ricco e nobile volle acquisire, quasi per dare un sigillo alla sua fortuna, la nazionalità francese¹⁴. Molto legato al piccolo nipote, Thiry, decise di farlo venire a Parigi per introdurlo, alla tenera età di dodici anni, nell'alta società parigina. E' così che il futuro filosofo ebbe modo di venire in contatto con quell'ambiente intellettuale che qualche anno dopo si sarebbe riunito ogni giovedì e domenica pomeriggio nel salotto della sua casa parigina.

All'età di ventuno anni, Thiry, su invito dello stesso Franciscus, lasciò la sua città natale stabilendosi ad Heesen per compiere i suoi studi nell'università olandese di Leida dal 1744 al 1749.

Fu dunque nell'università di Leida, celebre per l'importanza delle sue ricerche scientifiche, che il giovane Thiry compì i suoi studi e nell'atmosfera erudita e tollerante che si poteva respirare nella vecchia università olandese, il futuro barone ebbe modo di conoscere una gioventù eterogenea, proveniente dalla Franca, dai Paesi Bassi, dalla Scandinavia, dall'Inghilterra ed strinse, contemporaneamente, delle amicizie che riuscì poi a mantenere nel corso della sua vita¹⁵. E' dunque tra Heesen e Leida, nei Paesi Bassi, e durante la guerra di Successione austriaca, che il giovane Thiry si formò intellettualmente. L'assenza di ogni pressione familiare e di ogni tradizionalismo bigotto riuscì a combinarsi in quegli anni con una forte cultura acquisita nell'università più avanzata e libera dell'Europa d'allora.

¹³ E' proprio dallo zio che il nostro filosofo riceverà la particella “ d' ” e, cosa molto più importante, la maggior parte delle ricchezze accumulate dall'intraprendente parente.

¹⁴ D'Holbach seguirà in questo la zio, diventando nel 1749 cittadino francese a tutti gli effetti.

¹⁵ Condiscepoli ed amici del soggiorno olandese furono Jaucuort, vecchio ugonotto che diventerà poi un collaboratore dell'*Encyclopédie*, Akenside, il poeta del quale d'Holbach tradurrà i *Plaisirs de l'Imagination* e John Wilkes.

Trasferimento parigino e primo matrimonio.

Un anno dopo la firma della pace di Aix-la-Chapelle, nel 1749, Paul-Thiry, dopo aver visto da vicino le conseguenze funeste provocate dalla guerra nell'ambito commerciale, nella vita cittadina, nei borghi rurali, rientrò in Francia, a Parigi, dove stabilirà la sua residenza fino allo scoppio, nel 1756, della guerra dei sette anni.

Fu proprio a Parigi che il futuro barone ebbe modo di ritrovare due sue cugine di secondo grado che erano vissute insieme a lui ad Heesen: Basile-Geneviève-Suzanne e Charlotte-Suzanne d'Aine¹⁶.

Nel 1750, ad un anno di distanza dal ritorno a Parigi, Thiry, con l'immane benedizione dello zio Franciscus che morirà tre anni dopo lasciando al nipote prediletto una rendita di 5 500 lire per anno, prese in moglie la prima delle due cugine¹⁷ e cominciò a vivere nella famiglia d'Aine tra Parigi, dove comprò una casa in rue Saint-Roch¹⁸, la futura *boulangerie*, ed il Grandval, proprietà appartenente a sua moglie Basile.

¹⁶ Questa famiglia d'Aine che si legherà ai d'Holbach, apparteneva all'antica borghesia della città di Champagne. Margarita, la sorellastra di Franciscus Adam, aveva sposato nel 1705 un certo Christianus Westberg di Limbourg. La loro figlia Suzanne, futura madre di Basile-Geneviève-Suzanne e di Charlotte-Suzanne, sposò J.-B. Nicolas Daine che nel 1728 acquistò la carica di ispettore generale dell'abbigliamento, dei drappi e degli stendardi delle truppe del re, cambiando il suo cognome in d'Aine (carica che d'Holbach provvide a ricomprare nel 1753 per la cifra di 110000 lire). I d'Aine ed i d'Holbach erano quindi parenti ed i benefici dello zio Franciscus, resero i vincoli tra le due famiglie ancor più stretti

¹⁷ Basile-Genèvieve morì nel 1754. Il barone sposò in seconde nozze la sorella della prima moglie, nonché sua cugina e cognata Charlotte-Suzanne d'Aine.

¹⁸ Oggi 8 rue des Moulins.

Ricco, nobile, colto e assiduo frequentatore di spettacoli, delle *boutiques* del Palais-Royal, delle Tuileries e delle librerie, d'Holbach iniziò ad aggirarsi tra le stradine di quella città che stava diventando il centro della potente offensiva filosofica concentrata intorno all'*Encyclopédie*, alla quale egli stesso avrebbe dato un'insostituibile ed enorme spinta, redigendo 438 articoli¹⁹ riguardanti la metallurgia, la mineralogia e la chimica, finanziando a proprie spese la stampa e la pubblicazione dei volumi e mettendo a disposizione dei collaboratori più insigni del progetto enciclopedico il proprio salotto.

Il grande incontro: Diderot e l'ambiente enciclopedico.

Verso la fine del 1749 d'Holbach incontra Denis Diderot. Il giovane barone non si presenta a mani vuote a questo incontro: lo spessore del suo bagaglio culturale riesce a conquistare il giovane Denis.

L'università di Leida aveva fornito al futuro filosofo un'educazione moderna, orientata verso le cosiddette lingue "viventi", le scienze e la filosofia, più che verso l'umanesimo letterario alla francese. Il tutto si era venuto a consolidare in un clima di estrema tolleranza, quale era dato allora di respirare in terra olandese: fattori culturali e "climatici" avevano così fortemente inciso sul carattere e sulla formazione intellettuale del giovane barone, rendendolo non solo uno "spirito libero", ma, soprattutto, un uomo molto istruito. In particolare, i suoi interessi, al tempo degli studi nell'università olandese, si erano per la maggior parte incentrati nell'ambito delle scienze naturali e soprattutto della chimica, della metallurgia e della mineralogia, ambiti nei quali le sue conoscenze erano davvero notevoli e vaste²⁰.

Ma il bagaglio culturale del barone non si limitava a queste conoscenze specifiche di natura prettamente scientifica: il futuro filosofo, infatti, padroneggiava perfettamente l'inglese, oltre al francese, sua seconda lingua, conosceva benissimo il latino e il greco, nutriva una vera predilezione per autori antichi quali Seneca, Cicerone e Lucrezio, che citerà in continuazione in quasi tutte le sue opere a sostegno delle tesi esposte, nonostante la sua avversione per la pratica dell'*auctoritas*.

¹⁹ Ai quali bisognerebbe aggiungere delle legende e dei commentari delle tavole.

²⁰ Sarà proprio l'enorme competenza del barone in questi campi a valergli l'incarico di redigere tutte le voci che l'*Encyclopédie* dedicherà all'ambito della mineralogia e della fisica applicata.

Non si hanno notizie invece su quale fosse il suo orientamento filosofico appena giunto a Parigi; ma non si sbaglierebbe affermando, come ha fatto Pierre Naville²¹ nel suo studio dedicato interamente al *Système de la nature*, che la filosofia naturalista si era cristallizzata nel giovane d'Holbach in un materialismo ateo coerente sorretto da un utilitarismo sociale incentrato sul primato e l'esaltazione della virtù nell'ambito morale.

Questa era la formazione filosofica, culturale ed intellettuale di d'Holbach quando incontrò Denis Diderot, allora impegnato nella redazione del Prospetto dell'*Encyclopédie*.

A dare testimonianza di questo incontro è J.-J. Rousseau²²: introdotto nel salotto parigino del barone nel 1751 ed evocando questo fatto nelle *Confessions*²³, ci presenta il barone come legato, in questo periodo, *depuis longtemps* a Diderot.

21 Pierre Naville è stato il solo studioso francese del novecento ad interessarsi, in maniera specifica ed approfondita, alla filosofia materialistica del barone nell'opera *D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIII siècle*, Gallimard, Paris, 1947, pp. 481. L'opera, densa di informazioni sulla vita del barone, sulla sua partecipazione all'*Encyclopédie*, sull'amicizia con Diderot e sullo studio di tutti quegli autori a lui antecedenti o contemporanei che furono determinanti nella costituzione della sua riflessione filosofica, può essere davvero considerata come la sola opera consistente ed esistente di introduzione alla filosofia holbacchiana. Pierre Naville stesso auspicava, nel lontano 1947, che qualche studioso volenteroso volesse raccogliere ed ampliare le notizie da lui fornite su d'Holbach per poter mettere a disposizione degli studiosi, una vera e propria biografia holbacchiana. Non è inutile sottolineare come questo invito del Naville sia rimasto inascoltato. Tutti gli altri scritti riguardanti il barone, poi, possono essere considerati come dei semplici quanto limitati contributi alla comprensione di determinati aspetti riguardanti la sua riflessione complessiva; si escludono da questo novero tutte le trattazioni che su d'Holbach dedicano i vari manuali francesi o italiani di storia della filosofia. Un caso a parte, in questa scarnissima bibliografia, quasi tutta francese, può essere giudicato l'ultimo studio disponibile su d'Holbach condotto dallo studioso francese, appunto, Alain Sandrier, (*Le style philosophique...*, Paris, 2004). Il recentissimo studio si occupa prevalentemente dell'aspetto stilistico, grande ed apparente problema, presente nelle opere di d'Holbach. Se il tema principale dell'opera del Sandrier è lo stile filosofico del barone, lo studioso francese non tralascia una breve trattazione del pensiero filosofico del barone, trattazione propedeutica allo scopo del suo studio. La risposta al fatidico interrogativo, se cioè lo stile di d'Holbach sia veramente così prolisso, pedante ed inconsistente come l'ateismo che attraverso esso avrebbe trovato espressione, viene fornita in modo esaustivo nelle 589 pagine dell'opera. La quantità del materiale cartaceo dovrebbe già indicare che la risposta a tale quesito è molto più problematica di quanto possa sembrare.

²² J.-J. Rousseau sarà il solo ospite ad abbandonare il salotto del barone: la diversità sociale tra i due uomini condurrà ben presto ad un'opposizione antiteca tra i loro due sistemi. Sulla trattazione dei tesissimi rapporti che intercorsero tra i due filosofi si rimanda all'esaustiva trattazione fornitaci da

Il *depuis longtemps* è sicuramente eccessivo; l'incontro, infatti, non può essere anteriore al 1749, anno dell'arrivo del barone a Parigi, ma può essere comunque collocato alla fine di questo stesso anno. Infatti, se d'Holbach non prese parte alla stesura del primo volume dell'*Encyclopédie*, tomo redatto tra il 1748 ed il 1751, lo farà a partire dal secondo volume, apparso nel 1751 e scritto a partire dal 1750.

Il rapporto che venne a instaurarsi tra il barone e Diderot prese quasi subito la forma di una stretta amicizia personale nel seno d'un partito, di un movimento, quello degli enciclopedisti, del quale i due rappresentarono gli indiscussi *factotum*.

Quando d'Holbach prese parte al progetto enciclopedico, il piano dell'*Encyclopédie* è già fatto e l'esecuzione avviata. Nel 1750, Diderot aveva proposto nel Prospetto dell'*Encyclopédie* le finalità di questa impresa: un'enciclopedia è una sintesi delle scienze; il suo scopo è quello di spiegare; ogni scienza deve essere ridotta a pochi e semplici principi; le scienze così intese, sostenendosi reciprocamente, sono in grado di rivelare le relazioni causali, vicine o lontane, che esistono tra i differenti rami della natura e della conoscenza e che richiedono necessariamente un'indagine completa.

A Diderot spettò, oltre al ruolo di editore, anche quello di conciliatore nell'esposizione pratica dei metodi e delle opere riguardanti le arti e le scienze. E' a Diderot, infatti, che venne affidato il difficile compito di mostrare il legame esistente tra le discipline e le tecniche fino a questo momento sempre presentate come isolate ed irriducibili. Si aggiungeva un'ulteriore difficoltà: la molteplicità dei collaboratori e le loro inevitabili diversità d'indirizzo filosofico - cattolico, protestante, deista, teista, epicureo, utilitarista, etc.- contribuirono a rendere il lavoro arduo. Se da una parte i frequenti disaccordi e le inevitabili contraddizioni non potevano essere sempre risolte, dall'altro divenivano esse stesse il veicolo del pensiero critico. Le contraddizioni erano infatti capaci di introdurre quelle che possono essere considerate come le premesse stesse del dubbio e cioè l'ambiguità, l'artificio e la reticenza.

Erano questi gli elementi che costringevano gli autori delle varie voci a giustificarsi davanti al tribunale costituito dai loro associati e dal pubblico, facendo riferimento alle fonti,

Tanguy l'Aminot nel suo articolo *D'Holbach et Rousseau, ou la relation déplaisante*, contenuto nella rivista filosofica francese CORPUS, n. 22/23, Paris, 1993, pp. 117-128. Si avrà modo di riferire o di rimandare, nel corso della presente trattazione, agli altri importanti articoli contenuti nel numero 22/23 di questa rivista filosofica francese. Si accenna subito invece al fatto che la prestigiosa biblioteca della Sorbonne possieda la totalità dei numeri della rivista editi fino ad ora ad eccezione proprio di questo interamente dedicato al barone.

²³ J.-J. Rousseau, *Les Confessions*, liv. VIII.

comparando le opinioni, pesando i pro ed i contro, sollevando delle obiezioni senza fornire delle risposte, omettendo le idee ufficiali e sottolineando quelle che non lo erano affatto, moltiplicando le osservazioni, i fatti, i dati forniti dall'esperienza, raggruppando le testimonianze e determinando così un'irresistibile spinta a favore della libertà di pensiero, della critica dell'Autorità e della Tradizione e della riorganizzazione dell'universo umano secondo criteri razionale.

Il successo dell' *Encyclopédie* fu causato in larga parte da questo indirizzo di lavoro comune e il pubblico approvò e rispose all'impresa con entusiasmo. Il piano d'azione dell'*Encyclopédie* riuscì infatti ad accogliere e a dar risposta alle aspirazioni delle classi più attive della nazione francese. Affermare, come faceva l'*Encyclopédie*, che la conoscenza è azione, significava non identificarla più con il Verbo oramai divenuto vuoto della tradizione ma con il lavoro umano, sottomesso alle leggi naturali degli organismi biologici e delle società, il lavoro dell'industria, l'organizzazione professionale ed economica: si tratta, in breve, della civiltà moderna. La critica stessa diventa un'arma positiva e la prima vittima di questo immenso rivolgimento sarà proprio la religione.

D'Holbach assimilò velocemente tutti i nuovi elementi di questo ambiente; l'esperienza dell'*Encyclopédie* inciderà infatti profondamente oltre che sul suo metodo filosofico caratterizzato dal rigore, dal rifiuto del principio dell'*auctoritas*, dal continuo riferimento alle fonti utilizzate per la trattazione di determinate questioni, anche sulla sua stessa visione del mondo: leggendo le opere del barone non si può non sentire l'enorme fiducia espressa da questi nei confronti di un progresso lento ed inevitabile della ragione e con esso del benessere umano. Si sente l'ottimismo avanzare ad ogni passo e la consapevolezza di trovarsi in un momento storico eccezionale: d'Holbach era perfettamente cosciente dell'importanza della sua missione quale cooperatore perché la dimensione del progetto illuminista, del processo, cioè, di graduale illuminazione del genere umano, è essenzialmente collettivo. La fiaccola holbacchiana però, una delle più luminose dell'illuminismo, venne spenta tra i bagliori delle lame stridenti delle ghigliottine per non riaccendersi più.

D'Holbach: collaboratore, promotore e finanziatore dell'Encyclopédie.

A partire dal 1751, due anni dopo aver incontrato Diderot, il giovane d'Holbach, all'età di 28 anni, prende parte al comune lavoro dell'*Encyclopédie* redigendo per essa ben 438 articoli.

D'Holbach redige gli articoli riguardanti i fossili, i ghiacciai, il mare, le montagne, i terremoti, le miniere; scrive su tutti i minerali, i metalli, le pietre preziose.

E' lo stesso Diderot a presentare al pubblico dell'*Encyclopédie*, nell'avvertenza premessa al secondo volume, il nuovo anonimo collaboratore, d'Holbach, come si era soliti fare per una recluta apprezzata, scrivendo: «Dobbiamo soprattutto molto ad una persona, di cui il tedesco è la lingua materna, versatissimo nelle materie della mineralogia, della metallurgia e della fisica; questa persona ci ha fornito una moltitudine prodigiosa di articoli, molti dei quali si potranno già trovare in questo secondo volume. Questi articoli sono degli estratti delle migliori opere tedesche sulla chimica, che la persona di cui parliamo ha avuto la compiacenza di farci conoscere»²⁴.

L'anonimato su d'Holbach viene tolto nel terzo volume dell'*Encyclopédie* dove si precisa: «Il barone d'Holbach, che vuole far conoscere in Francia le opere migliori dei chimici tedeschi, ci ha dato gli articoli segnati (---)»²⁵.

Come collaboratore dell'*Encyclopédie*, d'Holbach non si occupò né di filosofia né di critica religiosa, ma in lui, come negli altri collaboratori, si esprimeva il pensiero del progresso economico, dello sfruttamento razionale delle risorse del suolo, dell'utilizzo generalizzato dei combustibili, dei metalli, dei composti chimici. Non si formulavano ipotesi generali ma si offriva un quadro fedele delle conoscenze del tempo legate all'interesse pubblico. Finalmente la filosofia spezzava quelle pesanti e potenti catene che l'avevano sottomessa alla teologia, con la prudenza ed il ritegno pubblico che s'impone una giovane emancipata.

L'opera enciclopedica si indirizzava agli esseri umani mostrando loro che cosa potevano fare e come potevano farlo. Il mestiere e la tecnica si fusero con l'arte, la scienza e la speculazione: nel momento in cui nasce l'unità pratica delle conoscenze umane, si pone fine alle imprese solitarie. L'*Encyclopédie* inaugura un'epoca di faticosa costruzione collettiva, di divisione del lavoro e di successo pratico.

D'Holbach comprese immediatamente l'importanza del compito che l'*Encyclopédie* si era assunta e non smise mai di approvare e sostenere il suo amico Diderot ogni volta che si presentavano delle difficoltà. Il sostegno del barone da amicale si trasformò in economico quando, dopo una prima sospensione formale dell'*Encyclopédie* intervenuta nel 1752, ne seguì quella effettiva accompagnata dal ritiro del privilegio di stampa su ordine del Consiglio di Stato l'8 marzo del 1759.

²⁴ Citato in Naville, *D'Holbach et...*, p. 75.

²⁵ *Ibidem*.

La tradizione clericale e feudale infatti, non era rimasta a guardare ma aveva ben fiutato il pericolo: sotto l'apparente ortodossia della maggior parte degli articoli, malamente riusciva a nascondersi una diversità di opinioni che era l'espressione delle molteplici correnti che circolavano nella borghesia, nel Terzo Stato, nelle organizzazioni corporative ed artigianali, nella grande industria delle manifatture reali, nei lavori pubblici dello Stato, nelle opere militari; tutti cercavano il loro punto di convergenza, tutti erano ugualmente interessati alla riuscita ed ai frutti del progetto dell'*Encyclopédie*.

Potenza religiosa e potenza politica si trovarono così alleate, secondo una pratica ben consolidata, nel combattere un fenomeno che oltre a rimettere in discussione l'ammissibilità di ogni forma di privilegio sulle quali le due erano prosperate e sulle quale si erano osteggiate, tentava di condurre la dura requisitoria fino alla legittimità della loro stessa esistenza.

Il ritiro del privilegio di stampa convinse l'altro grande redattore del progetto enciclopedico, d'Alembert, ad abbandonare l'opera in attesa di tempi migliori. In questa occasione, Voltaire stesso scrisse a Diderot, pregandolo di seguire l'esempio di d'Alembert e di proclamare pubblicamente che l'opera enciclopedica, vanto della Francia e di tutta l'umanità, sarebbe stata condotta a termine soltanto quando il governo sarebbe stato capace di ritornare alla ragione. Ma Diderot e d'Holbach non vollero assolutamente ascoltare l'invito di Voltaire: bisognava continuare la lotta a tutti i costi così come avevano già fatto in occasione della prima sospensione formale dell'*Encyclopédie*. Diderot aveva investito in questa impresa tutto il suo avvenire, la sua reputazione e nulla al mondo sarebbe stato capace di convincerlo a desistere, bisognava continuare e per farlo c'erano soltanto due possibilità: o continuare la pubblicazione dell'opera in un altro stato o preparare, di nascosto, tutti gli altri volumi dell'*Encyclopédie* e, alla prima occasione favorevole, pubblicarli tutti insieme. D'Holbach, profondamente indignato dal temporeggiamento di d'Alembert, sostenne Diderot e tentò con lui di strappare al temporeggiatore una collaborazione pura e semplice che avrebbe escluso ogni gravosa responsabilità.

Nel 1759 si riunirono dall'editore Le Breton, Diderot, d'Alembert, d'Holbach e i vari librai associati per decidere il destino dell'*Encyclopédie*. E' lo stesso Diderot, in una lettera a Grimm, a descrivere la tesissima atmosfera di questo incontro: d'Alembert²⁶, di cattivissimo

²⁶ L'atteggiamento di d'Alembert verrà qualificato da Diderot con la dura parola di "désertion". Il Naville (*D'Holbach et...*, p. 80) ha cercato di rendere ragione del comportamento di d'Alembert nei confronti del progetto enciclopedico indicando non solo nella prudenza, in una certa pigritia e nel disgusto per tutte le polemiche sollevate, le cause del suo allontanamento ma anche, e questa è la

umore e portando avanti delle pessime ragioni si era impegnato, con enorme sofferenza, a fornire la parte della sua opera in due anni. Il barone, ascoltando d'Alembert, non riusciva a trattenersi sulla propria sedia, mostrando dei chiarissimi segni di impazienza nel risponder malamente a d'Alembert ma riuscì a contenersi, con enorme sollievo di Diderot, ascoltando parlare i librai associati dispostissimi a portare a termine la grande impresa.

La tenacia alla fine vinse: si decise di continuare ed è proprio in questa occasione che d'Holbach offrì a Diderot un sostegno finanziario che questi, mettendo avanti l'interesse dei sottoscrittori e dei librai che erano i veri proprietari dei manoscritti e temendo di essere guardato come un colpevole fuggendo in un altro stato, si risolse a rifiutare²⁷.

Finalmente nel 1765, dopo che il tipografo ordinario del re, André-François Le Breton, temendo un divieto definitivo che poteva condurlo alla rovina e all'arresto, revisionò tutti i tomi eliminando ciò che gli sembrava troppo ardito e suscitando per questo la viva collera di Diderot che riferì al povero tipografo che se d'Holbach avesse saputo cosa aveva fatto con le tavole, lo avrebbe mandato sicuramente a *paître*²⁸, uscirono gli ultimi dieci tomi dell'opera accompagnati da altri cinque tomi che contenevano le tavole dei primi.

L'opera era stata finalmente compiuta, gli ostacoli erano stati superati ed i grandi vincitori di questa impresa erano due: Diderot e d'Holbach che, oltre alla sua collaborazione totalmente gratuita e disinteressata ed alle sue risorse finanziarie, aveva messo a disposizione degli enciclopedisti la sua autorità nella società parigina ed il sicuro rifugio del suo salotto.

Le traduzioni delle opere tedesche di chimica e mineralogia.

Redigendo i suoi articoli per l'*Encyclopédie*, al barone venne l'idea di far conoscere in maniera approfondita gli autori tedeschi di chimica e di mineralogia. Si mise così a tradurre tutta una serie di opere che verranno pubblicate nel 1760.

causa principale, nell'incapacità dimostrata da d'Alembert di riuscire a comprendere e farsi promotore delle nuove esigenze che cominciavano a mostrare la fine di un'epoca e la nascita di una nuova.

²⁷ Un'altra motivazione si aggiungeva a queste e risiedeva proprio nel carattere e nell'umore del barone, definito dallo stesso Diderot, in una sua lettera a Grimm, come *aussi despote et aussi changeant*.

²⁸ E cioè "a farsi benedire". Diderot si appoggia sull'autorità del barone per minacciare l'attonito tipografo e questo non può far altro che confermare il ruolo indiscutibile di guida che d'Holbach ebbe nell'esperienza dell'*Encyclopédie*,

L'intento che muoveva il barone era quello di far conoscere i procedimenti tecnici utilizzati in Germania, traducendo l'*Art de la Verrerie* per diffondere i procedimenti segreti dei vetrai della Sassonia; il *Traité du soufre* dell'allora celebre Stahl; i *Traités* di Lehmann nella sua interpretazione della storia geologica della terra; l'*Introduction à la Minéralogie et Pyritologie* di Henkel; le *Ouvres métallurgiques* di Orschall e numerosi *Memoires* scientifici dell'Accademia di Germania e di Svezia.

Tutti questi lavori²⁹ valsero al barone l'ammissione alle Accademie imperiali di Sanpietroburgo e di Mannheim insieme alla stima di tutti i saggi del suo tempo. Daubenton, collaboratore dell'*Encyclopédie*, domandò persino al barone di fissare la nomenclatura scientifica dei minerali, cosa che fece pubblicando la *Mineralogie* del Wallerius³⁰.

Un bilancio dell'importanza delle traduzioni scientifiche holbacchiane³¹ sarà fatto dal Nageon che, poco dopo la morte del barone, avvenuta nel gennaio del 1789, scriverà sulla *Correspondance Letterarie*: «On doit en grande partie au baron d'Holbach les progrès rapides que l'histoire naturelle et la chimie ont faits parmi nous il y a environ trente ans; c'est lui qui traduisit les meilleurs ouvrages que les Allemandes avaient publiés sur ces sciences, presque inconnues alors en France, ou du moins fort négligées; ces traductions sont enrichies d'excellentes notes, soit pour éclaircir, soit pour rectifier le texte»³².

Come si avrà modo si sottolineare, sarà proprio dalla vasta conoscenza di questo ambito che il barone trarrà i maggiori argomenti del suo *Système de la nature*. Così, per esempio, l'*animalisation* della materia, neologismo holbacchiano, importante punto d'approdo delle riflessioni presenti nel *Système de la nature*, non si potrebbe spiegare senza far riferimento all'incidenza fortissima che hanno, nella visione del mondo eminentemente meccanicistica del barone, tutte le suggestioni e le sollecitazioni antimeccanicistiche e tendenzialmente organicistiche, provenienti proprio da questi studi sulla chimica dei metalli e sulla chimica prelavoisieriana, soprattutto quella di Sthal, fondata sulla nozione del flogistico.

²⁹ Sicuramente il barone si fece aiutare da qualcuno per questo enorme lavoro di traduzione, ma il merito di una tale iniziativa ed esecuzione ricade interamente su di lui.

³⁰ Cfr. *Encyclopédie*, t. IV, p. 245. Bisogna anche ricordare la traduzione di un'altra opera del Wallerius: l'*Agriculture réduite à ses vrais principes* pubblicata nel 1776.

³¹ Per uno studio approfondito del contenuto di queste opere si rimanda all'opera di Naville ed in particolare al quarto capitolo della seconda parte dell'opera intitolato: «*Les chimistes et minéralogiste allemands*» (in *D'Holbach et...*, p. 185- 204).

³² *Journal de Paris*, 1789, p.175, col. 1.

Il salotto del barone ed i suoi ospiti.

Pilastro dell'*Encyclopédie*, traduttore instancabile delle più importanti opere tedesche di chimica e metallurgia, il barone venne anche considerato come l'indiscusso *maître d'hôtel* della filosofia. Il salotto parigino del barone, infatti, fu per trenta anni, il più stupefacente laboratorio ed il più importante luogo d'incontro filosofico del secolo.

D'Holbach aprì nel 1753, anno della nascita del suo primo figlio³³ e della morte dello zio Adam Franciscus, le porte della sua casa parigina in rue Saint-Roch e della residenza del Grandval.

A Parigi, il barone cominciò a ricevere i suoi ospiti due giorni alla settimana, il giovedì e la domenica. Ciò non gli impedì di ricevere un circolo più ristretto di amici negli altri giorni. Generalmente, come il suo amico Diderot, lavorava la mattina riservandosi al dopo cena le passeggiate, gli spettacoli, le visite d'obbligo e le gite fuori porta in banlieue.

Molto presto i suoi ricevimenti divennero delle vere e proprie riunioni dove le migliori teste del secolo potevano confrontarsi tra loro. Se tutti i partecipanti erano filosofi, non tutti erano però materialisti ed atei come il padrone di casa: vi si potevano incontrare infatti deisti alla Voltaire come Morellet³⁴ e Marmotel o degli scettici come l'abate Galiani e lo stesso d'Alembert. La società che si riuniva nel salotto del barone comprendeva più tipologie di persone: dalle semplici conoscenze di passaggio ad illustri stranieri, da Caraccioli all'ambasciatore di Napoli, da lord Shelburne a Walpole, compagno di studi del barone, da Garrick a Buffon, Hume³⁵ ed Helvétius, fino agli amici più vicini al barone come Rotelle, Roux, Venel, Saint-Lambert e Grimm.

³³ Il barone ebbe quattro figli: François-Paul-Nicolas (il primo ed unico figlio avuto da Basile-Gènevieve), Charles-Marius, Amélie-Suzanne e Louise-Pauline.

³⁴ André Morellet (1727-1819), studiò teologia alla Sorbonne e collaborò all'*Encyclopédie* redigendo qualche articolo sul tema della religione. Venne imprigionato nel 1760 alla Bastille per essersi apertamente schierato in difesa dei *philosophes*. Entrato nel 1785 nell'Académie Française, si occupò della sua riorganizzazione dopo la Rivoluzione.

³⁵ Diderot riferisce a Sophie Vollad, in una lettera dell'ottobre del 1765, un aneddoto riguardante la prima volta che Hume si sedette alla tavola del barone: sedutosi vicino al barone, gli confidò che non credeva assolutamente a coloro che si professavano atei, ed aggiunse di non aver mai visti in vita sua degli atei. Lentamente il barone girandosi verso il suo ospite gli chiese gentilmente di contare quanti ospiti fossero seduti a tavola -erano in diciotto. Il barone, allora, fece notare a Hume come fosse ben

Al centro di questa folla degli invitati, si trovava la *coterie*, il nucleo fondamentale, fatto di uomini che collaboravano praticamente, elaborando, organizzando, concertando la propaganda enciclopedista e materialista e incaricandosi di diffonderla. Questi uomini sono Diderot e d'Holbach con Boulanger, Damilville, poi Naigeon il maggiore e più tardi anche suo fratello.

Nel novembre del 1765 Diderot descrive in questi termini il salotto del barone al suo grande amico Grimm: «Voilà la rue Royale Saint-Roch; c'est là que se rassemble tout ce que la capitale renferme d'honnêtes et d'habiles gens. Ce n'est pas assez pour trouver cette porte ouverte que d'être titré ou savant, il faut encore être bon. C'est là que le commerce est sûr; c'est là qu'on parle d'histoire, politique, finance, belles-lettres, philosophie; c'est là qu'on estime assez pour se contredire; c'est là qu'on trouve le vrai cosmopolite, l'homme qui sait user de sa fortune, le bon père, le bon ami, le bon époux; c'est là que tout étranger, de quelque nom et de quelque mérite, veut avoir accès et peut compter sur l'accueil le plus doux et le plus poli»³⁶.

Nel salotto quindi, secondo Diderot, la scienza e la competenza si saldano all'onestà e alla bontà d'animo del barone; le riunioni si distinguono per l'erudizione enciclopedica ed per una sincerità franca e confidente; l'accoglienza è universale e gentile ed il barone è sicuramente l'artefice della qualità degli incontri; è il vero cosmopolita per origine, formazione, ma soprattutto per l'ampiezza del suo sapere, il tutto strettamente congiunto ad una generosità disinteressata ed alla capacità, sempre del barone, di riuscire a costruire e mantenere delle ottime relazioni: *bon père, bon ami, bon époux*³⁷.

Il britannico Horatio Walpole, politico e scrittore, fornisce, nello stesso periodo in cui scrive Diderot, una testimonianza molto meno entusiasta³⁸ ma sicuramente altrettanto importante sul tipo di partecipanti a questi riunioni: «j'ai abandonné ses dîners (del barone),

contento di potergli mostrare in un sol colpo quindici atei sui diciotto presenti, gli altri tre invitati non sapevano ancora cosa pensare a proposito.

³⁶ Citato in Naville, *D'Holbach et...*, p. 47.

³⁷ Anche se una volta Diderot dovette intervenire per mettere fine ad una *querelle* familiare che era riuscita a coinvolgere persino il musicista di casa Cohault (citato in Naville, *D'Holbach et...*, p. 63 nota 2).

³⁸ Non bisogna dimenticare che Horatio Walpole si trovava in opposizione politica a Wilkes, un grande amico del barone e un *habitué* del suo salotto.

car il faut y supporter trop d'écrivains, de philosophes et de savants, dont il a une volière pleine»³⁹.

I nomi di questa voliera vengno forniti dall'abate Morellet nelle sue *Memoires* : «Sa maison rassembloit dès lors les plus marquants des hommes des lettres français, Diderot, J.-J. Rousseau, Helvétius, Barthès, Venelle, Rouelle et ses disciples, Roux et Darcet, Duclos, Saurin, Suard, Boulanger, Marmotel, Saint-Lambert, La Condamine, le Chevalier de Chastellux, etc. [...]. Aussi y voyait-on, outre les hommes que je viens de nommer, tous les étrangers de quelque mérite et de quelque talent qui venaient a Paris : Hume, Wilkes, Sterne, Galiani, Beccaria, Caraccioli, le lord Shelburne, le comte de Creutza, Verri, Frizi, Garrick, le prince héréditaire de Brunswick, Franklin, Priestley, le colnel Barré, le baron d'Alberg, etc.»⁴⁰. È sempre il Morellet a descrivere l'atmosfera che regnava nel salotto parigino del baone : «Là se rassembloient, dix, douze et jusqu'à quinze et vingt hommes de lettres et gens du monde ou étrangers, qui aimaient et cultivaient même les arts de l'esprit. Une grosse chère, mais bonne, d'excellent vin, d'excellent café, beaucoup de disputes, jamais de querelle: la simplicité des manières, qui sied à des hommes raisonnables et instruits, mais qui ne dégénérait point en grossièreté; une gaîté vraie, sans être folle: enfin une société vraiment attachante, ce qu'on pouvait reconnaître à ce seul symptôme, qu'arrivés à 2 heures, c'était l'usage de ce temps-là, nous y étions souvent encore tous à 7 et 8 heures du soir. Or c'est là qu'il fallait entendre la conversation la plus libre, la plus animée et la plus instructive qui fût jamais : quand je dis libre, j'entends en matière de philosophie, de religion, de gouvernement, car les plaisanteries libres dans un autre genre en étaient bannies»⁴¹.

Eccellenti vini e tazze di caffè ritmavano il lungo procedere delle discussioni, caratterizzate da una libera conversazione senza per questo cadere in sciocchezze frivole. Interi pomeriggi dedicati alla filosofia, alla politica e alla religione e proprio a proposito di questa sempre il Morellet afferma: «C'est là aussi, puisqu'il fait le dire, que Diderot, le docteur Roux et le bon baron lui-même établissaient dogmatiquement l'athéisme absolu, celui du *Système de la nature*, avec une persuasion, une bonne foi, une proibité édifiantes⁴², même pour ceux d'entre nous qui, comme moi, ne croyaient pas à leur enseignement. Car il ne faut pas croire, que, dans cette société, toute philosophique ces opinions libres outre mesure

³⁹ Citato in Lecompte, *Marx et...*, p. 37.

⁴⁰ Citato in Naville, *D'Holbach et...*, p. 48.

⁴¹ Citato in Lecompte, *Marx et...*, p. 68.

⁴² Persino un abate ha avuto parole d'elogio per l'ateismo del barone!

fussent celles de tous. Nous étions là bon nombre de théistes, et point honteux, qui nous défendions vigoureusement, mais en aimant toujours des athées de se bonne compagnie»⁴³.

Nel salotto del barone si poteva quindi discutere dell'ateismo più assoluto senza che la parte "lesa", rappresentata dai vari prelati che frequentavano il salotto, se ne avesse a male; anzi, l'abate Galiani⁴⁴, altro illustre ospite del barone, dopo aver pazientemente ascoltato un'ennesima dissertazione sull'ateismo, disse al barone: «Je commence par vous dire que, si j'étais Pape, je vous ferais mettre à l'inquisition, et, si j'étais roi de France, à la Bastille, mais comme j'ai le bonheur de n'être ni l'un ni l'autre, je reviendrai dîner jeudi prochain, et vous m'entendrez comme j'ai eu la patience de vous entendre»⁴⁵.

Le testimonianze sopra citate non fanno altro che confermare l'assoluta importanza, agli occhi dei contemporanei, del salotto del barone. Il tono frivolo o superficiale⁴⁶ che conveniva agli altri salotti, diretti tutte da donne⁴⁷, non conveniva affatto ai dirigenti dell'*Encyclopédie*: dal barone, infatti, si legiferava sul genere umano.

Se il salotto parigino rappresentò per così dire la dimensione pubblica e sociale di d'Holbach, la dimora del Grandval ne rappresentò invece quella intima, "domestica", dove solo pochissime persone, prima tra tutte Diderot, avevano il diritto di entrare.

Il Grandval era la vera *boutique infernale*: il barone traduceva, compilava, redigeva, elaborava tutte quelle opere che sarebbero poi state condannate ad essere bruciate ai piedi della scalinata della corte del parlamento. È tra le mura del Grandval che l'ateismo di d'Holbach cresce, si documenta e divenuto ormai maturo, esplose nel mondo attraverso la stampa clandestina.

Ancora una volta è Diderot a fornirci una prima descrizione dell'ambiente del Grandval e delle discussioni fattevi: «On m'a installé dans un petit appartement séparé, bien

⁴³ Citato in Lecompte, *Marx et...*, p. 69.

⁴⁴ Ferdinando Galiani (1728-1787), economista e letterato, giunto a Parigi, nel 1759, come segretario d'ambasciata del regno di Napoli e di Sicilia, ebbe modo di stringere rapporti con i maggior esponenti dell'Illuminismo francese.

⁴⁵ Citato in Naville, *D'Holbach et...*, p. 49.

⁴⁶ Una particolarità che contraddistinse il salotto parigino del barone fu la totale assenza di ogni sorta di intrighi amorosi ed accademici, non trattandosi infatti di un prolungamento domestico della Corte o dell'Opéra. Coloro che frequentavano rue Saint-Roch erano perfettamente consapevoli di partecipare alla grande opera intellettuale del secolo.

⁴⁷ Come giustamente ha notato il Naville quello del barone fu l'unico salotto dove le donne non ebbero modo di dominare, cosa che non impedì, però, alle due mogli del barone di lasciare negli invitati i ricordi più commoventi.

tranquille, bien gai et bien chaud. C'est là qu'entre Horace et Homère, et le portrait de mon amie, je passe des heures à lire, à méditer, à écrire et à soupirer. C'est mon occupation depuis six eures du matin jusq'à une heure. A une heure e demi, je suis habillé et je descends dans le salon où je trouve tout le monde rassemblé. J'ai quelquefois la visite du baron; il en use à merveilles. S'il me voit occupé, il me salue de la main et s'en va. S'il me trouve désœuvré, il s'assied et nous causons. La maîtresse de la maison ne rend point de devoirs et n'exige aucun. On est chez soi et non chez elle.[...]. Après dîner, les dames causent; le baron s'assoupit sur un canapé, et moi je deviens ce qu'il me plait. Entre trois et quatre, nous prenons non bâtons et nous allons promener. [...]. Le spectacle de la nature nous plaît à tous deux. Chemin faisant, nous parlons ou d'histoire, ou de politique, ou de chimie, ou de littérature, ou de physique, ou de morale»⁴⁸.

Questa descrizione quasi idilliaca delle giornate trascorse al Grandval dovrà più tardi cambiare di tono soprattutto quando il barone affiderà a Diderot il compito di rivedere e correggere alcuni dei suoi manoscritti: sarà allora che il delizioso soggiorno al Grandval si trasformerà in un'insopportabile tortura settimanale. Sembra infatti che questa collaborazione letteraria⁴⁹ con il barone non abbia reso mai felicissimo Diderot, sempre disponibile invece a redigere per il suo amico Grimm. Quando infatti il barone si troverà in piena produzione letteraria, costringerà l'arrendevole Diderot a dei veri e propri inviti-ritiri forzati ai quali questi si presentava sempre per non suscitare la collera del volubile d'Holbach.

Se d'Holbach qualche difetto lo ebbe, non fu certamente di dottrina ma di umore: in effetti, il barone non ebbe mai un buon carattere nella sfera privata; era a volte triste, secondo Diderot per eccesso di filosofia, irascibile e brusco nei modi. Non cambiava facilmente opinione e quando gli capitava di perdere al gioco non riusciva a mantenere la calma. Sembra che i suoi cambiamenti di umore li riservasse ai soli familiari, dato che tutti i suoi ospiti furono sempre colpiti dalla sua dolcezza e disponibilità. Eppure d'Holbach riusciva a volte a trasformarsi, a prescindere, per un attimo, dal suo carattere ombroso e collerico. Così ce lo descrive Diderot in occasione di una passeggiata in campagna nel 1759: «Notre baron fut d'une folie san égale. Il a de l'originalité dans le ton et dans les idées. Imaginez un satyre gai, piquant, indécent et nerveux, au milieu d'un groupe de figures chastes, molles et délicates. Tel il était entre nous [...]. Nous nous entretînmes d'art, de philosophie, de poésie et d'amour [...]. C'était un concert au milieu duquel le mot dissonant de notre baron se faisait toujours

⁴⁸ Diderot, *Lettres à S. Volland*, I, 93.

⁴⁹ Sulla questione della collaborazione di Diderot alla redazione dei manoscritti del barone si rimanda allo studio del Sandrier, *Le style philosophique...*, pp. 477-535.

distinguer»⁵⁰. Ma questi momenti erano rari e Diderot ritornerà nuovamente a lagnarsi del comportamento del barone: «Que faire de cet homme-là? Il y a huit jours qu'il n'est plus malade et qu'il s'amuse à en exercer les privilèges, c'est-à-dire qu'il se plaint sans avoir le mal, qu'il brusque, qu'il boude, qu'il veut et ne veut pas manger, être et n'être pas seul, qu'il rebute si on le prévient, et qu'il gronde si on ne le prévient pas»⁵¹. Sarà proprio il terribile carattere del barone a causargli molti allontanamenti⁵² del povero Diderot che sempre però fece ritorno.

Le testimonianze sul barone.

In questo paragrafo si vorrebbe tentare, attraverso le testimonianze di quegli amici e collaboratori che ebbero modo di frequentare assiduamente rue Saint-Roch, di mettere in luce, oltre alla dimensione psicologico-comportamentale del barone, capace di restituire un'“anima” al filosofo, anche e soprattutto l'enorme stima di cui egli godette in vita.

Partire dalle testimonianze significa portare un duro colpo a tutte quelle scheletriche biografie redatte sul barone, assolutamente incapaci di suscitare il benché minimo interesse nei confronti della sua filosofia e quindi ben lontane dal sottolinearne la necessità di una sua riconsiderazione. Partire dalle testimonianze significa infatti, mostrare come la necessità della riscoperta del pensiero holbachiano, necessità fatta propria da questa trattazione attraverso lo studio diretto dei testi del barone, sia assolutamente fondata. Se i contemporanei del barone videro il lui uno dei più rappresentativi esponenti della filosofia dell'epoca, viene da domandarsi per quale motivo oggi, oltre a non voler affatto conferire a d'Holbach il posto che meriterebbe nelle grandi biblioteche di filosofia, si continui ad ignorare il suo contributo riducendolo ad una semplice espressione quasi goliardica di un ateismo nato dal risentimento.

La necessità di riscoprire d'Holbach si esprime tutta nelle seguenti testimonianze.

Le *Memoires* dell'abate Morellet, già utilizzate per la messa in luce dell'importanza del salotto del barone, costituiscono davvero una fonte inesauribile di informazioni. Così si esprime l'abate sul gruppo specialissimo, la *coterie*, creato da d'Holbach: «Mais parmi les sociétés dont mon zèle pour la cause de la philosophie m'ouvrit l'entrée, je dois mettre au

⁵⁰ Diderot, *Lettres à S. Volland*, I, 38.

⁵¹ Diderot, *Lettres à S. Volland*, I, 285.

⁵² Sui dissensi personali tra d'Holbach e Diderot si rimanda allo studio del Naville, *D'Holbach et...*, pp. 60-62.

premier rang, pour l'utilité, l'agrément et l'instruction que j'en ai retirés, celle du baron d'Holbach [...]. Le baron d'Holbach, que ses amis appelaient baron, parce qu'il était Allemand d'origine et qu'il avait possédé en Westphalie une petite terre, avait environ soixante mille livres de rente, fortune que jamais personne n'a employée plus noblement que lui, ni surtout plus utilement pour le bien des sciences et de lettres»⁵³. Neppure la magnanimità del barone riuscirà ad entrare come titolo di merito nelle sue biografie.

Morellet si impegna anche nella descrizione della cultura, delle conoscenze e delle qualità umane di d'Holbach: «Le baron lui-même était un des hommes de son temps les plus instruits, sachant plusieurs langues de l'Europe, et même un peu de langues anciennes, ayant une excellente et nombreuse bibliothèque, une riche collection des dessins des meilleurs maîtres, d'excellents tableaux dont il était bon juge, un cabinet d'histoire naturelle contenant des morceaux précieux, etc. A ces avantages il joignait une grande politesse, une égale simplicité, un commerce facile, et une bonté visible au premier abord. On comprend comment une société de ce genre devait être recherchée»⁵⁴. L'estrema cordialità e disponibilità del barone che si declina in quello spirito di rara tolleranza che permetteva agli abati di difendere il loro Dio in presenza del barone e che permetteva a quest'ultimo di stabilire l'atesimo più assoluto davanti ai primi, riuscirono ad assicurargli la più totale discrezione da parte dei suoi estimatori e colleghi sul suo operato filosofico: «Un mérite de cette société, non moindre que celui de cette parfaite tolérance, est la discrétion qua voilé pendant vingt années un secret connu de dix personnes, et qu'il importait beaucoup à l'un de nous de tenir caché. Le baron d'Holbach, ainsi que le public l'a su depuis, était l'auteur du *Système de la nature* et de la *Politique naturelle* et du *Christianisme dévoilé* [...] et du *Système de la nature* qui est surtout un catéchisme d'athéisme complet»⁵⁵. Morellet chiarisce subito il motivo di questo silenzio assoluto che il barone impose ai suoi collaboratori e sul quale si avrà modo di ritornare nel secondo capitolo della seguente trattazione incentrato proprio sull'ambito e sulle pratiche della letteratura clandestina: «avant la mort du baron, aucun de nous n'avait confié à l'autre ses connaissances sur ce point, quoique chacun pensât bien que les autres en savaient autant que lui. L'idée du danger qu'eût couru notre ami par une indiscretion imposait le silence à l'amitié la plus confiante; et j'ai cru qu'un secret si religieusement gardé est un fait qui, honorant la philosophie et les lettres, méritait d'être conservé»⁵⁶. Eppure, il povero abate

⁵³ Citato in Lecompte, *Marx et...*, p. 67.

⁵⁴ Citato in Lecompte, *Marx et...*, p. 68.

⁵⁵ Citato in Lecompte, *Marx et...*, p. 70.

⁵⁶ Citato in Lecompte, *Marx et...*, p. 71.

comprende bene che non basta questa sua spiegazione a giustificare il comportamento. Morellet, per quanto liberale ed amante della filosofia, ha permesso, attraverso il suo silenzio, che l'ateismo del barone prosperasse senza trovare ostacoli particolari. L'abate aggiunge le altre motivazioni che lo indussero a mantenere il "colpevole" silenzio: «Si quelqu'un trouvait étrange de m'entendre faire un mérite à notre société d'une discrétion qui cachait ce que beaucoup de personnes pourront regarder comme un véritable délit, cet homme ne saurait pas combien nous semblait innocente alors la philosophie qui demeure contenue dans l'enceinte des spéculations, et ne cherche dans ses plus grandes hardiesses qu'un exercice palisibile de l'esprit. Tel était manifestement le caractère de la philosophie du baron et de ceux de ses amis qui allaient le plus loin, comme Diderot et les autres [...]. Leur liberté de dire et de penser pouvait donc sembler innocente, et le crime eût été de la dénoncer»⁵⁷.

Se tuttavia la testimonianza del Morellet non bastasse ad indicare l'importanza e il valore del nostro personaggio, si potrà chiamare in causa lo stesso Voltaire. Anche se i due filosofi dovettero aspramente lottare tra di loro per ottenere il monopolio della rappresentazione legittima dell'irreligione nel cuore stesso della lotta contro la religione cristiana, Voltaire tenne però sempre in grande riguardo la stima e l'amicizia che d'Holbach uomo e filosofo ebbe modo di dimostrargli, arrivando perfino a ricercarne la cooperazione. Naigeon, in un articolo del 9 febbraio 1789 del *Journal de Paris*, così descrive il tipo di rapporto tra i due grandi filosofi, in occasione di un loro incontro avvenuto nel 1778: «Lorsque Voltaire revint à Paris en 1778, M. d'Holbach voulu le voir et contempler de près le grand homme qui avait produit tant chef-d'œuvres en tout genre. On l'annonça à Voltaire, qui alla au-devant de lui, et lui dit, avec cette vivacité qu'il mettait à tout ce qui l'intéressait, *je suis charmé Monsieur, de vous voir ; il y a longtemps que je vous connois de réputation : vous êtes un des hommes dont j'ai le plus désiré l'estime et l'amitié*»⁵⁸. I sentimenti che Voltaire nutriva per il d'Holbach enciclopedista, scienziato e forse pure come scrittore ateo- molto probabilmente Voltaire era riuscito a scoprire, senza svelarlo, il grande segreto- sono chiarissimi.

Ancora un abate, il Galiani, al quale si deve tra l'altro l'attribuzione al barone del ruolo di *maître d'hôtel de la philosophie*, testimonia sul ruolo di primo piano che rivestì la riflessione filosofica di d'Holbach. L'indomito barone, decidendo un giorno di sottoporre all'esame dello stesso Galiani, senza svelarne la paternità, il *Système de la nature*, ne ricevette la seguente osservazione: «J'ai vu le *Système de la nature*; c'est la ligne où finit la tristesse de

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ Citato in Lecompte Marx et..., p. 47.

la morne et sèche vérité, au-delà commence la gaieté du roman. Il n'y a rien de mieux que de se persuader que les dés sont pipé. Cette idée en enfante mille autres, et un nouveau monde se régénère. Ce monsieur Mirabaud (pseudonimo sotto il quale decise di nascondersi d'Holbach) est un vrai abbé Terray de la métaphysique. Il fait de réduction, des suspensions, et cause la banque-route du savoir, du plaisir et de l'esprit humain. Mais vous allez me dire qu'aussi il y avait trop de non-valeurs ; on était trop endetté ; il courait trop de papiers non réels sur la place. C'est vrai aussi, et voilà pourquoi la crise est arrivé»⁵⁹.

È ancora un italiano, Alessandro Verri (1741-1816), a fornirci una preziosissima testimonianza sul barone. Nel 1766, in occasione di un viaggio francese, il Verri partecipa diverse volte, insieme al marchese Beccaria (1738-1794), alle ormai celebri serate in casa d'Holbach. In una lettera, datata 1766, indirizzata al fratello Pietro rimasto in Italia, scrive: «Devo raccontati segretamente un altro aneddoto. Ieri ed oggi, il barone ci ha fatto venire di mattina, di buon ora, per leggerci un manoscritto che lui stesso ha redatto e che conserva gelosamente. L'ha scritto in diciotto mesi: il manoscritto riuscirebbe a fare senza alcun problema tre volumi in-4° e sapete in che cosa consiste? Niente meno che provare con grande calore e precisione che la religione è la fonte principale dei mali degli uomini e che l'idea di un Dio è la prima origine di tutto ciò. In questo modo distrugge questo edificio incantato e gli sostituisce la più pura e limpida morale fondata sull'amor proprio e sui bisogni dell'uomo. La forza di questo libro risiede in ciò, che dimostra come l'uomo sociale possa costituirsi senza opinioni preconcepite, e come la sola morale ben compresa, sia il solo mezzo per rendere queste opinioni inutili, producendo al tempo stesso la più grande felicità per le nazioni [...]. Non stamperà questa opera perché non vuole condannarsi con le sue stesse mani ed in questo ha ragione»⁶⁰. Il Verri prosegue fornendo un'informazione sulla quale si avrà modo di ritornare: «Mi si è riferito che la ragione originale del sistema del barone e della sua passione nel sostenerlo vengono soprattutto dal fatto di aver visto morire la sua prima moglie nella più terribile contraddizione e in mezzo agli orrori di un'eternità di tormenti. Questo lo ha fortemente turbato ed ha causato un'impressione fortissima sul suo cuore. Da allora, è divenuto un ateo furiosissimo perché ha bisogno di proteggersi dall'altra opinione, altamente sospetta, della vostra morale»⁶¹. È proprio su questa testimonianza del Verri che molti studiosi si sono basati per squalificare la posizione atea del barone poiché nata da un intimo, domestico risentimento, non curandosi affatto di aprire i testi del barone e di potervi così

⁵⁹ F. Galiani, *Correspondance avec madame d'Epinay*, 1881, t. I, p. 203.

⁶⁰ Citato in Lecompte, *Marx et...*, Paris, p. 50-51.

⁶¹ *Ibidem*.

trovare, nero su bianco, le vere motivazioni che lo stesso barone ha addotto a sostegno del suo ateismo. Le spiegazioni date da d'Holbach, nel capitolo XI del secondo tomo del *Système de la nature*⁶², sembrano davvero non contare nulla, se si è scelto di prendere per vero qualcosa che il Verri stesso dice di aver udito da qualcuno ma non sicuramente dal barone. E poi, anche se si ammettesse per un attimo, non concedendolo, che l'ateismo del barone possa essere ricondotto ad un semplice e puro risentimento, questo forse potrebbe bastare a squalificarlo e peggio ancora a cancellare tutta la riflessione che ne consegue quando invece a nessuno mai è venuto in mente di squalificare la posizione di Paolo di Tarso, la cui conversione al cristianesimo fu dovuta essenzialmente ad una caduta da cavallo causata da una improvvisa illuminazione? Da quando l'analisi dei sentimenti e dei vissuti umani che hanno dato origine a determinati sistemi filosofici (ed il discorso qui non riguarda più Paolo) è divenuta l'unico criterio capace di poter squalificare o meno un posizionamento filosofico?

Tra le varie testimonianze rese su d'Holbach, quella che ebbe modo di dare Dominique-Joseph Garat (1749-1833) risulta essere la più particolare. Evocando i luoghi dove gli spiriti ed i talenti avevano la possibilità di riunirsi, Garat inserisce al primo posto il salotto del barone: «Un homme dont le nom n'était jamais lu sur le frontispice d'aucun livre, et rarement prononcé hors de sa société intime, tenait alors dans Paris, avec une fortune et un titre originaires de l'Allemagne, une maison qui ressemblait à un institut, lorsqu'il 'y avait encore que des académies. Les membres les plus distingués de toutes les académies de la capitale composaient sa société et, suivant que le langues, l'antiquité ou les sciences physiques étaient les sujets des entretiens, on pouvait le croire lui-même de toutes les académies»⁶³. Garat conferma poi l'eccezionale cultura del barone e la sua assimilazione metodica: «Il dévorait tout ce qui sortait des presses de toutes les nations, et ne laissait échapper de sa vaste mémoire que ce qu'il voulait oublier. Sénèque, homme de génie et homme riche, ordonnait et payait chèrement les extraits des ouvrages qu'il n'avait pas le temps de lire; le philosophe de la patrie de Leibniz lisait les ouvrages que Bouffon et Diderot avaient à consulter; et lorsqu'il leur en avait parlé, ils étaient sûrs de les connaître mieux que s'ils les avaient lus»⁶⁴.

⁶² Sulle motivazioni che il barone adduce come *cause scatenanti* dell'ateismo si rimanda al capitolo VI della presente trattazione .

⁶³ Citato in Naville, *D'Holbach et...*, p. 52.

⁶⁴ Citato in Lecompte, *Marx et...*, p. 53.

Naigeon, due mesi dopo la morte del barone, scrisse nel *Journal de Paris*⁶⁵ un commovente articolo necrologico dove, dopo aver espresso il più gran dolore per la perdita gravissima del barone, ne mette in luce le qualità che lo contraddistinsero da vivo; la sua vastissima cultura, le sue approfondite conoscenze nelle materie scientifiche, il suo importante lavoro in qualità di filosofo critico; l'enorme vivacità di spirito capace di attrarre e catturare i suoi interlocutori; la scelta di non coltivare la propria erudizione per un puro piacere personale ma per cercare di propagare il bene e la ragione, il buon senso e la saggezza. Il Naigeon infine, dopo aver ricordato l'impegno del barone nell'opera enciclopedica, aggiunge, non senza emozione, la sua testimonianza personale di elogio ed affetto.⁶⁶

Anche la *Corrispondance Littéraire*, che solitamente non pubblicava articoli necrologici, inserì nel marzo del 1789 un commovente articolo sul barone.

Il viaggio in Inghilterra.

A metà del 1765, dopo aver pubblicato la sua prima opera di critica religiosa, il *Christianisme dévoilé*, che allo stato di manoscritto era stato trasportato a Nancy da Saint-Lambert per esservi stampato, retrodatato (Londres 1756) e le cui copie fecero il loro ingresso a Parigi nascoste nelle tasche e nei bagagli degli ufficiali, il barone si risolse ad intraprendere un viaggio in Inghilterra.

Bisogna premettere come le relazioni del barone con l'Inghilterra furono sempre molto strette. I suoi primi amici di gioventù a Leida erano stati inglesi e per tutta la sua vita furono ancora degli inglesi a frequentare la sua casa: Wilkes⁶⁷, il suo avversario Horatio Walpole, David Garrick ed Hume.

Nell'Inghilterra che accolse il barone, i whigs ritornavano a possedere una forte influenza nel corso della lotta violenta degli elementi popolari e liberali contro Giorgio III. Molto probabilmente il barone cercò di tastare il terreno per un possibile ritorno del suo amico Wilkes, rifugiato in Francia ma rimasto un eroe popolare nella sua patria. Tuttavia il

⁶⁵ Numero 40 del *Journal de Paris* (lunedì 9 febbraio 1789).

⁶⁶ Per la lettura dell'articolo integrale del Naigeon si rimanda all'opera del Lecompte, *Marx et...* 1983, pp. 55-60.

⁶⁷ Entrato in politica nel 1757 sotto la bandiera dei whigs, ferito in duello, Wilkes era fuggito in Francia dove d'Holbach lo aveva accolto. Wilkes rientrò a Londra nel 1768 divenendo il simbolo della lotta per la riforma del Parlamento inglese, per la soppressione dei borghi putridi e l'affrancamento degli ordini inferiori. Morì nel 1780, rivoltandosi contro le sommosse popolari.

vero proposito che indusse d'Holbach ad andare in Inghilterra fu la volontà di condurre una vera e propria inchiesta oltre-Manica, senza contare l'interesse molto più diretto di informarsi sulle nuove pubblicazioni, vietate in Francia, e di occuparsi della stampa delle sue proprie opere e della loro diffusione via Londra o Amsterdam.

L'impressione che l'Inghilterra lasciò sul barone non fu delle migliori. L'anglomania non sarà mai infatti un suo forte: erano passati trent'anni dalle entusiastiche *Lettres* di Voltaire. Nel 1765 non è più il regime inglese, ormai corrotto e capace di corrompere, che può servire da modello alla decrepita monarchia francese.

Il barone si rese conto di come la divisione delle ricchezze non fosse ineguale soltanto in Francia: un pugno di ricchi signori inglesi possedevano, assieme alla potentissima classe sacerdotale, la gran parte delle ricchezze che l'intera Inghilterra riusciva a produrre allora; la Corte era impegnata nella sola politica che le riusciva di fare, la corruzione attraverso la venalità delle elezioni; non esisteva alcuna forma di educazione pubblica ed i collegi, sontuosi edifici, erano occupati da ricchi fannulloni; l'oro che affluiva abbondante nella capitale aveva portato ad un prezzo esorbitante la mano d'opera. Queste e molte altre critiche verranno indirizzate da d'Holbach al regime britannico nel capitolo IX del *Système social* e nel paragrafo IV del capitolo XI della *Morale universelle*.

Dalla cultura ufficiale a quella clandestina: l'offensiva contro la religione.

Se per diciotto anni, fino al 1760, l'attività del barone si era concentrata soprattutto, nella redazione degli articoli per l'*Encyclopédie* e nella traduzione e pubblicazione delle varie *Memoires* ed opere scientifiche tedesche⁶⁸, a partire dal 1760 il suo operato cambia d'oggetto e di contesto: dalla chimica alla critica religiosa, dalla metallurgia all'ateismo, dalla frequentatissima e vocante casa in rue Saint-Roch alla solitaria e silenziosa dimora del Granval, dall'ambito della cultura ufficiale a quello della letteratura clandestina.

I clamori del partito dei devoti ed i rigori della Corte e del Parlamento, avevano rivelato agli enciclopedisti la potenza e la carica rivoluzionaria della propria azione, ancora più temibile ora che si era fatta collettiva e concertata. L'*Encyclopédie* racchiudeva ciò che di più

⁶⁸ Se si eccettuano due brochures, *Lettre à une dame d'un certain âge sur l'état présent de l'Opéra* (1752) e *Arrêt rendu à l'amphithéâtre* (1752), con le quali il barone intervenne nella *querelle des Bouffons*, sostenendo, come gran parte degli enciclopedisti che vi presero parte, la necessità di una profonda riforma nella tecnica del canto, nel gioco degli attori e nell'esecuzione musicale.

audace poteva essere letto allora, delegando al vecchio metodo, quello della stampa clandestina, tutto ciò che non avrebbe mai ottenuto il privilegio di stampa da parte dell'attentissima tipografia reale.

L'*Encyclopédie*, infatti, per quanto sovversivo fosse il suo progetto, per quanto eterodossi apparissero determinati articoli, per quanto sospette fossero certe allusioni e rimandi, era pur sempre costretta a piegarsi agli imperativi dell'ortodossia.

D'Holbach ne fu perfettamente consapevole e proprio questo lo spinse ad affiancare all'azione pubblica dell'*Encyclopédie*, un'offensiva ben più radicale, concertata ed attuata nell'ambito non più ufficiale, ma ufficioso della letteratura clandestina.

E' così che la grande offensiva letteraria di d'Holbach prende vita, resa possibile soprattutto dal momento politico: i rigori reali e clericali si sono infatti ammorbiditi sotto Choiseul; i Gesuiti, almeno fuori dalla Francia, cominciano a perdere credito; la guerra dei Setti Anni ha lasciato nella Nazione dei ricordi che tendono a gettare del discredito sul ruolo della Corte ed è proprio in queste condizioni che d'Holbach fa stampare colpo su colpo dei manoscritti francesi deisti o materialisti, redatti all'inizio del secolo, delle opere inglesi ed infine i suoi propri scritti: una valanga.

Dal 1760 al 1770 Parigi, infatti, viene inondata da decine di opere di critica storica e religiosa del barone: *Le Christianisme dévoilé* (retrodatato al 1756 ed attribuito in maniera fittizia a Boulanger, morto nel 1759), *La Contagion sacrée ou Histoire naturelle de la superstition* (presentato come una traduzione di un manoscritto inglese), le *Lettres à Eugénie ou Préservatif contre les préjugés*, la *Théologie portative ou Dictionnaire abrégé de la religion chrétienne* (attribuito in maniera fittizia all'abate Bernier, licenziato in teologia), l'*Essai sur les préjugés ou De l'influence des opinions sur les mœurs et sur le bonheur des hommes* (attribuito in maniera fittizia a Dumarsais, morto nel 1756), l'*Histoire critique de Jésus-Christ ou Analyse raisonné des Evangiles* ed il *Tableau des saints, ou Examen de l'esprit, de la condite, des maximes et du morite des personnages que le christianisme révère et propose pour modèles*. A queste opere originali si devono aggiungere la traduzione, la revisione secondo l'orientamento ateo del barone e la successiva pubblicazione, grazie alla fidatissima filiera olandese assicurata dai due fratelli Naigeon, di tutto ciò che il deismo inglese ed i manoscritti clandestini francesi avevano per mezzo secolo indirizzato contro la religione. Nel 1767 il barone traduce e pubblica il *De l'imposture sacerdotale* di Gordon e *L'Esprit du clergé* di Trenchard; nel 1768 vengono pubblicati il *David* di Annet, l'*Examen des prophéties qui servent de fondement à la religion chrétienne* di Collins e sempre di Collins il barone traduce e pubblica nel 1770 *L'Esprit du judaïsme*; nel 1768 vengono edite le

Lettres philosophiques (ovvero le *Lettres to Serena*), *Les Prêtres démasqués* e il *De la cruauté religieuse* di Toland ; nel 1769 viene pubblicato *L'Enfer détruit* di Richardson ; nel 1770 il barone traduce e pubblica l'*Examen critique de la vie et des écrits de Saint.-Paul* di Annet e nel 1772 compare il *De la Nature Humaine* di Hobbes. Insieme a queste traduzioni, il barone si fa editore di alcune opere del suo amico Boulanger: nel 1761 compaiono le *Recherches sur l'origine du despotisme oriental* e la *Dissertation sur Elie et Enoch*, nel 1766 viene edito *L'Antiquité dévoilée par ses usages* e nel 1767 la *Disertation sur saint Pierre*. Nel 1767 vengono edite di Burigny l'*Examen critique des apologistes de la religion chrétienne* ed il *Traité des trois imposteurs*; nel 1768 il barone pubblica *Le militaire philosophe* di Challe e nel 1770 compare l'*Israël vengé* dell'Orobio.

Diderot così si esprime alla vista esorbitante di questo marasma d'opere: «Il pleut des bombes dans la maison du Seigneur, je tremble toujours que quelqu'un de ces téméraires artilleurs-là ne s'en trouve mal...je crains bien que le Fils de l'Homme ne soit à la porte; que la venue d'Elie ne soit proche, et que nous ne touchions au règne de l'Antéchrist»⁶⁹. Forse Diderot trovava inopportuna ed esagerata questa valanga di libri empì ma bisogna prendere d'Holbach così com'è, con la sua attività critica tempestosa e la verve polemica che s'accordava perfettamente ai suoi scopi pratici, in un'epoca in cui il libero pensiero è come ubriaco di sé, in cui il progresso economico è considerato come un movimento di liberazione, in cui, infine, si prepara la strada ad una nuova civiltà.

D'Holbach è davvero irrefrenabile nel suo entusiasmo e, scrivendo ad un fidato corrispondente italiano, riesce addirittura ad affermare candidamente: «Nous sommes inondés plus que jamais de livres impies qui tendent évidemment à saper les fondements de la religion»⁷⁰.

Inizia qui la grande offensiva holbacchiana contro la religione cristiana ed è proprio attraverso questi testi che si è forgiata quell'immagine del barone di grande dileggiatore del cristianesimo che ne ha decretato l'oblio ed in virtù della quale non ci si limiterà a bruciarne le opere ma si vorrà vietare ogni loro possibile ristampa, azione questa che, in fondo, si equivale alla prima.

Gli anni che vanno dal 1770 al 1776 saranno dedicati alla composizione della prima grande summa del materialismo francese del Settecento contenuta nel *Système de la nature* ed alla successiva e necessaria ricostruzione di quegli ambiti, quale quello sociale e politico, che

⁶⁹ Lettera del 22 novembre 1768.

⁷⁰ Lettera del 6 marzo 1769.

risultavano ormai devastati dalle entusiastiche incursioni e dall'implacabile spirito critico del barone.

Dopo la formulazione del materialismo meccanicistico-organicistico, contenuto nel *Système de la natura* (1770), impareggiabile sintesi di tutti quegli argomenti che il materialismo era stato capace di elaborare fino a ad allora, d'Holbach dovrà quindi impegnarsi nella formulazione di una nuovo sistema morale, politico e sociale: si trattava, una volta assunto l'ateismo come premessa filosofica essenziale, di declinarlo conseguentemente, in tutti quegli ambiti che fino ad allora erano stati considerati come un dominio sottoposto ai decreti ed agli interessi della potentissima Chiesa di Roma.

Spetterà quindi a *Le Bon Sens ou Idées naturelles opposées aux idées surnaturelles* (1772), a *La Potique naturelle ou Discours sur les vrais principes du gouvernement* (1773), al *Système social ou Principes naturels de la morale et de la politique, avec un examen de l'influence du gouvernement sur les mœurs* (1773), all'*Éthocratie ou le Gouvernement fondé sur la morale* (1776), a *La Morale universelle ou les devoirs de l'homme fondés sur sa nature* (1776) ed infine agli *Éléments de morale universelle ou Catéchisme de la nature* (1790), di ricostruire attraverso la ragione ed il buon senso, a partire dall'uomo, tutt'intorno a lui e per lui, un nuovo orizzonte di senso, privato ormai del suo motore immobile e proprio per questo capace responsabilmente di affrontare la prima grande proposta di "trasvalutazione" di tutti i valori.

D'Holbach ha voluto proporre un'altra morale, un'altra politica, un altro sistema sociale ed un'altra immagine della natura, partendo dal riconoscimento di quell'indistruttibile istinto di auto-conservazione, proprio dell'essere umano, istinto troppo spesso vilipeso e soffocato da norme contro-natura dettate da una tradizione e dalla sua più alta ipostasi, pur sempre umana, troppo umana. Prosegue attraverso la più forte affermazione del diritto ad una felicità che riesca ad includere e a valorizzare tutti quegli elementi che costituiscono la vera e perciò naturale essenza umana, terminando nell'invito ad uscire una volta per tutte da quello stato di minorità mentale e fisica che, non permettendo all'uomo di attuare l'antica massima delfica del conoscere se stesso, non gli consente di procedere alla sua liberazione.

Fine della grande lotta: la vecchiaia del barone e la posterità.

Dopo il 1780 arrivò per l'instancabile barone la vecchiaia e, con essa, la fecondità che aveva caratterizzato la sua opera svanì per sempre.

D'Holbach sistemò le sue figlie, mise ordine alle spese e cominciò a diradare i suoi inviti: il salotto, vanto della Parigi illuminata, chiudeva ormai le porte lasciando a quello della vedova di Helvétius, ad Auteuil, il compito di radunare insieme le vecchi avanguardie e la nuova generazione. Eppure la nuova tappa del progresso scientifico non avrebbe più abbisognato né di salotti né di Enciclopedie ma di ricercatori pazienti e di un'organizzazione di adeguate sedi di insegnamento.

Il 21 gennaio del 1789, nella sua casa parigina in rue Saint-Roch, all'età di 66 anni, Paul-Henri Thiry d'Holbach, il grande *maître d'hôtel de la philosophie*, muore. Da nobile e cattolico, ufficialmente non era mai stato altro, venne sepolto nella chiesa di Saint-Roch, dove già riposava da cinque anni il corpo esanime del suo grande compagno di lotte, Diderot, morto nel 1784. Charlotte-Suzanne, dopo aver messo in vendita il 14 giugno del 1790 i quadri e la formidabile biblioteca del barone, si rinchiuse in un isolamento inviolato.

La morte dell'ultimo grande enciclopedista venne ben presto eclissata dai podromi di un avvenimento ben più vasto, la rivoluzione francese.

Il vecchio barone lasciava dietro sé un'opera enorme, ma non esisteva un solo libro che recasse sul frontespizio il suo nome. Da vivo, nessuno seppe mai che lui, il barone, era il vero autore di tutte quelle opere maledette, gli amici non conoscevano l'identità di questo autore ed i più intimi del barone ne conservarono con scrupolo il segreto per consentirgli di proseguire l'opera, assicurando la tranquillità della sua famiglia: la persecuzione era infatti il terribile risvolto della pratica della letteratura clandestina.

La vanità e la disperazione non macchiarono gli ultimi giorni del barone: nessuna confessione, nessuna rivelazione, nessun movimento d'orgoglio, dissolta la quasi totalità della sua corrispondenza, pochissimi ritratti capaci di restituirne l'immagine, nessuna volontà di serbare delle tracce per una posterità che era per lui una semplice parola, priva di senso.

Un anno dopo la morte del barone, il fedelissimo Naigeon, pubblicando un riassunto della *Morale universelle*, attribuì a d'Holbach la paternità dell'opera, infrangendo per la prima volta quella pratica di anonimato che il barone aveva scelto. Condorcet, da parte sua, pubblicò nella *Bibliothèque de l'Homme Public*, nello stesso anno (1790), un'analisi della *Politique naturelle*, restituendone la paternità a d'Holbach.

Nel frattempo la monarchia cedeva davanti ad una repubblica che non fu atea: la virtù entrò a farne parte tinta però di una certa religiosità: era Rousseau che vinceva con il culto dell'Essere supremo, decretando così la sconfitta del barone.

Fino al 1815 verranno ristampate una ventina d'opere di d'Holbach ma, eccezion fatta per gli *Éléments de la Morale universelle*, nessuna porterà il suo nome. Questa volta ancora la

sorte lo separò da Diderot, da Voltaire e da Rousseau, le cui opere vennero nuovamente riedite. Se il *Système social* venne riedito dopo la reazione di Termidoro, il *Système de la nature* e *Le Bon Sens* rimasero invece proscritti: la dittatura giacobina dell'Essere supremo li ricacciò nell'ombra. Sotto il Direttorio, l'allora ministro degli Interni François de Neufchâtel, inviò delle copie della *Contagion sacrée* ai Prefetti, per combattere l'influenza cattolica che stava rinascendo. Poi venne Napoleone, che scelse di negoziare il Concordato secondo i principi di Machiavelli ed il *Système de la nature* dovette aspettare la Restaurazione per poter riprendere di nuovo la sua carriera militante. Nel 1820 ed il 1821 le opere di d'Holbach furono di nuovo riedite ed ancora soppresse.

Grazie alla lista completa delle opere scritte dalla piuma del barone, redatta dal Naigeon ricominciò un nuovo destino di resurrezione e morte dell'opera del barone.

2. La letteratura clandestina.

Il contesto: l'inquietudine della Chiesa.

Il secolo XVIII segna il trionfo di quello sforzo attuato dal Concilio di Trento per tentare di restaurare e rifondare una chiesa gravemente colpita nella sua autorità dall'irrompere del movimento protestante.

Infatti, soltanto a partire dall'inizio di questo secolo, la Chiesa può vantarsi di avere pazientemente riconquistato, attraverso l'utilizzo di un clero reso più disciplinato e competente, tutto il territorio sottoposto alla propria influenza.

In Francia, l'avvenimento che mostra questo successo è il fenomeno del reclutamento dei sacerdoti nella campagne che, se da una parte testimonia l'avvenuta democratizzazione del clero, dall'altra mostra però la crescente disaffezione al mestiere da parte di quelle élites che fino ad allora ne avevano costituito la parte maggioritaria.

Verso il 1740, a conferma di questa riconquista delle anime, la curva delle ordinazioni conosce il suo apogeo. Eppure, il buon esito dell'impresa non è destinato a durare molto.

Dal 1750, infatti, il picco delle ordinazioni sacerdotali comincia a decrescere vertiginosamente fino a toccare, alla fine del XVIII secolo, i suoi minimi storici: appare, allora, il complesso fenomeno storico-sociale della scristianizzazione e con esso crescono le comprensibili preoccupazioni della Chiesa nei confronti di un mondo che non vuol più sottostare ai suoi dettami.

Quella stessa Francia di inizio Settecento che aveva visto il numero di ordinazioni crescere in modo esponenziale, cominciava a sperimentare, a partire dalla seconda metà del XVIII secolo, il primo vero e grande fenomeno di laicizzazione dei comportamenti: una diffusa scristianizzazione cominciò a favorire il distacco dalla Chiesa, dalla sua morale e dalle sue pratiche. L'urbanizzazione, infatti, aveva favorito una vera e propria disaffezione nei confronti di queste, risparmiando ancora le grandi occasioni di incontro culturale come la Pasqua ed il Natale ed i riti sociali, come i battesimi, i matrimoni e le sepolture. La crescente indifferenza rivolta alle pratiche religiose era accompagnata, nelle sue motivazioni più profonde, da una progressiva ed interiorizzata (e quindi spesso non esplicita) revisione della legittimità del controllo sulla vita privata da parte dell'istituzione religiosa. Non solo, questo fenomeno di lenta scristianizzazione contribuì anche a distruggere il ruolo e l'immagine che della famiglia si aveva avuto fino ad allora. Le nascite illegittime, i concepimenti prematrimoniali e l'uso della contraccezione nelle zone urbane, contribuirono a sancire il

distacco inevitabile tra la mentalità, la sensibilità, le esigenze della popolazione ed i rigidi dettami della precettistica religiosa.

L'attenzione alla salute della donna, e alla necessità di preservarla dall'eccessivo numero di gravidanze, che si era diffusa tra i ceti superiori insieme ad una riconsiderazione laica degli affetti coniugali, l'acquisizione di un nuovo atteggiamento nei confronti dell'infanzia, fatto di sollecitudine, di tenerezza, di interesse alla loro educazione (pratica questa fino ad allora monopolio esclusivo della Chiesa) e l'adozione di elementi di valutazione e di controllo razionale della vita affettiva e sessuale furono tutti fattori che contribuirono a dare una notevole spinta al processo di desacralizzazione della Francia di metà Settecento.

I fattori che tendevano a minare l'autorità della Chiesa in ambito morale come in quello sociale e politico non sono riconducibili soltanto al nuovo atteggiamento del laicato.

La Chiesa stessa conteneva al suo interno altri fattori "nocivi". Si assiste infatti all'emergere e al diffondersi di forme più intime e più intense di religiosità. Oltre alla diffusione del giansenismo nel mondo cattolico, bisogna ricordare, in ambito protestante, la nascita del pietismo in Germania e quello del metodismo in Inghilterra: movimenti religiosi sviluppatisi su di un terreno comune a quello della laicizzazione, perché egualmente alternativi all'autorità religiosa.

In questo tesissimo contesto sociale e culturale, caratterizzante la seconda metà del XVIII secolo, la Chiesa tentò di recuperare le proprie prerogative ed i propri privilegi attuando una strategia di difesa ad oltranza della propria dottrina. L'ortodossia non poteva correre il rischio di esser messa in discussione: si poteva pure accettare la distruzione della famiglia tradizionale e tollerare la disaffezione per le pratiche religiose ma la dottrina non poteva assolutamente piegarsi ai cambiamenti mondani costituendo il solo bene eterno e destinato a restare identico a se stesso e quindi sempre valido.

La difesa dell'ortodossia divenne dunque l'imperativo di una politica ecclesiastica impegnata nella difesa del suo unico e legittimo possesso. Dalla capacità di mostrare la ragionevolezza della propria dottrina, difendendola contro ogni possibile deviazione eretica, dipendeva la possibilità stessa della sopravvivenza delle millenaria istituzione religiosa.

La Chiesa poteva privarsi infatti e senza danno, di qualsiasi forma di influenza nell'ambito politico e morale ma non poteva permettersi il lusso di consegnare la propria dottrina e con essa la legittimità storica della propria esistenza, alla caustiche critiche dei protagonisti dell'Illuminismo.

Il grande nemico contro il quale questa politica ecclesiastica offensiva, in difesa dell'ortodossia, si scaglia, è rappresentato dall'incredulo ed in particolare dall'ateo che ne costituisce, per così dire, la forma più compiuta.

La figura dell'ateo, figura biblica prima che teologica, si impone infatti alla coscienza religiosa dotta con un'evidenza ed una forza tale da farla squalificare semplicemente.

Il discorso ortodosso è così accecato dall'evidenza che riveste per lui la credenza in una divinità che riconduce il rifiuto di questa stessa evidenza, operato dall'ateo, ad un difetto d'intelligenza o più semplicemente alla pazzia, contro la quale non si può e non serve opporre nulla. Laddove però l'ateo non risulti pazzo, il suo traviamiento viene ricondotto ad una dinamica di oblio progressivo della sua stessa natura. In breve, l'ateo sarebbe un essere contro natura, non riuscendo a cogliere in essa, l'evidenza dell'esistenza del suo creatore

In teoria l'ateo non costituirebbe un pericolo se non per se stesso e, una volta bandito dalla comunità degli esseri ragionevoli, non rappresenterebbe una minaccia per nessuno.

In pratica però la Chiesa è perfettamente consapevole del fatto che gli uomini sono degli esseri socievoli, che si ricercano e che non possono fare a meno di entrare in contatto gli uni con gli altri ed è proprio in questo contatto che risiede la paura del contagio.

L'ateismo, malattia vergognosa dello spirito, si propaga di nascosto e lentamente tra i membri ragionevoli della comunità umana. Dopo aver infestato le biblioteche private comincia ad uscire dai palazzi e a manifestarsi pubblicamente.

Il veicolo che permette la propagazione di questo morbo è senza dubbio il libro empio. Lefranc de Pompignan, sacerdote arruolatosi nella lotta contro questi strani untori, così si esprime nella sua *Religion vengée de l'incrédulité par l'incrédulité elle-même* (1772): «Ils [les livres impies] remplissent la capitale, ils circulent dans les grandes villes, ils pénètrent jusqu'aux moindres, ils ravagent nos campagnes. Des mains vénales les y portent. Ce pernicieux trafic est devenu le plus lucratif dans le métier qu'elles font»⁷¹.

Attenzione però, non ritratta ancora di un'epidemia ed è lo stesso Lefranc ad affermarlo. L'incresulità, con le sue componenti, l'irreligiosità e l'empietà, non è ancora l'infedeltà ed anche questa prima di arrivare all'ateismo, contempla le tappe intermedie e meno gravi rappresentate dal teismo e dal deismo.

Ad allontanare il pericolo di una possibile epidemia d'ateismo interviene anche la distinzione, operata dai vertici ecclesiastici di inizio Settecento, tra una incredulità pratica ed una speculativa, o meglio tra l'*incrédule pratique* e l'*incrédule speculatif* contro il quale bisogna assolutamente combattere. Quest'ultimo personaggio infatti può sedurre il primo che,

⁷¹ *La Religion vengée de l'incrédulité par l'incrédulité elle-même*, Humdot, 1772, p. 338.

dotato di uno spirito religioso ben fragile, può cedere all'opera persuasiva dell'*incrédule speculatif* rendendo allora plausibile il rischio d'epidemia.

La Chiesa, pur vedendo in questa forma d'incredulità la manifestazione di una ragione presuntuosa, non vuole assumersi il ruolo di censore della ragione, considerata come un dono divino che deve accordarsi alla finitezza dell'uomo. Basta riconoscere come le verità superiori della Rivelazione si accordino a quelle scoperte dalla ragione. Non esistono contraddizioni.

Il volere contrapporre la ragione umana alle verità racchiuse nella Scrittura, appare semplicemente come una manifestazione di ribellione e di insubordinazione alle autorità costituite che merita quindi di essere perseguita legalmente.

Se il veicolo di diffusione dell'incredulità è rappresentato dalla diffondersi in maniera clandestina di libri proibiti, allora è su questo materiale che bisogna concentrare la battaglia mobilizzando tutto l'arsenale repressivo a disposizione della Chiesa e costringendo le autorità civili a condividere e a sostenere questa battaglia. La letteratura clandestina deve essere estinta, perseguita e resa impossibile, i suoi autori devono essere convinti al silenzio attraverso qualche condanna esemplare.

Alla politica offensiva della Chiesa mobilitata per la difesa della propria dottrina, la letteratura clandestina comincia ad opporre delle armi retoriche, tipografiche e organizzative sempre più efficienti e raffinate.

Il combattimento tra l'ortodossia sostenuta dal braccio secolare e la volontà d'esprimere idee non ortodosse caratterizzerà tutta la seconda metà del Settecento. Pur non vincendo, l'ateismo lascerà però sul campo le più alte dimostrazioni del proprio valore e della propria forza.

La pratica: la letteratura clandestina.

Tra Sei e Settecento la critica più radicale delle metafisiche spiritualistiche, delle credenze e dei dogmi religiosi trovò una delle sue espressioni significative in quella letteratura filosofica clandestina che era alimentata da testi manoscritti o a stampa, per lo più anonimi, nei quali l'affermazione delle prerogative e dei limiti della ragione si traduceva in concezioni materialistiche, in prospettive ateistiche o deistiche e in appelli alla tolleranza. I motivi del pensiero libertino, le suggestioni attinte ai grandi sistemi filosofici secenteschi, gli spunti offerti da un'analisi storico-filologica delle Scritture affinatasi nelle dispute teologiche

del tempo confluirono a formare il terreno culturale su cui si sviluppò questo fenomeno complesso.

In Francia, all'inizio del XVIII secolo, la letteratura clandestina⁷² viene definita⁷³ negativamente come l'insieme delle produzioni non autorizzate in suolo francese. Il sistema della censura preliminare distingue, a partire dal 1725⁷⁴, due modalità di autorizzazione alla stampa, il privilegio e la tacita concessione. Attraverso questi due statuti si delimitano i criteri del lecito e dell'illecito e si determina il settore, ufficiale o clandestino, nel quale il pensiero dovrà essere attentamente suddiviso e mantenuto per evitare spiacevoli intrusioni.

Gli arbitraggi sull'ambito da destinare a tutto lo scibile cartaceo non si fondano solamente su delle motivazioni ideologiche, ma rispondono anche a delle precise esigenze economiche: se la delimitazione di un dominio intoccabile, indicato e delimitato da Dio, dal re e dai buoni costumi risulta infatti sufficiente ad assicurare la pertinenza dell'uso del privilegio, questa stessa azione delimitativa si dimostra però assolutamente incapace nel tentativo di organizzare una produzione sempre più varia, abbonante e che comincia a mostrare una certa insofferenza nei confronti di una visione così rigida dell'ortodossia.

La concorrenza dei tipografi stranieri o clandestini costringe infatti ben presto le autorità ad ammorbidire i criteri di censura che, se applicati rigidamente, rischiano di colpire duramente la corporazione del libro stampato. Il tacito consenso diviene così un luogo di contraddizioni che instaura una sorta di limbo giuridico non potendo essere ricondotto né all'ambito della clandestinità perseguibile e perseguita né a quello del permesso esplicito alla stampa⁷⁵.

⁷² Accanto a d'Holbach anche Fontenelle, ispiratore e presunto autore di manoscritti clandestini e le innumerevoli altre figure minori, attive in vari paesi, diedero il loro apporto al libero pensiero: opere incompatibili con le ortodossie dominanti furono così redatte, altre vennero tradotte in lingue straniere, nacquero canali per la loro diffusione e vari collezionisti le raccolsero in biblioteche private. La conoscenza di queste figure, di quei testi e della circolazione che essi ebbero costituisce un complemento indispensabile per comprendere le radici dell'Illuminismo e la trama più nascosta delle idee che segnarono l'inquieto trapasso dal secolo di Descartes e Spinoza a quello di Voltaire e Diderot.

⁷³ Cfr. Sandrier, *Le style philosophique...*, p. 29.

⁷⁴ Tale sistema di censura verrà esteso a tutto il territorio francese nel 1744 (cfr. Sandrier, *Le style philosophique...*, p. 29).

⁷⁵ Il permesso esplicito alla pubblicazione prevedeva, inoltre, la protezione dei diritti dell'editore contro ogni possibile tentativo di contraffazione o di pirateria

In questa zona neutrale, rappresentata dal tacito consenso alla stampa, riescono a trovare spazio una leggera iconoclastia e tanta eterodossia quanta le autorità sono in grado di tollerare.

Al di fuori di questo ambito spetta alle varie librerie ed allo Stato il compito di intervenire, i primi per salvaguardare i propri interessi ed il secondo per far rispettare l'ordine e la moralità.

La Chiesa, da parte sua, non interviene direttamente: la sua missione, infatti, è quella di limitarsi a riconoscere le colpe commesse attraverso i pensieri, le parole, le opere e le azioni dal momento che tutto può contenere una qualche forma di eresia. Ogni pagina deve essere letta e persino i pentagrammi musicali non sfuggono all'occhio attento dell'inquisitore allenato da secoli di pratica. A questo certosino esame segue la denuncia al braccio secolare, il Parlamento giudica, ordina gli arresti e si preoccupa che vengano tutti scrupolosamente eseguiti. Questa generalmente è la prassi, ma quando si tratta di scritti di autori di particolare importanza sono gli stessi Censori della Sorbonne o gli alti prelati a mobilitarsi per esercitare una pressione ed una minaccia ben reali sugli scrittori.

Così Helvétius, dopo la condanna della sua opera *De l'Esprit*⁷⁶, preferì tacere affidando alla stampa postuma il *De l'Homme*; Diderot stesso, dopo l'interdizione che aveva colpito i primi tomi dell'*Encyclopédie*, proseguì segretamente l'opera; La Mettrie e d'Etallondes trovarono rifugio a Berlino e Rousseau fu costretto ad un miserabile vagabondaggio dalla Svizzera all'Inghilterra. Al Cavaliere de la Barre spettò un più tragico destino: il supplizio.

Da lontano Roma osserva quello che accade in Francia affidando ad una congregazione specialissima, la congregazione dell'Indice, il compito di leggere tutto quello che viene pubblicato per decretare che cosa debba essere annoverato tra le pagine dell'*Index Librorum Prohibitorum*⁷⁷. Attraverso i cosiddetti *bruciamenti delle vanità*⁷⁸, la Chiesa di

⁷⁶ Contro l'opera di Helvétius, dopo la pastorale indirizzata dal vescovo di Soissons nel gennaio del 1759, intervenne, nel febbraio dello stesso anno, la requisitoria ed il divieto da parte della Corte del Parlamento. Il divieto definitivo venne pronunciato un mese dopo dal Consiglio di Stato del Re. Un ottimo esempio di snellezza burocratica in materia di eresie.

⁷⁷ La messa all'Indice di un'opera significava il divieto, intimato ai cattolici dalla Santa Sede, di leggere, vendere, tradurre e conservare l'opera incriminata. Il primo *Index* venne pubblicato nel 1557 per ordine di Paolo IV insieme all'elenco delle edizioni proibite della Scrittura e ad una nota riportante il nome di tutti quegli editori colpevoli di aver stampato libri eretici. Sempre nel 1557 venne istituito un organo speciale: la Congregazione dell'Indice. L'ultima edizione dell'*Index* è quella ordinata da

Roma cerca poi di distruggere, riducendole in cenere⁷⁹, laddove non può suppliarne direttamente l'autore, le opere che giudica pericolose sia in materia di ortodossia religiosa che in ambito morale.

Tra le grida allo scandalo di sapore escatologico dell'instancabile Congregazione ed il brusio sommesso delle varie librerie, le autorità e la polizia agiscono in silenzio, intervenendo raramente ma a colpo sicuro: l'intimidazione, attraverso qualche condanna esemplare, deve poter bastare. La repressione non è, infatti, un pericolo immediato, colpisce in primo luogo il materiale stampato. Laddove però questa norma non viene seguita l'autore deve allora cominciare a preoccuparsi seriamente per la propria sicurezza personale.

Le forme della repressione.

Quando la *Librairie*⁸⁰, che sotto la direzione del Malesherbes⁸¹ era riuscita ad aprirsi enormemente alle idee dei *philosophes*, interviene, lo fa seguendo una gradazione che,

Pio XII nel 1948. Oggi, in virtù di un decreto del 1966 della Congregazione per la dottrina della fede (già Congregazione del Santo Uffizio), l'Indice ha perso valore giuridico di legge ecclesiastica, con le annesse sanzioni contro i libri proibiti e conserva solo più un valore "morale" di ammonimento; la violazione di tale dovere morale costituisce ancora peccato ma non comporta più sanzioni. L'azione dell'autorità ecclesiastica nei confronti della stampa "pericolosa" si esprime, ora, con il controllo operato da parte dei vescovi locali coadiuvati dalla Congregazione per la dottrina della fede e dalle Conferenze episcopali. La Santa Sede si riserva tuttavia il diritto di condannare pubblicamente i libri che si reputano offendere la morale ed i buoni costumi ma solo dopo avere, senza esito, invitato gli autori ad emendare le loro opere.

⁷⁸ Così erano chiamati i roghi dei libri condannati.

⁷⁹ I roghi della cultura, quelli consumatisi nel Settecento, riguardano la quasi totalità di quelle opere che costituirono l'apice del pensiero filosofico, politico e morale dell'Illuminismo.

⁸⁰ Ciò che la *Librairie* teme sopra ogni cosa è la pubblicizzazione delle idee eterodosse. Così modula i suoi interventi seguendo delle priorità: è meglio seguire e concedere una diffusione ristretta a queste idee piuttosto che punirle troppo brutalmente con il rischio di conferire un'audience ancora più grande a delle tesi che fino ad allora erano rimaste confinate nel circolo ristrettissimo dei collezionisti di opere proibite. Così il Parlamento, facendo propria la preoccupazione espressa dalla *Librairie*, decise di non pubblicare la requisitoria del cancelliere Séguier che, nel 1770, aveva condannato il *Système de la nature* ed altre opere materialiste ed antireligiose, quasi tutte uscite dall'officina infernale del barone. Il Parlamento temeva infatti che pubblicare degli estratti di questa requisitoria che commentava lungamente il contenuto delle opere condannate avrebbe significato dare una pubblicità incredibile a delle tesi che se trattate invece con una studiata indifferenza sarebbero ben presto cadute nell'oblio.

dall'opera all'autore, esprime una gerarchia nelle priorità e nei bersagli della repressione. Quest'ultima è diretta innanzitutto contro la presunta pericolosità delle tesi condannate, ma non risparmia neppure tutte le posizioni religiose non ortodosse ed in particolar modo gianseniste contenute nei vari scritti.

L'arsenale repressivo, quando riesce a rimontare all'autore effettivo di un'opera "pericolosa", modula la sua azione seguendo la posizione sociale dell'autore e la sua reputazione all'interno della repubblica delle Lettere. Si prende anche in considerazione il possibile atteggiamento che l'autore potrebbe assumere una volta messo di fronte alla sua opera. La ritrattazione solitamente evita delle sanzioni spiacevoli.

Il compito della polizia del libro è invece quello di tenere sotto controllo tutti quegli ambienti sospettati di essere all'origine degli scritti sovversivi. Se la sorveglianza si esercita soprattutto nei riguardi degli ambienti giansenisti e protestanti, non ci si dimentica affatto del mondo del libro filosofico. Gli spioni sono ovunque, popolano con la loro presenza indiscreta le oscure ed umide tipografie parigine e gli sfavillanti e caldi *cafés* della capitale.

Generalmente poi la possibilità di risalire al nome dell'autore di uno scritto clandestino, cresce notevolmente se la produzione, la redazione e la stampa del testo vengono interamente realizzate in territorio francese. Gli anelli che formano una filiera clandestina vengono infatti sottoposti a notevoli pressioni: un solo anello debole, un solo tipografo fedifrago o un solo editore oppresso dalla paura bastano per far risalire al nome dell'autore. Ogni attore della filiera clandestina è infatti suscettibile di fornire delle informazioni. Ora, se un venditore ambulante, preso in flagranza di reato, costituisce un rischio, le denunce e le infiltrazioni da parte di artigiani della tipografie ne costituiscono un altro ben più grande, senza parlare poi dello spionaggio praticato da gente insospettabile.

Le precauzioni.

L'attività della stampa clandestina comporta quindi rischi reali e la nobiltà o l'importanza di un autore non basta affatto a garantire la sua incolumità. Lo stesso Voltaire aveva preferito trasferirsi alla frontiera per poter proseguire indisturbato la sua lotta contro il cristianesimo, bisognava *écraser l'Infâme*⁸² ma senza compromettersi.

⁸¹ Malesherbes ricoprì l'incarico di direttore della *Librairie* dal 1750 al 1763.

⁸² Per Voltaire si trattava di non compromettere la propria reputazione a livello sociale ed il suo statuto di uomo di lettere. Essere membro dell'*Académie française* impediva a Voltaire, come a chiunque altro ne facesse parte, di aggiungere il proprio nome a quelli già impegnati nella lotta antireligiosa. Lo

Il barone, un vero fuoriclasse nella pratica della clandestinità, adotta una strategia particolare per sviare i sospetti e continuare indisturbato la propria battaglia⁸³.

Dopo aver stabilito come punto essenziale la salvaguardia dell'anonimato, attraverso l'impenetrabilità degli pseudonimi utilizzati, d'Holbach può iniziare la sua battaglia nell'ombra, separando così in modo assoluto il suo posto ufficiale nella repubblica delle Lettere dalla sua attività come propagandista clandestino antireligioso.

Se infatti l'immagine ufficiale del barone fa di lui uno degli attori principali dello sviluppo della scienza e delle arti nel suo paese d'azione, sarà proprio quella ufficiosa, nata e sviluppatasi tra le lontane mura del Grandval, a lasciargli un nome nella storia delle idee. La maggior parte della sua produzione avviene all'insaputa e contro quelle stesse autorità che si riuniscono, ignare di tutto, nel suo salotto parigino.

Gli *habitués* di rue Saint-Roch, pur nutrendo forti e motivati sospetti sull'attività illecita del barone, non osarono mai esternarli. Ognuno custodì il suo segreto cooperando così alla riuscita della grande impresa. Persino il grande confutatore del *Système de la nature*, l'abate Bergier, che sicuramente passava per uno spione assoldato dalla Chiesa per controllare da vicino i bastioni dei *philosophes*, frequentava episodicamente il salotto del barone senza inquietare, con la sua presenza, gli altri ospiti.

La polizia, al corrente di tutto quello che si diceva e faceva a Parigi, oltre a non molestare mai il barone, non sospettò neppure che era proprio nel salotto di rue Saint-Roch che si riunivano, ogni giovedì ed ogni domenica della settimana, tutti i colpevoli che stava cercando, compreso il padrone di casa.

Com'è possibile che d'Holbach, il più prolifico autore di libri proibiti, non sia mai stato sospettato di questa sua attività illecita? La polizia del libro non era affatto indulgente verso nessuno: la nobiltà e la fama non erano considerate affatto delle attenuanti. Inoltre, quando uscì il *Système de la nature*, la sua pubblicità fu enorme. Non si trattava infatti di una *brochure* dalla diffusione ristretta e sorvegliata⁸⁴, ma di un libro il cui successo tendeva a

scrittore ufficiale rifiutò così ogni attribuzione di opere poco ortodosse che si trattasse del *Candide* o delle opere di Guillaume Vadé e si scagliò contro tutti quegli editori che osarono pubblicare il suo nome sul frontespizio di opere che potevano minarne l'immagine ufficiale.

⁸³ Non bisogna vedere nella censura soltanto un ostacolo allo scambio naturale delle idee. Essa, imponendo delle scelte, ogni volta specifiche, circa i mezzi da utilizzare per la diffusione del pensiero, tende inevitabilmente a favorire il genio creativo dell'autore di libri proibiti.

⁸⁴ Per questo tipo di diffusione di opere clandestine, gli interventi previsti dalla polizia erano relativamente indulgenti.

riversarsi al di fuori degli stretti limiti del circolo dei collezionisti di opere proibite e mirava espressamente a diffondersi il più possibile. La stessa condanna dell'opera pronunciata dalla Chiesa Romana non faceva altro che rafforzare la necessità di un intervento e non intervenire avrebbe significato, soprattutto per la corona, contrariare una chiesa della quale cercava se non il sostegno, almeno la benevolenza. In questo periodo, dove gli organi rappresentativi dell'Ancien Régime cominciano a minare le pretese del potere reale, la mancanza di fermezza da parte delle autorità centrali appariva immancabilmente come una manifestazione di debolezza.

Alain Sandrier propone la sola ipotesi che possa rendere ragione dell'impossibilità, da parte della polizia, di risalire all'autore del *Système de la nature*: si tratterebbe di un vero e proprio fallimento delle investigazioni della polizia che riuscirono soltanto a portare all'arresto ed alla condanna di un venditore ambulante che tentava di diffondere il *Christianisme dévoilé*⁸⁵. Arrestare un *colporteur* significava però trovarsi all'ultimissimo anello della filiera clandestina: l'autore restava al sicuro e il solo sentimento spiacevole che poteva provare era quello per il povero venditore arrestato.

La filiera clandestina del barone: un eccellente modello.

L'incapacità degli organi di polizia non fu la sola causa che permise al barone di vivere tranquillo: d'Holbach era infatti riuscito, grazie al fidatissimo collaboratore Naigeon⁸⁶, a creare un'eccellente filiera clandestina in Olanda che, per la sua organizzazione, rendeva davvero remota la possibilità di essere scoperto.

⁸⁵ L'affare risale al 1768 ed è Diderot a ricordarlo in una lettera a Sophie Volland dell'8 ottobre 1768. Un giovane apprendista droghiere, un certo Josserand, per mancanza di accortezza o per semplice disattenzione, vende un esemplare del *Christianisme dévoilé* al suo principale. In occasione di un processo intentato dal principale contro il ragazzo, il primo decide di denunciarlo per ricettazione. L'arresto del giovane apprendista comporta anche quello del venditore ambulante, Lécuyer, che gli aveva consegnato l'opera, e di sua moglie. Dopo essere stati messi alla gogna, frustati e marchiati, l'apprendista viene condannato a nove anni di galera, il venditore ambulante a cinque e sue moglie viene internata a vita.

⁸⁶ Sul Naigeon e sul ruolo che ebbe modo di svolgere in qualità di stretto collaboratore di d'Holbach si rimanda all'opera del Naville e in particolare al paragrafo intitolato *Naigeon*, in Naville, *D'Holbach et...*, pp. 103-106.

Il barone era riuscito ad assicurarsi infatti una comunicazione perfetta dei suoi scritti fino a Marc Michel Rey, il suo editore ad Amsterdam⁸⁷.

Il circuito dei manoscritti del barone fino alla stampa si organizzava sotto forma di vere e proprie staffette le cui tappe risultavano indipendenti e relativamente separate.

Naigeon aveva inoltre proposto al barone di servirsi di un copiatore di fiducia che potesse evitare il rischio di diffondere dei manoscritti autografi. Il fratello minore del Naigeon si offrì per questo incarico e fu così che nacque la filiera clandestina più sicura dell'Europa del Settecento.

A Sedan, città di frontiera e di presidi, il fratello minore ricopiava con cura il materiale che il fratello gli consegnava e, terminata la trascrizione, si preoccupava di inviare il manoscritto ritrascritto a Madame Loncin, sua corrispondente a Liège, che lo consegnava a Marc Michel Rey.

I fratelli Naigeon costituirono così l'importantissimo anello centrale della filiera, assicurando la fedeltà della trasmissione dei manoscritti originali e trascritti, eliminando i rischi di interferenze, prevenendo i tentativi di pirateria e permettendo, infine, un'indipendenza perfetta tra le due estremità della catena impedendo così ogni possibile forma di comunicazione tra i vari anelli che avrebbe messo a repentaglio la sicurezza del barone.

Le maschere del barone: i messaggi degli pseudonimi.

Così protetto, il barone può tranquillamente ascoltare gli anatemi tuonare contro le proprie opere e vedere, forse divertendosene, il susseguirsi delle condanne che piovono su tutta la sua produzione.

Le ricerche, infatti, non soltanto sono destinate ad infrangersi contro lo scoglio rappresentato dalla formidabile filiera olandese creata dal nostro barone, ma risultano doppiamente difficili, per non dire impossibili, a causa dell'utilizzo dell'attribuzione fittizia in ogni sua opera.

Inoltre, l'uso dello pseudonimo in d'Holbach, non può considerarsi soltanto come un espediente per mantenere l'anonimato. Il barone, attribuendo alcune delle sue opere a personaggi realmente esistiti, si prefigge uno scopo ben particolare e cioè quello di poter

⁸⁷ Non esistono dei documenti che permettano di sapere se questo editore, al quale si erano affidati anche Rousseau e più episodicamente Voltaire, fosse a conoscenza dell'identità di quello scrittore al quale dovrà i suoi maggiori successi economici.

pubblicizzare, attraverso lo pseudonimo, qualche libero pensatore ormai defunto che aveva sostenuto la sua stessa lotta e sul nome del quale l'anonimato non aveva più ragione di esistere.

Seguendo questo intento, il *Système de la nature* viene attribuito dal barone a «M. Mirabaud, secrétaire perpétuel, l'un des quarante de l'Académie française», morto nel 1760. D'Holbach si spinge oltre in questa sua impresa pubblicitaria, arrivando ad enumerare, nell'avviso dell'editore di questo stesso testo, tutte quelle opere che appartenevano davvero a Mirabaud. Lo pseudonimo in questo caso permette quindi, ad una generazione di distanza, di togliere un anonimato che non si reputa più necessario o che appare come un'ipocrisia non giustificata e permette inoltre, al lettore che ben conosce gli artifici retorici di questo tipo di letteratura, di cogliere il rimando a Mirabaud e di poterne approfondire lo studio grazie alla completa bibliografia fornitagli. Inoltre d'Holbach, attraverso questa attribuzione, vuol mostrare come i luoghi del sapere ufficiale, siano dei veri e propri vivai del libero pensiero e sicuramente lo pseudonimo utilizzato dal barone dovette risultare alquanto imbarazzante per l'Académie française.

Si tratta ancora di una maschera ma più recente e vicina, quella utilizzata per il *Christianisme dévoilé*. L'opera viene infatti attribuita al «feu M. Boulanger». In questo caso è anche il titolo a sottolineare una parentela rivendicata. Il grande amico della coterie holbacchiana, Boulanger, sullo studio del quale sarà consacrato un paragrafo nel capitolo seguente, fu infatti l'autore dell'*Antiquité dévoilée par ses usages*, apparso nel 1766.

Alle figure di Mirabaud e Boulanger, seguendo quello stesso dispositivo tattico che serve da alibi e da promozione culturale, si aggiunge il nome dell'autore dell'*Essai sur les préjugés*, presentato dal barone come: «M. D. M.». Tutti sospettarono, e a ragione, che dietro queste iniziali si nascondesse il nome di Dumarsais, morto nel 1756. Spetta a Dumarsais infatti, secondo gli intenti del barone, il compito di unire la generazione di Fréret e Mirabaud alla quale egli stesso appartenne, a quella di Boulanger e del barone cioè alla generazione degli enciclopedisti.

Così, sotto il sigillo del silenzio ed attraverso i sotterfugi dello pseudonimo, il libero pensiero può proseguire indisturbato il suo cammino iniziato con Boulainvillers, passando per i suoi discepoli, fino ad arrivare a d'Holbach.

Il libero pensiero, inoltre, non ha frontiere che possano arginarne la forza e d'Holbach vuole dimostrarlo presentando la *Contagion sacrée* come «une ouvrage traduite de l'anglais» e precisando nell'avvertissement che «cet ouvrage, l'un des plus profonds et des plus forts qui aient été publiés su la religion, parut en Angleterre en 1709 sans nom d'auteur, en volume in-

8. On crut cependant y reconnaître la touche et les principes de M. Jean Trenchard»⁸⁸. D'Holbach non soltanto mantiene, come già Voltaire aveva fatto, il sotterfugio della traduzione fittizia ma spinge la sua preoccupazione fino alla ricerca di una fonte plausibile dell'opera, passatempo questo tipico dei veri intenditori della letteratura clandestina. Il doppio inganno confonde ancora di più le acque sviando pericolosi sospetti.

Anche l'ironia pungente, tratto saliente della prosa holbacchiana, viene mobilitata nella ricerca degli pseudonimi. Così la *Théologie portative*, un dizionarietto che di teologico ha solamente il titolo, contenendo tutti i dogmi principali del cristianesimo spiegati secondo l'eterodossia più sfrenata, sarebbe opera di un certo «abbé Bernier, licencié en théologie».

Infine, per un'opera seria come la *Politique naturelle* l'ironia si fa da parte e l'attribuzione generica diventa minimale: l'opera è semplicemente di un «ancien magistrat».

Come bene afferma il Sandrier, «l'usage des masques une fois lancé, se met a vivre de manière autonome. Le relais est pris par les œuvres, sans qu'on puisse déterminer la part de stratégie consciente ou ce qui relève des automatismes de la publication clandestine»⁸⁹.

Se moltissime opere del barone resteranno anonime, senza alcuna attribuzione fittizia, accadrà anche che moltissime di queste verranno attribuite ad altri autori nelle edizioni delle loro opere complete. Le *Lettres à Eugénie* verranno così aggiunte alle opere complete di Fréret ed il *Christianisme dévoilé*, come era da immaginarsi, verrà integrato alle opere complete di Boulanger.

⁸⁸ P.-H. T. d'Holbach, *La Contagion Sacrée ou Histoire naturelle de la superstition, Œuvres Philosophiques*, Tome 1, Texte établi par Jean Pierre Jackson, éd. Alive, Paris, 1998, p. 123. L'opera verrà indicata con la sigla CS. Per questa, come per tutte le altre opere citate (ad eccezione del *Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral*, per il quale si farà riferimento alla traduzione italiana a cura di Antimo Negri ed edita dall'UTET nel 1978 nella collezione dei classici della filosofia diretta da Nicola Abbagnano), si farà riferimento all'edizione completa delle opere filosofiche di D'Holbach sopra citata. Il piano completo dell'opera prevedeva 7 volumi ma attualmente sono disponibili soltanto i primi quattro e la casa editrice che aveva sostituito l'Alive nel lavoro di edizione, la CODA, dopo la pubblicazione dell'ultimo tomo, ha chiuso la propria sede parigina in rue de Turenne e risulta fino ad oggi impossibile da contattare. Anche se molto probabilmente il piano dell'opera non verrà più portato a termine, i volumi finora editi contengono fortunatamente tutti gli scritti originali del barone. Il restanti volumi avrebbero infatti dovuto contenere una scelta di opere tradotte ed editate dal barone insieme ad un volume dedicato alle polemiche ed alle reazioni dei suoi contemporanei.

⁸⁹ A. Sandrier, *Le style philosophique...*, p. 49.

Non si sa bene se tali iniziative di integrazioni siano dipese dalla volontà del barone o da quelle del tipografo-libraio: se l'ipotesi di una strategia deliberata da parte di d'Holbach ha dalla sua parte la prossimità intellettuale ed amicale con la generazione dei liberi pensatori della generazione precedente della quale il barone volle farsene il pubblicista, l'altra ipotesi e cioè quella di una politica a posteriori attuata da parte dei tipografi-librai ha per lei la semplicità di un mero calcolo commerciale che non snatura affatto la strategia abituale degli scritti incriminati.

A volte gli inganni riescono al di là di ogni attesa, senza volontà o strategie particolari: l'effetto diventa la causa. Si può considerare il caso esemplare de *Le Bon Sens*, compendio e difesa del *Système de la nature*, apparso anonimamente nel 1772. Ebbene, nel 1792 questa opera venne pubblicata nello stesso volume nel quale Voltaire aveva inserito l'estratto del *Mémoire* di Meslier, conosciuto sotto il titolo di *Testament de Jean Meslier*, in una formulazione sufficientemente ambigua da far attribuire immediatamente al curato d'Etrépigny anche il *Le Bon Sens* del barone e tale da far riprendere questa attribuzione in tutte le edizioni successive.

Se d'Holbach, morto nel 1789, non ha potuto vedere la sua produzione legarsi inestricabilmente a quella di Meslier⁹⁰, Naigeon ha dovuto sicuramente esserne un testimone divertito. Il fidato collaboratore del barone molto probabilmente approvò questa appropriazione indebita da parte del curato d'Etrépigny nei confronti del quale il "defraudato" barone aveva nutrito una sincera stima.

Eccezion fatta per il *Tableau des Saints* che riuscì a mantenere il più assoluto anonimato in un primo momento e le ultime opere quali l'*Ethocratie* e *La Morale universelle*, tutte le altre produzioni originali holbacchiane orientano sempre, quindi, verso delle identità fittizie o ben reali, tinte d'ironia o del più sincero omaggio.

Dietro le maschere del barone: il rifiuto della doppia dottrina.

La clandestinità non deve essere considerata solo come un'impossibilità legale, come la risposta ad un ostacolo. Con l'aumentare della rigidità che caratterizza il sistema della censura, la clandestinità diventa anche e soprattutto una carta vincente⁹¹: permette infatti di esprimersi in altro modo e specificatamente non ortodosso e libero.

⁹⁰ Si continuerà per tutto il XIX secolo ad attribuire il *Buon sens* a Meslier.

⁹¹ Non bisogna infatti dimenticare come questa pratica illecita assicuri un enorme pubblicità di scandalo, balsamo economico per gli editori, che, se riesce a garantisce il successo delle opere, lo fa

L'*Encyclopédie*, a questo riguardo, aveva insegnato davvero molto, rappresentando una delle molteplici possibilità d'espressione delle idee eterodosse. La vocazione alla volgarizzazione delle conoscenze del tempo, propria del progetto enciclopedico, aveva dato vita ad una particolare strategia attraverso i mezzi della quale potevano trovare espressione le tesi più soggette a contestazione, principalmente in materia religiosa e politica.

La strategia dei rinvii, le argomentazioni ardite e quelle asettiche che si sovrapponevano nella trattazione di determinate questioni e l'anonimato, utilizzato per firmare le trattazioni particolarmente audaci di determinati argomenti, rappresentarono infatti un esempio della possibilità di giudicare e di scrivere in un altro modo del mondo e dei suoi fenomeni.

I sotterfugi retorici dell'*Encyclopédie* vennero ripresi dagli scrittori delle opere clandestine che ben presto dovettero però rendersi conto dei limiti e delle difficoltà che l'utilizzo di tali mezzi implicavano. Gli enciclopedisti dissimulavano il loro pensiero attraverso un gioco di veli richiesto da un'autocensura abbastanza coraggiosa da mostrare la via che conduceva alle loro vere convinzioni. Eppure, da un'impresa collettiva ad un'opera particolare sussisteva il rischio che venisse a svilupparsi una modalità d'espressione basata su una ipertrofia dei mezzi indiretti della formulazione delle idee eterodosse e, cosa ben più allarmante, implicante un'incoerenza contenutistica.

Diderot lo aveva intuito e in una lettera del 1773 ad Hemsterhuis, elencando i mezzi utilizzati dal suo destinatario e da molti altri per sfuggire alla persecuzione, afferma: «Vous êtes encore un exemple entre beaucoup d'autres dont l'intolérance a contrait sic la véracité et habillé la philosophie d'un habit d'arlequin, en sorte que la postérité, frappé de leurs contradictions, dont elle ignorera la cause, ne saura que prononcer sur leurs véritables sentiments ; ailleurs il avance des propositions tout à fait contraires»⁹². Ad avviso di Diderot, esiste un solo autore contemporaneo che sia riuscito a parlare in modo chiaro senza troppi giri di parole ma questo autore è sconosciuto. Inutile dire che il personaggio misterioso al quale allude Diderot sia proprio il barone.

però a scapito dell'autore. La clandestinità si rivela infatti un'arma a doppio taglio per l'autore che la sceglie. Se, da una parte, questa pratica esprime la rivendicazione di poter intervenire in altro modo nel campo delle idee, dall'altra segna anche l'impossibilità di accedere ad un riconoscimento completo del suo valore nella repubblica delle Lettere.

⁹² Citata in Sandrier, *Le style philosophique...*, p. 57.

D'Holbach non dissimula affatto, dietro le sue molteplici maschere non nasconde che la propria identità ed è proprio questa dissimulazione che elimina tutte le altre. La cattiva coscienza della ragione o la paura delle autorità non giocano qui alcun ruolo. L'assenza di ogni compromesso dottrinale e la chiarezza nella formulazione dei temi proposti, caratterizzano la posizione filosofica del nostro autore. Diderot, astenendosi dal giudicare il valore intrinseco della speculazione del barone, ebbe modo di apprezzarne la formidabile coerenza: «J'aime une philosophie claire, nette et franche, telle qu'elle est dans le *Système de la nature*, et plus encore dans *Le Bon Sens*. L'auteur n'est pas athée dans une page, déiste dans une autre; sa philosophie est tout d'un pièce»⁹³.

L'utilizzo degli pseudonimi rappresenta quindi per d'Holbach un semplice sotterfugio filosofico che gli consente di esprimere liberamente il proprio pensiero, rifiutando così la pratica della dissimulazione generalizzata capace di intaccare il contenuto stesso che si vuol trasmettere.

L'arte delle maschere si fonda, in ultima analisi, sul rifiuto della pratica della doppia dottrina. Nell'*Essai sur les préjugés* d'Holbach propone una definizione della doppia dottrina che appare come una risposta ad una situazione di estrema repressione religiosa: «Les ministres de la religion eurent en tout temps le pouvoir de punir et d'écraser les mortels assez courageux pour penser par eux-mêmes, et s'écarter des préjugés reçus. Ainsi les vrais sages furent réduits à se taire, ou bien ils ne parlèrent que d'une façon obscure et ambiguë; ils masquèrent leur doctrine sous des emblèmes et des symboles, dont souvent l'intelligence s'est perdue. C'est là qu'est venue la double doctrine des anciens philosophes, dont l'une accommodé aux préjugés populaires, c'est-à-dire, à la religion établie, se montrait dans les discours publics et les écrits, tandis que l'autre, souvent opposée à la première, était enseignée secrètement et transmise verbalement à un petit nombre d'auditeurs discrets et choisis. C'est à cette méthode, que la tyrannie religieuse et politique força les philosophes de pendre, que sont dues, au moins en grande partie, les obscurités, les incertitudes, les inconséquences, les contradictions que l'on reproche à la philosophie ancienne, souvent devenue inintelligible pour nous: cependant celle des modernes n'est que très rarement exempte de ces mêmes inconvénients»⁹⁴.

⁹³ Citato in Sandrier, *Le style philosophique...*, pp. 110-111.

⁹⁴ P.-H. T. d'Holbach, *Essai sur les Préjugés ou de l'Influence des Opinions sur les Mœurs et sur le Bonheur des Hommes*, *Œuvres Philosophiques*, Tome 2, Texte établi par Jean Pierre Jackson, éd. Alive, Paris, 1999, pp. 110-111. L'opera verrà indicata con la sigla EP.

Una sola considerazione da aggiungere a quelle formulate dal barone: il lento ma inesorabile progresso delle conoscenze umane che ha portato, in Europa, ad una democratizzazione della vita politica, alla lenta ma irreversibile separazione della morale dall'ambito della precettistica religiosa⁹⁵, all'affermazione del principio della tolleranza non solo nel dominio religioso ma in quello ben più vasto delle idee, al riconoscimento dei diritti e della dignità di tutti gli esseri umani – non perché fatti ad immagine⁹⁶ di Dio ma perché resi uguali dal loro identico statuto di uomini, è stato reso possibile grazie all'operato di alcuni individui ribelli, ricercatori determinati e scienziati che hanno scelto di testimoniare con le loro opere e con la loro vita, a dispetto delle persecuzioni, della messa all'Indice, dei roghi, degli strumenti dell'Inquisizione, degli imprigionamenti, dei processi e delle abiure, un altro modo di considerare, spiegare e donare senso ad un mondo che si credeva già svelato in tutto il suo mistero, grazie alle pagine della Sacra Scrittura⁹⁷.

Ritornando alla doppia dottrina, d'Holbach, pur giustificando la sua nascita come un riflesso comprensibile del clima di repressione delle idee, critica aspramente tutte quelle difficoltà che questa oppone alla possibilità di fornire un messaggio chiaro ed univoco.

L'oscurità nell'esprimersi indica inevitabilmente, a parere del barone, la volontà di nascondere le proprie intenzioni e di voler quindi tendere un inganno al destinatario del messaggio.

La dissimulazione viene quindi giudicata come inutile o meglio inefficace. Un passo de *Le Bon Sens* rende ragione di ciò: «Dans tous les âges, on ne peut, sans un danger imminent, s'écarter des préjugés que l'opinion avait rendus sacrés. Il ne fut point permis de

⁹⁵ L'Italia rappresenta un'anacronistica quanto tragica eccezione.

⁹⁶ La somiglianza infatti scompare con il peccato di originale.

⁹⁷ Alla Chiesa di Roma spetta, oltre al merito di essersi dimostrata davvero instancabile in questa crociata persa contro la cultura durata duemila anni, anche quello di essere riuscita a condannare tutte quelle scoperte scientifiche che sarà poi costretta ad accettare e ad accordare all'interno del suo immenso e variegato *corpus* dottrinale. Il rifiuto dell'atomismo in nome dell'aristotelismo; la ricusazione di ogni forma di meccanicismo in nome dell'intenzionalità di un Dio creatore; la condanna dell'eliocentrismo, dell'evoluzionismo, della poligenesi, degli studi riguardanti la datazione del mondo che mal si accordavano con la numerologia sacra fornita dalla Bibbia; l'impossibilità di sezionare i cadaveri per comprendere l'origine delle malattie, del dolore e della morte; la dura requisitoria contro la teoria dell'inconscio che avrebbe messo in discussione la dottrina del libero arbitrio; ed infine, tralasciando le molte altre battaglie perse, la condanna dell'operato dei genetisti che scoprendo nel XX secolo la carta d'identità genetica hanno permesso la formulazione di diagnosi più precise, la prevenzione di molte malattie attraverso cure più mirate e la possibilità di terapie contro il dolore.

faire des découvertes en aucun genre; tout ce que les hommes les plus éclairés ont pu faire, a été de parler à mots couverts, te souvent, par une lâche complaisance, d'allier honteusement le mensonge à la vérité. Plusieurs eurent une double doctrine, l'une publique et l'autre cachée; la clef de cette dernière s'étant perdue, leurs sentiment véritables deviennent souvent inintelligibles et par conséquent inutiles pour nous»⁹⁸.

La condanna della doppia dottrina operata dal barone ha per causa principale proprio questo è cioè la possibilità che delle speculazioni utilissime per l'intero genere umano possano risultare, a causa delle oscurità e delle inconseguenze insite in esse, inservibili, condannando così l'umanità ad una situazione di continuo inizio nel cammino delle conoscenze rendendo impossibile una qualsiasi forma di progresso.

Per meglio inquadrare il fenomeno storico-letterario e le ragioni del nascere della doppia dottrina, si può ricorrere, con profitto, all'illuminante ed esplicativa spiegazione del fenomeno che lo studioso Leo Strauss⁹⁹ ha avuto modo di fornire. Ebbene, secondo Strauss, a partire dalla metà del XII secolo, un numero sempre più crescente di filosofi eterodossi, che avevano sofferto della persecuzione, cominciarono a pubblicare i loro libri non soltanto per comunicare il loro pensiero, ma anche e soprattutto per contribuire all'abolizione della persecuzione stessa. Questo atteggiamento era essenzialmente nuovo rispetto a quello adottato fino ad allora. In passato in effetti si reputava che l'abisso che separasse i saggi dal volgo fosse un dato fondamentale della natura umana che nessuno progresso dell'educazione del popolo avrebbe potuto modificare. Si era convinti del fatto che la stessa filosofia e la scienza fossero essenzialmente il privilegio di uno sparuto numero di uomini e perdurò per moltissimo tempo la convinzione che la comunicazione della verità filosofica o scientifica fosse impossibile o indesiderabile: bisognava nascondere le proprie opinioni a tutti i non filosofi, sia limitandosi ad istruire oralmente un gruppo di discepoli accuratamente scelti, sia scrivendo sui soggetti più importanti servendosi di brevi accenni, indicazioni ed allusioni.

Strauss sottolinea quindi come il filosofo che aveva scelto di mettere per iscritto la propria dottrina fosse costretto poi a pubblicare, dal momento che i suoi testi potevano cadere tra le mani di chiunque sapesse leggere, solamente quelle opinioni che convenivano alla

⁹⁸ P.-H. T. D'Holbach, *Le Bon Sens ou Idées naturelles opposées aux idées surnaturelles*, *Œuvres Philosophiques*, Tome 3, Texte établi par Jean Pierre Jackson, éd. Alive, Paris, 2001, § 204, p. 339. L'opera verrà indicata con la sigla BS.

⁹⁹ Leo Strauss, *La persécution et l'art d'écrire*, A. Momigliano e O. Sedeyn, Presses pocket, 1989, pp. 66-68. Il titolo originale dell'opera è *Persecution and the art of writing*, edita da The University of Chicago Press nel 1952.

maggior parte dei non filosofi: tutti gli scritti dovevano quindi assumere un carattere esoterico. L'autore lasciava quindi ai suoi lettori filosofi, il compito di ricercare la verità che aveva provveduto a nascondere sotto il manto poetico o dialettico. Il libro esoterico inoltre, conteneva per Strauss un doppio intento pedagogico in base alla tipologia dei lettori che vi si accosta: un insegnamento popolare a carattere edificante per il non filosofo ed un insegnamento filosofico sui soggetti più importanti, indicato solamente tra le linee per gli "addetti del mestiere".

Ritornando al nostro Autore, d'Holbach sceglie di abbandonare, dandone spiegazione, le pratiche tradizionali della trasmissione delle idee eterodosse: né sottintesi, né arduo lavoro di decrittazione, il suo messaggio si vuole chiaro rifiutando così questa lettura tra le linee che aveva favorito per moltissimo tempo l'espressione delle idee sovversive ed in particolare tra i libertini eruditi. Alla paura della massa imbevuta di pregiudizi ed incapace di pensare correttamente che risulta essere il fondamento della strategia della doppia dottrina, il barone risponde con la coraggiosa volontà di mettere a disposizione del più gran numero di persone una dottrina atea che, se nel suo aspetto teorico rimane ancora un possesso elitario, nella sua declinazione pratica si presenta come un'opportunità offerta a tutti.

«Si j'ai raison, qu'importe à qui je suis?». Il codice deontologico del filosofo clandestino.

Occorre subito premettere che d'Holbach non ha mai concepito la sua azione in qualità di uomo di lettere come un mezzo per potersi distinguere -e la stessa scelta della clandestinità dovrebbe attestarlo. Non c'è nulla che spinga il barone verso la ricerca della fama letteraria¹⁰⁰.

L'intento che muove d'Holbach nella sua produzione ufficiale come in quella clandestina è uno e sempre identico: fare intendere l'universalità della ragione anche attraverso l'impossibilità di distinguere le singole voci che si adoperano affinché ciò riesca.

Come afferma il Sandrier «l'existence collective est pour le baron un mode d'existence qui distingue le philosophe de l'écrivain. Le servant de la raison, en phase avec son universalité, ne réclame pas pour lui-même quoi que ce soit qui le singularise»¹⁰¹.

Le *Lettres à Eugénie* disegnano, nell'avvertenza al lettore, un ritratto del loro presunto autore. Risulta davvero difficile non leggere tra le righe che seguono la presentazione che

¹⁰⁰ La stessa mancanza d'aspirazione ad un riconoscimento personale ha caratterizzato anche, come già mostrato, la collaborazione holbacchiana al progetto enciclopedico.

¹⁰¹ Sandrier, *Le style philosophique...*, p. 74.

d'Holbach fa del suo ruolo di autore di opere clandestine: «L'épigramme qu'on a trouvée sur plusieurs manuscrits de ces lettres prouve que l'honnête homme à qui on les doit ne se souciait pas d'en être connu pour l'auteur, et que ce n'a été ni l'amour de la réputation, ni la soif de la gloire, ni l'ambition de se distinguer par des opinions hardies que les prêtres- et ceux que l'ignorance leur a soumis- appellent *impiétés* qui ont guidé sa plume; mais le désir seul de faire du bien à ses semblables en les éclairant et de déraciner, pour ainsi dire, la religion même, comme étant la source de tous les maux qui affligent depuis tant de siècles. Voici cette épigramme: *si j'ai raison, qu'importe à qui je suis ?* C'est un vers de Corneille dont l'application est très heureuse et qui devrait être sur le frontispice de tous les livres de cette nature»¹⁰².

Non basta però, secondo d'Holbach, rinunciare alla propria identità ed alle proprie aspirazioni letterarie per potersi attribuire la qualifica di filosofo. Il lavoro da compiere sulla propria umanità è ben più arduo ed è lo stesso barone a fornire il codice deontologico ideale del filosofo clandestino nel VII capitolo dell' *Essais sur les Préjugés* intitolato «*De la philosophie. Des caractères qu'elle doit avoir. Du but qu'elle doit se proposer*». Il filosofo, secondo il barone, conoscendo il prezzo della saggezza ed i pericoli insiti nella follia dei pregiudizi, ricerca la verità sia per la propria felicità sia per quella degli altri. L'*ami de la sagesse* deve proporsi come unico scopo il *bonheur* ed il *bien-être* dell'intera umanità, occupandosi di oggetti di speculazione veramente utili al genere umano. Il filosofo, inoltre, è un uomo libero perché privo di pregiudizi, capace di gestire correttamente le proprie pulsioni, i propri desideri ed i propri bisogni, entusiasmandosi per il proprio compito fino ad affrontare il martirio.

La ricerca continua della verità e la sincerità nei confronti di se stesso e degli altri devono essere, sempre secondo il barone, le prime qualità del filosofo alle quali deve aggiungersi un temperamento tranquillo che gli permetta di guardare alle cose in tutta oggettività. Infine, un vera filantropia, l'*enthousiame* per il bene pubblico, la sensibilità, l'umanità ed il desiderio di servire il genere umano, di meritare la sua stima, il suo affetto e la sua riconoscenza, costituiscono le ultime qualità indispensabili per dirsi filosofo.

Ecco, infine, come si è espresso d'Holbach sulla figura ed il ruolo del filosofo in un passo che potrebbe essere considerato come un vero e proprio manifesto programmatico non solo dell'Illuminismo ma dell'intera storia dell'umanità nella sua instancabile ricerca della

¹⁰² P.-H. T. D'Holbach, *Lettres à Eugénie ou Préservatif contre les préjugés*, *Œuvres Philosophiques*, Tome 1, Texte établi par Jean Pierre Jackson, éd. Alive, Paris, 1998, p. 305. L'opera verrà indicata con la sigla *LE*.

verità. D'Holbach cessa per un istante di essere uno strumento asettico della verità per dare vita ad uno sfogo che ha tutto il calore della voce di un uomo, la bellezza di una poesia e l'inebriante entusiasmo che solo la verità riesce a conferire alle parole: «Ainsi consolons l'homme, ne l'insultons, ne le méprisons jamais: inspirons-lui au contraire de la confiance, apprenons-lui à s'estimer, à sentir sa propre valeur; donnons de l'élévation à son âme; rendons-lui, s'il peut, le ressort que tant de causes réunies s'efforcent de briser. La vraie sagesse est courageuse et mâle, ses leçons ne sont point faites pour emprunter le ton impérieux de la superstition, dont le but ne semble être que de consterner, d'avilir, d'anéantir l'esprit humain. Si le philosophe a de l'énergie et de la chaleur dans l'âme, s'il est susceptible d'une indignation profonde, il s'irrite contre les mensonges dont son espèce est la victime, qu'il attaque avec force le préjugés qui sont les vrais sources de ses maux, qu'il détruit dans l'opinion de ses semblables l'empire de ces prêtres et de ces tyrans qui abusent de son ignorance et de sa crédulité, qu'il jure une haine immortelle à la superstition qui tant de fois fit nager la terre dans le sang, qu'il jure une inimitié irréconciliable à cet affreux despotisme qui depuis tant de siècle a fixé son trône au milieu des nations éplorées. S'il se croit éclairé, qu'il instruisse les autres; s'il est plus intrépide, qu'il leur prête une main secourable; s'il est libre, qu'il suggère les moyens de se mettre en liberté; qu'il les détrompe de leurs préventions avilissantes et bientôt les chaînes forgées par l'opinion tomberont de leurs mains. Insulter des malheureux, c'est le comble de la barbarie; refuser de tendre la main à des aveugles, c'est le comble de la dureté; leur reprocher avec aigreur d'être tombés dans 'abîme, c'est unir la folie à l'inhumanité»¹⁰³.

D'Holbach sottolinea anche come il vero filosofo non sia affatto un uomo privo di passioni, un saggio stoico che guarda il mondo dalla sua inaccessibile *turris eburnea*: «Le vrai philosophe est l'ami des hommes, l'ami de leur bien-être, l'ami de leurs vrais plaisirs. L'austérité, la sévérité, la rudesse ne sont point les signes qui caractérisent la sagesse. La brutalité, l'aigreur, l'impolitesse, la satire annoncent un homme dur, désagréable, mal élevé et non un philosophe [...]. Le philosophe n'est point un homme sans passions: il ne serait qu'un imposteur et un charlatan s'il prétendait se mettre au-dessus de la douleur ou s'il voulait s'annoncer comme exempt des passions, des faiblesses, des infirmités humaines. Ce n'est point une apathie stoïque, une orgueilleuse insensibilité, une indifférence inhumaine qui prouvent la philosophie et qui caractérisent le philosophe [...] .Le sage a le droit d'être sensible [...]. En un mot, c'est l'humanité qui caractérise le sage»¹⁰⁴.

¹⁰³ EP, pp. 72-73.

¹⁰⁴ EP, pp. 76-77.

Ora, se ogni creatura deve recare in sé i tratti, l'impronta del suo creatore, la filosofia, preziosissima creatura del vero *ami de la sagesse*, deve coerentemente costituirsi ad immagine e somiglianza del filosofo e d'Holbach, sempre nel capitolo VII dell'*Essai sur les Préjugés*, descrivendo la natura ed il fine verso cui deve muoversi la filosofia, assicura la validità di questo principio affermando che «Il faut donc à l'homme une philosophie humaine qui l'attire, qui le console, qui le soutienne. C'est pour la nature, c'est pour la terre, c'est pour lui-même, c'est pour la société que l'homme est fait: c'est ici-bas qu'il doit chercher sa félicité. Assez longtemps, il fut le jouet d'une philosophie surnaturelle, ou plutôt d'un vrai délire qui le rendit insensé et furieux [...]. Assez longtemps, de prétendus sages lui ont ordonné de se détester lui-même, de s'avilir à ses propres yeux, d'étouffer les désirs de son cœur, de fuir les plaisirs, de faire divorce avec la félicité, de ramper dans l'affliction, de ne regarder la vie que comme un pèlerinage, de gémir et de soupirer toujours¹⁰⁵ [...]. La sagesse n'est point l'ennemie des plaisirs légitimes et de la félicité des hommes. Son aspect n'est point fait pour effaroucher les rires et pour bannir les grâces; elle ne combat que les plaisirs

¹⁰⁵ Il pensiero a Nietzsche ed in particolare alla sua critica della morale cristiana, una morale da schiavi, è immediato. Nell'*l'Anticristo, maledizione del cristianesimo*, così si esprime il grande maestro del sospetto: «Cristiano è un certo senso di crudeltà verso sé e gli altri, l'odio contro coloro che pensano diversamente; la volontà di perseguitare. Sono in primo piano immagini cupe ed eccitanti; gli stati d'animo massimamente agognati, indicati con nomi eccelsi, sono quelli epilettoidi; la dieta è scelta in modo da favorire fenomeni morbosi e sovraccitare i nervi. Cristiana è la mortale inimicizia contro i signori della terra, contro i «nobili» - e al tempo stesso una nascosta, segreta rivalità (-si lascia loro il «corpo», si vuole soltanto l'«anima»...). Cristiano è l'odio contro lo *spirito*, contro l'orgoglio, il coraggio, la libertà, il *libertinage* dello spirito; cristiano è l'odio contro i *sensi*, contro le gioie dei sensi, contro la gioia in generale...». (Friedrich Nietzsche, *L'Anticristo, maledizione del cristianesimo*, traduzione italiana a cura di Ferruccio Masini, Piccola Biblioteca Adelphi, Milano, 2005, p. 25.) . La riflessione critica di d'Holbach sul cristianesimo contiene in sé, in nuce, tutta la grande critica nietzschiana. Si avrà modo, nel corso della trattazione, di accennare a delle tesi holbachiane che troveranno in Nietzsche la loro più compiuta ed ultima espressione. Con Nietzsche infatti si conclude il disvelamento del fenomeno cristiano, della sua natura e della sua portata storica. Rimane un ultimo passo da compiere nei confronti del cristianesimo per affrancarsene: seppellire definitivamente il corpo di Dio. Non ci sarà una vera palingenesi del genere umano fino a quando gli uccelli rapaci continueranno a spargere per il mondo, le membra decomposte del loro divino pasto. Infatti, se d'Holbach, in una nota della *Contagion Sacrée*, aveva pronosticato l'imminente scomparsa del cristianesimo e Nietzsche aveva annunciato come certa la morte di Dio, Onfray è costretto realisticamente ad affermare che «Dio respira ancora» (Onfray, *Trattato...*, p. 27).

trompeurs que le repentir suit toujours; elle ne s'arme que contre les passions opposées au repos des humains; elle ne déclare la guerre qu'à ces préjugés qui les désolent. L'objet de ses désirs est de les rendre quelque jour plus contents, de voir la liberté, l'abondance et la paix régner en tout pays, de voir l'industrie, l'activité et la joie ranimer leurs habitants [...]. Jamais la vraie sagesse ne défend à l'homme de s'aimer; elle lui inspirera toujours un amour raisonné de lui-même; elle l'encouragera à mériter sa propre estime et celle de ses associés; elle approuvera les passions qui pourront lui attirer des sentiments si doux; elle les dirigera vers des objets véritablement utiles; elle ne blâmera que celles qui troubleront la société et qui nuiront au bonheur de ceux qui en seront tourmentés; elle ne proscrira que ces plaisirs trompeurs et passagers que suivent des douleurs réelles et des regrets durables»¹⁰⁶.

«Le philosophe doit ambitionner la gloire».

Nella concezione holbachiana che vede la filosofia come uno strumento posto a servizio della ragione e della saggezza, la questione della gloria costringe la filosofia a sottoporre se stessa ad un serio esame di coscienza che la costringa a dichiarare le vere motivazioni che l'animano. Si domanda alla filosofia di dichiarare il motivo che la spinge ad agire, verificando con questo che non obbedisca ad un semplice riflesso della repubblica delle Lettere dove ciascuno vuole mettersi in luce.

D'Holbach vuole sottrarre la filosofia al pericolosissimo gioco delle vanità letterarie, assicurandosi che la ricerca della verità non venga ostacolata nel suo procedere dall'amor proprio del filosofo. Solo procedendo ad una vera e propria "critica della filosofia pura" si può, secondo il barone, tentare una valutazione del tipo di relazione che la filosofia deve intrattenere con un valore, la gloria, che, se mal inteso potrebbe intaccare l'autorevolezza e le legittime pretese nutrite dalla prima.

Nel capitolo IX dell'*Essais sur les préjugés* d'Holbach offre una nuova reinterpretazione del concetto di gloria, sottraendola a due determinazioni che fino ad allora l'avevano caratterizzata. Il barone infatti sostituisce all'autoreferenzialità, che fino ad allora aveva contraddistinto la pratica della filosofia, il primato conferito allo sviluppo dell'*esprit* che pur dovendosi incarnare, come ogni realtà umana, riesce a conservare inalterata la propria universalità. Inoltre, la ricerca della gloria e tutte le altre vanità mondane che il sapere reca con sé, vengono ricondotti dal barone alla necessaria emulazione intellettuale.

¹⁰⁶ *EP*, pp. 75.

Una preliminare riabilitazione delle passioni funge da appoggio a queste due reinterpretazioni della nozioni di gloria. Il contesto ateo o perlomeno laicizzato vi contribuisce: la ricerca della gloria appare ora, infatti, come una passione legittima, diviene l'incarnazione mondana, il corrispettivo materiale dell'immortalità predicata dalla religione.

Non solo il desiderio della gloria è un diritto che appartiene legittimamente al filosofo ma anzi, secondo il barone, la ricerca della gloria viene ad imporsi come un vero e proprio dovere: «Tout homme a plus o moins le désir de se distinguer de ses semblables; c'est le désir du pouvoir qui anime l'ambitieux [...] mais c'est le désir de se distinguer par ses lumières, et de mériter l'estime et la tendresse de ses concitoyens en leur montrant la vérité, qui excite l'homme de Lettres à méditer, à parler, et à écrire [...]. Faire un crime au philosophe de vouloir se distinguer, d'ambitionner l'estime des autres, de s'applaudir de ses travaux, d'attendre de ses concitoyens la reconnaissance qui en est le salaire légitime, c'est lui reprocher d'être homme, c'est exiger qu'il agisse sans motifs, c'est vouloir que la philosophie le dénature [...]. La passion de se distinguer produit l'émulation et fait fleurir les arts; la passion de la gloire doit animer le sage dans ses recherches; cette passion est noble, honnête, légitime, et la société est injuste toutes les fois qu'elle refuse son affection à ceux qui la servent utilement. Oui, je le répète, le philosophe doit ambitionner la gloire»¹⁰⁷.

Rivendicare la legittimità dell'ambizione nutrita dal filosofo significa, ancora una volta, sottolineare la necessità di considerare l'uomo nella sua interezza. Tentare di nascondere alcuni aspetti che potrebbero mal accordarsi con quell'immagine che tradizionalmente è stata attribuita all'uomo da una determinata prospettiva religiosa, significa, per il barone, continuare a precludersi la possibilità di conoscere realmente l'uomo. Dichiarare come negative le passioni dell'essere umano, i suoi desideri e la sua incapacità di agire per puro disinteresse, significa proporre un'immagine inutile e falsata fin dall'inizio e ostinarsi a creare dei paradigmi di moralità che risultano poi puntualmente irrealizzabili proprio perché incapaci di rispecchiare la realtà.

Ora, affermare che l'uomo sia in grado di agire senza alcun interesse personale significa davvero, secondo il barone, tentare di negare la realtà umana defraudandola di tutta la sua complessità e riducendola ad un'incantevole quanto inutile menzogna. Se il principio dell'interesse spiega e domina la logica delle azioni umane, riesce addirittura ad imporsi nella ricerca della verità. Così infatti si esprime il barone: «Pour chercher la vérité il faut qu'elle intéresse; elle n'est si rare sur la terre et n'y paraît si déplacée que parce que peu d'hommes

¹⁰⁷ EP, pp. 91-92.

en connaissent l'importance pour eux; celui qui la découvre s'applaudit bientôt de posséder un trésor dont ses concitoyens méconnaissent le prix»¹⁰⁸.

Il clandestino ed il suo pubblico.

Una premessa risulta indispensabile: la rivoluzione degli spiriti alla quale aspira la letteratura clandestina esige delle competenze da parte del lettore che sono legate ad un privilegio fondamentale, quello cioè di aver del tempo da consacrare alla lettura¹⁰⁹. Detto questo, risulta evidente che il tipo di pubblico al quale si indirizzano le opere proibite, si compone di un lettorato tanto istruito quanto esiguo ed indeterminato.

All'anonimato ed alla clandestinità dell'autore di libri proibiti, infatti, corrisponde generalmente un pubblico assai incerto che l'autore stesso può tentare di conoscere attraverso quegli indizi che la propria conoscenza del mercato clandestino, dei suoi usi e costumi, gli consente di raccogliere. Questa stessa indeterminatezza dona però all'autore l'occasione di elaborare la sua concezione del pubblico ideale. Ogni autore di libri clandestini, scrivendo le sue opere e diffondendo tramite queste le sue idee, ha in mente un determinato tipo di lettorato al quale intende rivolgere il suo messaggio. L'immagine del lettore-complice guida la piuma del filosofo orientandone la scelta delle immagini da proporgli e la trattazione dei temi da sottoporre alla sua attenzione.

Il lettore-complice di d'Holbach possiede delle caratteristiche ben definite ed un ruolo specifico; il barone infatti ha avuto modo più volte di tracciare i contorni del tipo di pubblico al quale intende rivolgersi. Le sue opere e la sua riflessione filosofica non sono beni destinati né al popolo, incapace di leggere e quindi impossibilitato ad accedere direttamente alla filosofia, né alla nobiltà¹¹⁰ istupidita dall'inazione e attratta solamente dal richiamo del *luxe*

¹⁰⁸ EP, p. 36.

¹⁰⁹ A questo privilegio se ne aggiunge un altro, quello cioè di poter disporre di un consistente patrimonio economico. Il prezzo delle opere proibite raggiunge infatti nella metà del Settecento delle cifre che risultarono essere davvero proibitive per molti.

¹¹⁰ Sia pur attratti dal lusso ed immersi in un ozio senza tempo, bisogna però riconoscere ai nobili il ruolo decisivo che hanno giocato nella diffusione dei libri proibiti di ogni genere. Utilizzando la loro posizione in questa società di privilegi ardentemente difesi, hanno potuto evitare, ad una moltitudine di libri proibiti, le barriere doganali che la posta dell'Ancien Régime insieme al sindacato delle librerie, imponeva ad ogni oggetto trasportato.

ma ad uno specifico ambito sociale considerato come il solo veicolo possibile di propagazione delle idee eterodosse del barone.

Nella prefazione al *Christianisme dévoilé*¹¹¹ d'Holbach, sottolineando come i libri non possano affatto costituire un pericolo per il popolo dal momento che questo si rivela tanto incapace di leggere quanto di ragionare, afferma che i suoi testi sono dominio esclusivo di quella parte *éclairée* della nazione che governa il popolo, che legge e che è capace di giudicare la validità o meno delle idee contenute in un'opera. Nell'*Essai sur les préjugés* d'Holbach svela finalmente l'ambito sociale al quale intende rivolgersi: «Cependant un homme qui écrit, ne peut se proposer de faire connaître la raison qu'à ceux qui sont susceptibles de l'entendre: ainsi pour l'ordinaire les ouvrages utiles ne sont faits ni pour les grands ni pour les hommes de la lie du peuple; les uns et les autres ne lisent guère; les grands d'ailleurs se croient intéressés à la durée des abus, et le bas peuple ne raisonne point. Ainsi toute écrivain doit avoir en vue la partie *mitoyenne* d'une nation, qui lit, qui se trouve intéressée au bon ordre, et qui est, pour ainsi dire, une moyenne proportionnelle entre les grands et les petits. Le gens qui lisent et pensent dans une nation, ne sont point le plus à craindre. Les révolutions se font par des fanatiques, des grands ambitieux, par des prêtres, par des soldats, et par une populace imbécile, qui ne lisent ni ne raisonnent»¹¹².

Ma da chi è composta questa parte della nazione che rappresenta, in termini matematici, la media proporzionale tra le due classi sociali diametralmente opposte della nobiltà e del popolo? D'Holbach non risponde ma è la storia stessa e le dinamiche sociali caratterizzanti il secolo dell'Illuminismo a risolvere l'interrogativo. Ebbene, la *classe mitoyenne* alla quale d'Holbach si rivolge è quella rappresentata dal Terzo Stato: è nel mondo dei privilegi che si aprono sulla finanza e sulla grande amministrazione che il barone ripone le sue speranze circa gli effetti pratici delle sue opere. L'amministratore possiede infatti quelle competenze in ambito letterario che mancano al popolo; è inoltre privo di pregiudizi, di sogni e di prospettive metafisiche. Contrariamente all'erudito sepolto nell'oscurità del suo polveroso studiolo, l'amministratore è capace di convertire la riflessione filosofica appresa in azione concreta. I componenti delle più alte sfere dell'ambito amministrativo e, con essi, i grandi esponenti della società dell'Ancien Régime, appartenenti entrambi al Terzo Stato, sono infatti in grado di assicurare una soddisfacente permeabilità alle nuove idee che si traduce poi in una partecipazione attiva nella diffusione delle opere dei filosofi.

¹¹¹ Si rimanda al capitolo IV della presente trattazione dove si propone un estratto della prefazione del *Christianisme*, contenente l'argomento sopra riferito.

¹¹² *EP*, p. 25, nota 10.

Alla figura del principe illuminato¹¹³ d'Holbach sostituisce quella dell'amministratore illuminato e nell'attento lavoro di razionalizzazione progressiva del mondo, il barone affida a questa nuova figura, il ruolo di necessaria intermediazione sociale e politica.

Questa intermediazione viene resa necessaria dallo statuto che i filosofi attribuiscono al popolo. Quest'ultimo, benché allevato con il pane del pregiudizio e privato della facoltà di leggere e scrivere, incapace per questo di contribuire al grande progetto di *éclairément*, deve infatti poter beneficiare dei frutti della ragione anche senza esserne cosciente.

L'*Essai sur les préjugés* riassume, con un esempio, questo processo di inconscia acquisizione dei risultati delle riflessioni degli specialisti da parte degli umili esponenti del popolo: «Le physicien, le géomètre, le mécanicien, le médecin, le chimiste, à force de réflexions, d'expériences et de travaux, découvrent dans leurs cabinets ou dans leurs laboratoires des vérités utiles, mais souvent contredites et combattues dans leur nouveauté. Cependant lorsque le temps a constaté leur utilité, leurs découvertes se transmettent jusqu'au peuple et l'artisan le plus grossier finit par exécuter machinalement et sans peine des opérations qui dans l'origine ont été les résultats des plus grands efforts de la science et du génie»¹¹⁴. Così l'artigiano utilizza un procedimento scientifico nella lavorazione dei suoi manufatti che è il frutto di un enorme lavoro di analisi, di riflessioni e di esperimenti. Attraverso il lento scorrere del tempo, le preziosissime scoperte ed invenzioni che più risultano utili al genere umano, sono destinate ad uscire dai gabinetti dei loro creatori per cadere, rivestendosi di un corpo materiale, come doni inaspettati sul popolo ignaro di tutto.

¹¹³ Sicuramente il barone avrebbe potuto fare a meno di questa classe di tecnici se un buon libro fosse bastato a toccare ed a illuminare il cuore di gran re: «Spetta a quelli che sono i padroni della volontà degli uomini, a quelli che regolano la sorte delle nazioni cercare i mezzi che la ragione fornirà loro: un buon libro, toccando il cuore di un gran principe, può diventare una causa possente che influirà necessariamente sulla condotta di tutto un popolo e sulla felicità di una parte del genere umano» (*Sistema della natura*, trad. introd. e note di Antimo Negri, UTET, Torino, 1987, p. 253. L'opera verrà indicata con la sigla *SN*. Questa traduzione del Negri è stata condotta sulla ristampa anastatica dell'edizione parigina del 1821 [*Système de la nature ou des lois du monde physique et moral*, chez Etienne Ledoux], pubblicata in 2 voll. dalla Georg Olms Verlag, Hildesheim, 1966). Questo era infatti il desiderio che d'Holbach nutrì per molto tempo. I successivi ritratti, davvero poco lusinghieri, di principi e dei re che il barone ebbe modo di dipingere e che non piacquero affatto a Federico II che se ne lagnò con Voltaire, indicano la presa di coscienza, da parte del barone stesso, del carattere utopico del proprio sogno.

¹¹⁴ *EP*, p. 24.

Al popolo spetta l'utilizzo dell'idea resa materia ed allo scienziato quello di farla nascere: su questa "divisione del lavoro" si fonda la *concordia ordinum* dell'Illuminismo.

La storia, nel suo lento procedere, mostra quindi un processo generale d'accessibilità alla ragione attraverso la semplificazione dei suoi risultati. In questo processo, il popolo riesce finalmente a conquistarsi un proprio posto nella storia dell'*esprit* pur restandone ancora al di fuori dal momento che non ha affatto coscienza di questo processo, ma ne utilizza semplicemente i risultati. Eppure, si vorrebbe far di più per il popolo. Si vorrebbe condurlo dallo stato di pietosa indigenza mentale al quale è stato costretto ad una vera e propria età dell'"età della ragione"; ma il cammino risulta essere davvero lungo e difficile. D'Holbach, pur entusiasmandosi per questa impresa di progressivo svelamento della ragione e delle sue più alte conquiste, riesce tuttavia a non perdere il contatto con la realtà. Come ogni filosofo impegnato, anche d'Holbach combatte la sua lotta personale contro il pregiudizio e a favore della crescita personale e razionale degli uomini; ma il pregiudizio che combatte il barone è di natura prettamente religiosa ed è proprio la natura di questo pregiudizio a rendere ancora più difficile per non dire disperata la sua battaglia. Infatti, afferma D'Holbach con la solita chiarezza che lo contraddistingue: «on ne peut supposer que l'on puisse faire passer une nation entière de l'abîme de la superstition à l'athéisme absolu»¹¹⁵. Questo infatti rappresenterebbe il massimo risultato del processo di *éclaircissement*. D'Holbach è ben cosciente dell'impossibilità pratica, a breve termine però, di realizzare una tale "conversione".

Le difficoltà riguardanti una possibile diffusione dei principi atei, oltre al persistere della superstizione, risiedono anche e soprattutto nell'ateismo stesso: «l'athéisme», afferma il barone, «ainsi que toutes les sciences profondes et abstraites, n'est donc fait pour le vulgaire, ni même pour le plus grand nombre des hommes»¹¹⁶. Cosa mai potrebbe farsene un umile rappresentante del popolo dei principi teoretici dell'ateismo? D'Holbach afferma: «Quant au vulgaire qui jamais ne raisonne, les arguments d'un athée ne sont pas plus faits pour lui, que les systèmes d'un physicien, les observations d'un astronome, les expériences d'un chimiste, les calculs d'un géomètre, les recherches d'un médecin, les dessins d'un architecte, les plaidoyers d'un avocat, qui tous travaillent pour le peuple a son insu»¹¹⁷.

¹¹⁵ *SN*, p. 371.

¹¹⁶ *SN*, p. 373.

¹¹⁷ *BS*, p. 332.

Ora, tacciare la concezione del barone di paternalismo razionalista¹¹⁸ significherebbe sia non prendere in considerazione il contesto culturale e sociale nel quale l'Autore si trovò ad operare, sia dimenticare come in nessuna pagina delle sue opere si trovi un minimo accento di disprezzo o di biasimo nei confronti del popolo. Bisogna infatti ricordare, a proposito del contesto culturale, che l'élitismo caratterizzante questa fase dell'Illuminismo, nella quale il barone si trovò ad operare, risulta ben più moderato se confrontato con quello che si è manifestato attraverso i pensatori eruditi dei secoli precedenti. Il popolo non appare più, ora, come una minaccia ma come un filtro capace soltanto di rallentare l'azione delle *lumières*. Riguardo ai sentimenti personali del barone, invece, bisogna sottolineare come il disprezzo nei confronti dell'uomo incapace di leggere ed asservito al pregiudizio sia ben lontano da d'Holbach, il quale crede semplicemente che non tocchi a questo genere di uomo il compito di illuminare gli altri e di risollevarli dall'atavica piaga dell'ignoranza. Ora, una volta stabilito quale sia il tipo di pubblico da coinvolgere in questa propagazione delle *lumières*, si tratta d'entrare nel lavoro effettivo di "conversione" utilizzando tutti i mezzi a disposizione¹¹⁹.

¹¹⁸ Sull'aspetto "elitario" dell'ateismo holbacchiano si rimanda al capitolo VI della presente trattazione.

¹¹⁹ Per l'analisi approfondita dei mezzi soprattutto retorici utilizzata dal barone nelle sue opere, si rimanda all'esauriente studio già citato del Sandrier ed in particolare al capitolo VI, intitolato *L'écriture du baron, Le style philosophique...*, pp. 429-475.

3. Le origini: la letteratura materialistica clandestina agli inizi del XVIII secolo.

1. Gli autori.

Quando d'Holbach, alla metà del secolo, si lega a Diderot e all' *Encyclopédie*, è già orientato verso il naturalismo ed il materialismo ateo, ma si accinge ad una vasta indagine personale che lo porterà ad arricchire le sue conoscenze, ad estendere le sue prospettive, a confrontare le sue opinioni con quelle dei suoi amici e solo allora intraprenderà la redazione del *Système de la Nature*. D'Holbach non si accontenta di testi francesi, oltre a tradurre e pubblicare la serie di opere di mineralogia e di chimica industriale tedesche, tradurrà e pubblicherà opere inglesi (Hobbes, Toland, Collins) ed, infine, rielaborerà e darà alla luce, in collaborazione con Naigeon e Diderot, una serie di manoscritti materialistici francesi che circolavano clandestinamente nella prima metà del secolo.

Nel corso di questo vasto lavoro di traduzione e pubblicazione, il barone assimila gli elementi fondamentali della scienza contemporanea. Non solo viene presto a conoscenza di tutto quello che la critica storica ha già elaborato contro il dogma cattolico e le pretese rivelazioni della Bibbia, ma è al corrente della filosofia di Hobbes e di Spinoza¹²⁰, allora passibili di condanna capitale, e dei progressi più recenti della fisica concretizzati nell'opera di Newton.

Il pensiero filosofico del barone si sviluppa e si fonda sia facendo proprie le più recenti acquisizioni scientifiche sia ripercorrendo il pensiero materialistico a lui antecedente, soprattutto in materia di critica religiosa. La battaglia che il barone vuol condurre non è nuova infatti: molti pensatori della generazione precedente alla sua, l'hanno già combattuta offrendogli così delle armi dall'efficacia già sperimentata. La critica alla religione cristiana ed al suo apparato dottrinale viene condotta utilizzando quegli argomenti che erano stati fatti propri dai liberi pensatori di inizio Settecento. Le influenze esercitate da parte di questi autori, ben poco conosciuti, contribuiscono così a fondare ed a orientare la riflessione filosofica del

¹²⁰ Sulle numerose influenze esercitate dal pensiero di Spinoza sull'elaborazione filosofica holbacchiana si rimanda al pregevole studio di P. Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, P.U.F., Paris, 1954, pp. 630-642 e al recente studio di J. Moutaux, "D'Holbach et Spinoza", *Spinoza au XVIII siècle*, éd. O. Bloch, Méridiens Klincksieck, 1990, pp. 151-167.

barone: Meslier, Boulainvilliers, Dumarsais, Fréret, Mirabaud, Isaac Orobico, Boulanger insieme ad alcuni manoscritti clandestini di inizio secolo, costituiscono gli antecedenti indispensabili dai quali partire per poter comprendere il pensiero del barone. Infatti, moltissimi temi trattati da questi autori, e le soluzioni più valide da questi stessi trovate, entreranno a far parte dell'armamentario "bellico" del barone.

Occorre premetterlo però: d'Holbach non ripete passivamente e senza alcuna originalità le strategie passate. Il barone non prescinde infatti dal proprio imperativo categorico di "ateizzare" tutto quello che potrebbe risultare utile alla sua causa, nessuna concessione al deismo, men che meno al teismo, nessuno compromesso con la superstizione: raggiungere il fine proposto scegliendo dei mezzi adeguati. Ecco come il pensiero degli autori di opere materialiste clandestine di inizio Settecento viene filtrato nell'armamentario holbacchiano.

Jean Meslier.

L'influenza di Jean Meslier si esercitò attraverso la circolazione clandestina manoscritta del suo *Testament* e degli estratti che ne erano stati ricavati. Il Meslier fu un isolato e tutt'altro che un letterato eppure leggendo la sua opera ci si stupisce di vedere quanta materia e quanta esperienza contenga il suo testamento scritto per i propri parrocchiani. Una vena filosofica autentica, vivace, perfettamente consapevole della sofferenza che grava sull'umanità oppressa, innerva e dirige il monumentale testamento.

Il caso Meslier, parroco d'Étrépigny e di But, nella Champagne, aveva avuto una profonda eco nell'ambiente illuministico. Con Meslier, in effetti, non si trattava più di un miscredente ritornato all'ortodossia cattolica in punto di morte, ma del contrario: un prete che lascia morendo un voluminoso testamento dove confessa di non credere alle idee che ha insegnato per tutta la vita e che demolisce spietatamente.

Il Meslier era nato nel 1664; verso il 1688 aveva ottenuto la parrocchia d'Étrépigny; verso il 1715-1717 sembra essersi fatto notare per alcune prediche contro la nobiltà locale ed aveva scandalizzato i suoi superiori perché teneva al proprio servizio una domestica troppo giovane. Nel 1718 Meslier scrisse delle note alla *Démonstration de l'Existence de Dieu* del Fénelon¹²¹ respingendo tutti gli argomenti da quest'ultimo addotti a favore del dogma spiritualistico e rifiutando il dualismo irriducibile tra *res cogitans* e *res extensa*. Così si

¹²¹ Si ricordino anche le note scritte da Meslier alle *Réflexions sur l'Athéisme* del gesuita Tournemine.

esprimeva il parroco di Étrépnigny nelle sue note all'opera del Fénelon: «Ce n'est pas précisément la matière qui pense, mais c'est l'homme ou l'animal composé de matière qui pense, qui boit, qui mange, qui marche, qui dort, et, comme les parties d'une pierre ou d'un morceau de fer ou de quelque autre chose que ce soit, peuvent par leurs différents modifications devenir chair et os [...] et composer un corps organique et vivant, elles peuvent par conséquent faire un homme ou quelque autre animal capable de sentiment et de connaissance et pour cela il ne faut point d'autre arrangement, ni d'autre mouvement que ceux qui se trouvent ordinairement dans les hommes ou dans les autres animaux!»¹²².

Dopo lunghe riflessioni e dopo aver richiamato alla memoria tutta l'esperienza della sua vita, Meslier compose verso il 1723 il *Testament*¹²³ che circolò in estratti¹²⁴ data la voluminosità dell'opera, composta infatti da 1200 pagine.

Il *Testament* è scritto contro il dogma cristiano. Alla sua origine non si trova una critica deduttiva, puramente concettuale, bensì una delusione individuale, diretta, l'esperienza vissuta di un curato di campagna. Meslier considera le ingiustizie della vita politica e sociale del suo tempo come conseguenze naturali delle falsità e degli abusi della religione cristiana: ecco, dunque, che cosa di lui doveva piacere al barone e a Voltaire. Quest'ultimo fece stampare tre diverse edizioni dell'*Extrait*¹²⁵ e si prodigò per diffonderle perchè, come ebbe modo di affermare lui stesso in alcune delle sue lettere che accompagnavano delle copie dell'*Extrait*: «Jean Meslier doit convertir la terre. Pourquoi son évangile est-il en si peu de mains? Que vous êtes tièdes à Paris!»¹²⁶. Non soltanto «Le *Testament* de Meslier devrait être dans le poche de tous les honnêtes gens»¹²⁷ ma la sua lettura può convertire al buon senso: «Trois cents Meslier distribués dans une province ont opéré beaucoup de conversions.

¹²² Citato in Naville, *D'Holbach et ...*, p. 141.

¹²³ Il testo integrale fu pubblicato per la prima volta nel 1864 da un libero pensatore olandese sotto lo pseudonimo di Rudolf Charles, recante il seguente titolo: *Testament de Jean Meslier*. L'*Extrait* del Testamento, preparato da Voltaire, venne più volte ristampato nella seconda metà del '700 e nell'800.

¹²⁴ Oltre cento copie manoscritte degli estratti circolarono prima che Voltaire, e poi il Naigeon, le facessero stampare nel 1761 ed una di queste era nella biblioteca del barone che ebbe modo così di leggere il *Testament*.

¹²⁵ Il desista Voltaire, però, espunse deliberatamente dal suo *Extrait* la parte costruttiva del *Testament* dove Meslier sviluppava il materialismo già delineato nelle note contro Fénelon e Tourneine, consacrando così l'immagine del curato come quella di un convinto deista.

¹²⁶ Lettera del 12 luglio 1762 indirizzata a d'Alembert.

¹²⁷ Lettera del 16 luglio 1762 indirizzata a d'Alembert.

Ah ! si j'étais secondé !»¹²⁸. Certo, il principe delle Lettere è ben cosciente delle pecche stilistiche del curato: «On m'a envoyé les deux extraits de Jean Meslier: il est vrai que cela écrit du style d'un cheval de carrosse» ma «qu'il rue bien à propos!»¹²⁹.

Anche l'influenza del curato su d'Holbach fu senza dubbio notevole. Il Meslier, infatti, non polemizza soltanto contro il dogma cristiano, ma anche, come farà il barone, contro Descartes e Malebranche. La materia, secondo Meslier, è la sostanza del mondo intero. Riducendola all'estensione, Descartes le riconosceva questa funzione, ma aveva però bisogno del pensiero, emanazione di Dio, per mettere in moto il mondo. Secondo il curato, invece, non sarebbe assurdo affermare che un corpo possa muoversi da solo, sebbene non si veda chiaramente come avvenga questo movimento. Meslier ammette tuttavia che forse non esiste un legame necessario fra il corpo ed il moto poichè reputa quest'ultimo essere una proprietà e non l'essenza della natura dei corpi. Il movimento non sarebbe essenziale al corpo dal momento che un corpo può essere privo di movimento. Eppure, il curato rimane convinto del fatto che la materia stessa, in certe occasioni, posseda la forza di muoversi.

Meslier osserva inoltre che se la materia non possedesse per se stessa il movimento risulterebbe impossibile spiegare la generazione e la corruzione nella materia vivente.

Ma come e perché le forme degli oggetti, nonostante alcune variazioni, rimangono sempre le stesse, si sviluppano con regolarità? Ebbene, occorre distinguere, secondo Meslier, tra il movimento regolare e quello che si osserva sempre nei corpi: l'acqua scorre lungo il piano inclinato, i corpi gravi cadono verso il basso ecc. Tutto ciò avviene senza intelligenza né ragione e lo stesso avviene secondo Meslier, per il movimento¹³⁰ di tutte le parti della materia che compongono tutte le produzioni della natura. Resta pur vero però che tutte le parti della materia che si uniscono, creando specie animali e vegetali, non seguono un movimento cieco, ma ripercorrendo gli stessi tragitti che le prime parti della materia hanno tracciato nel dar vita alle prime specie di piante e di animali. Le difformità riscontrabili nella natura sarebbero invece dovute, secondo il curato, a dei movimenti irregolari, incapaci cioè di ritrovare la direzione del movimento originario.

Bisogna poi distinguere, sempre secondo il Meslier, tra le opere della natura e quelle dell'arte: i caratteri tipografici, l'inchiostro e la carta non si riuniscono spontaneamente per

¹²⁸ Lettera del 6 luglio 1764 indirizzata a Damilaville.

¹²⁹ Lettera del 1 maggio 1763 indirizzata a Helvétius.

¹³⁰ Secondo il Meslier, infatti, dal momento che non esiste il vuoto, sola teoria che il curato mutuava da Descartes, i corpi non possono avere un moto rettilineo poichè trovano sempre lo spazio occupato davanti a sé.

formare un libro. I prodotti dell'arte sono messi insieme dall'uomo con materiali in stato di quiete, ma l'uomo stesso è materia in movimento. Anche l'anima è evidentemente materiale per poter muovere il corpo.

Di passaggio Meslier, come farà d'Holbach, combatte le idee di Descartes e di Malebranche sugli animali macchine e, in generale, la dicotomia cartesiana tra pensiero ed estensione. Gli esempi che Meslier adduce a questo proposito dimostrano come molte qualità che, per ammissione dello stesso Descartes, non appartengono che alla macchina come il movimento e la vita, non sono affatto estese.

Meslier crede nella materialità del sentimento e del pensiero, costituiti da delle modificazioni interne del corpi e del cervello, ma ritiene impossibile addurre delle prove in proposito: i principi del pensiero non possono diventare oggetto di pensiero così come i principi della vista non possono cadere sotto la vista. In mancanza di prove certe, Meslier tenta di dimostrare come il pensiero non possa essere propriamente una sostanza cioè un essere originale ed assoluto, ma semmai un'azione, una modificazione ed un'azione vitale dell'essere che pensa.

La filosofia della natura annuncia pi per il parroco d'Étrépy, così come per d'Holbach, la liberazione dal giogo religioso. Il dogma dei *Déicoles* e dei *Christicoles* non può essere che il velo che maschera il dominio della nobiltà. L'esperienza di tutta una vita gli ha fatto ben comprendere fino a che punto il prete non sia altro che l'ausiliario ed il garante del signore terreno. Gli errori, le illusioni e le imposture della religione, afferma Meslier, sono dei veri *mystères d'iniquité* attraverso i quali i preti rendono e mantengono gli uomini prigionieri sotto il giogo odioso ed insopportabile delle loro vane e stolte superstizioni.

Il curato visse affatto estraneo dagli ambienti filosofici, la sua classe d'appartenenza così come il suo uditorio è di estrazione prettamente rurale. La sua critica della teologia, della metafisica spiritualistica e del regime sociale hanno profonde radici nelle reali condizioni di vita delle popolazioni delle campagne. Certo, Meslier fu un uomo di poche letture, i suoi autori di riferimento sono essenzialmente Montaigne e Bayle; le sue nozioni di fisica teorica e di fisiologia sono antiquate ma il buon senso, la vasta e sottile scienza pratica, l'estrema concretezza nel trattare gli argomenti e nello scegliere gli esempi, rendono il *Testament*¹³¹ un'opera davvero meritevole di essere letta perlomeno come una delle rarissime testimonianze della voce e delle idee di quella stirpe d'uomini legati alla terra e relegati ad una funzione

¹³¹ Del *Testament* esiste una sola traduzione italiana, quella curata da Itala Tosi Gallo ed edita dalla Guaraldi, Firenze, nel 1972. Questa stessa traduzione è stata riedita nel 1992 da La Fiaccola (Ragusa).

“corale” nel dipanarsi della recita altisonante dei nomi dei grandi uomini che hanno fatto la storia.

“La coterie” Boulainvilliers.

L’opera del Meslier divenne nota qualche anno dopo grazie alla pubblicità fattane da Voltaire e d’Holbach, ma molti altri scrittori della stessa vena conservano ancora oggi il velo dell’anonimato. Alcuni manoscritti, che circolavano come quello del Meslier, restano di difficile attribuzione. Eppure è certo che d’Holbach ed i suoi amici li conobbero e li apprezzarono dal momento che molto spesso scelsero di pubblicarli.

Il Naville a tal proposito indica come lo studioso francese Gustave Lanson¹³² segnalò, all’inizio del XX secolo, l’esistenza, nelle biblioteche pubbliche francesi, di numerosi manoscritti filosofici di questo tipo, tutti di ispirazione deista o atea, ma nessuno si è mai curato di esaminarli da vicino. Secondo Naville, se questo esame fosse stato compiuto, si sarebbe potuto provare che la fioritura filosofica avvenuta in Francia dopo il 1750 era stata direttamente preparata da tutto un gruppo di filosofi che, per paura, avevano voluto mantenere l’anonimato. Molti altri manoscritti di questo tipo servirono di nutrimento anche alla filosofia degli enciclopedisti. Questi scritti si moltiplicavano nelle biblioteche e negli studi dei filosofi, dei liberi pensatori, dei signori illuminati. Il Naville elenca a tal proposito, grazie alle ricerche del Wade, alcuni dei nomi di questi autori: Cuppé, Boulainvilliers, Fréret, Dumarsais, Mirabaud, Lévesque de Burigny. Molti restarono anonimi, mentre altri vennero pubblicati più tardi sotto i nomi dei loro editori, come la *Lettre à Uraine* ed il *Traité de Métaphysique* scritti da Voltaire per la signora di Châtelet.

L’obbiettivo essenziale di questi trattati è la critica dei dogmi cristiani, ma vi si trovano anche dei tentativi di spiegazione scientifica del mondo. L’ateismo vi coesiste già con il deismo. Nel 1698 un certo Bonaventure de Fourcroy era stato imprigionato per aver redatto dei *Doutes sur la religion*, sull’“eternità del mondo” e sulla “materialità dell’anima”. Probabilmente venne poi rilasciato, ma il suo manoscritto fu conservato alla Bastille che dovette ospitare molti altri autori di questo genere. Come già sottolineato, alla polizia importava davvero meno arrestare gli autori, che impedire la circolazione dei manoscritti: un compito questo davvero impossibile.

¹³² Gustave Lanson, *Questions diverses sur l’Histoire de l’esprit philosophique en France avant 1740*, «Revue d’histoire littéraire» vol. XIX, 1912, pp. 1-29 e 293-317.

Le copie di questi manoscritti filosofici si moltiplicarono molto rapidamente soprattutto tra il 1740 ed il 1750. Molti dei testi che d'Holbach fece pubblicare dopo il 1760 erano già largamente circolati ed erano ben noti sia agli amatori che alla polizia del re.

Il Naville riferisce che gli archivi della Bastille risultano essere davvero eloquenti a questo riguardo. Fra i più ardenti divulgatori e lettori figurano librai, copisti, venditori ambulanti, artigiani e popolani. Al loro commercio filosofico si mescola d'altronde anche quello delle opere erotiche provenienti, molto spesso, da penne illustri. Fra le opere più copiate primeggia il *Testament* di Meslier. La stampa clandestina di un considerevole numero di queste opere, dopo il 1750, è un indizio davvero significativo del progresso compiuto.

Il Naville, sempre seguendo gli studi del Wade, elenca la presenza nelle biblioteche francesi di 102 diversi trattati manoscritti che esprimono idee non ortodosse sulla religione, la teologia naturale ed i problemi morali e politici¹³³. L'orientamento generale di questi trattati è la critica, da un punto di vista più deista che ateo, del dogma cristiano. Alcuni autori confutano le superstizioni del Vecchio Testamento con argomenti puramente logici; altri, invece, cominciano ad opporvi la critica storica ed i risultati positivi delle scienze naturali. Infine, alcuni scrittori prendono come pretesto l'esposizione di sistemi filosofici anteriori, soprattutto quello di Spinoza. Alcuni manoscritti sono tradotti dall'inglese, dallo spagnolo e dal latino; 44 di questi vennero pubblicati dopo il 1750.

Questi manoscritti si trovavano per lo più nelle biblioteche ecclesiastiche, in quelle di nobili e funzionari reali, d'eminentissimi letterati e, soprattutto in provincia, di ricchi borghesi. Molto probabilmente altre copie si conservavano presso i librai, tipografi, venditori ambulanti, venditori di carta e di penne, legatori e copisti, cioè presso l'artigianato più istruito che dovette provvedere a distruggere moltissime di queste copie per evitare degli spiacevoli soggiorni alla Bastille. Fu evidentemente per loro che, dopo il 1750, si moltiplicarono le edizioni a stampa. Il catalogo¹³⁴ della biblioteca di d'Holbach, redatto dopo la sua morte, non contiene alcun manoscritto illegale; essa non ne conteneva più, ma molti avevano dovuto trovarvisi, perché alcuni vi furono rielaborati per esser poi mandati a stampare in Olanda dal Rey.

¹³³ Sull'elenco delle diverse biblioteche si rimanda al catalogo fornito dal Naville in *D'Holbach...*, p. 148.

¹³⁴ Sui testi di argomento prevalentemente religioso presenti nella biblioteca del barone si rimanda allo studio di Marie-Helene Cotoni, *L'Exégèse du Nouveau Testament dans la philosophie française du dix-huitième siècle*, Oxford, Volare foundation, SVEC n° 220, 1984, pp. 445 [vedere: «D'Holbach et son cercle, ou les croisades contre la croix», p. 274-305].

A casa del barone regnava la prudenza: il Naigeon teneva in ordine le carte per il timore delle persecuzioni, delle perquisizioni, e, forse, dei curiosi di passaggio dal momento che moltissima gente aveva accesso alla casa di rue Saint-Roch. È certo comunque che nella biblioteca del barone si trovassero molte copie dei manoscritti filosofici prodotti dalla “coterie” Boulainvilliers.

Il conte Henri de Boulainvilliers, nato il 21 ottobre 1685 a Saint-Cère, in Normandia, e morto nel 1722, appartiene a questo variegato gruppo di autori di opere clandestine di inizio Settecento. Se per formazione appartiene quindi ancora al XVII secolo, è stato tuttavia uno dei più convinti adepti del materialismo di inizio Settecento.

Il conte divenne il centro di una piccola cerchia di liberi indagatori che si riunivano presso il duca di Noailles per comunicarsi delle idee che in qualsiasi altro posto sarebbero state sicuramente punite. Tra i frequentatori di questa *coterie* vi era Dumarsais. Fréret vi figurava in qualità di precettore dei figli del duca di Noailles.

Il Boulainvilliers compilava estratti dalle sue letture, collezionava libri e manoscritti, riguardanti soprattutto la religione, ma anche le scienze naturali, la psicologia. Il conte, seguace di Spinoza, si orienta verso il determinismo eliminando la creazione. Egli scrive nelle sue note: «Étant donné la connaissance d'un effet physique résultant selon la première idée d'une cause métaphysique, plus la connaissance physique et mécanique s'augmentera, plus la nécessité de la cause métaphysique diminuera, en sorte que la première étant parfaite, c'est-à-dire entière, la dernière sera comme zéro, c'est-à-dire nulle»¹³⁵.

Nell'*Abrégé d'Histoire ancienne* che il conte scrisse per l'educazione dei propri figli, afferma che bisogna credere in una causa prima ma si dimostra scettico sui racconti della Genesi e li critica senza mezzi termini. I miracoli si spiegano secondo le leggi naturali; le profezie con l'*entusiasmo*.

L'*Essai de Métaphysique dans les principes de B. De Spinoza*¹³⁶, molto probabilmente risalente al 1707, contiene una sezione psicologica particolarmente interessante. Boulainvilliers vi afferma, infatti, l'esistenza della catena degli esseri. Esistono, secondo il conte, alcuni individui composti di corpi semplici ed altri composti essi stessi di altri individui ed altri ancora composti di questi ultimi e così via fino alla totalità delle cose che risulta essere essa stessa, in questo senso, una sorta di individuo, le cui parti si trasformano

¹³⁵ Citato in Naville, *D'Holbach et...*, p. 150.

¹³⁶ L'*Essai* che circolò largamente fino al 1730 per essere parzialmente stampato nel 1731, fu noto a Diderot e più tardi a d'Holbach.

continuamente ed in una infinità di combinazioni senza che la natura ne risulti per questo alterata né che cessi di essere la medesima. Di conseguenza, sempre secondo il conte, gli animali non pensano diversamente dall'uomo, la sola cosa che li distingue dall'essere umano, e che d'Holbach ripeterà con forza, è il loro tipo di organizzazione fisco-materiale. Animale, uomo e spirito non possono esistere senza oggetti; l'anima non è separata dal corpo e lo spirito non può conoscere se stesso essendo finito. Lo spirito dispone poi di tre facoltà: memoria, immaginazione e facoltà critica. Il desiderio della propria conservazione è ciò che decide l'uomo ad agire per conseguire il suo vantaggio personale e per evitare ciò che ad esso si oppone. Le azioni fisiche e spirituali risultano così ampiamente premeditate: la morale deve quindi essere trattata matematicamente ed è suscettibile di dimostrazioni.

Molte opere vennero attribuite al Boulainvilliers dopo la sua morte. Tra gli illuministi se ne era diffusa la fama come di un promotore del materialismo e dell'ateismo¹³⁷. Inoltre, gli enciclopedisti non dovettero ignorare che la cerchia degli amici del Boulainvilliers aveva una certa organizzazione. In casa del duca di Noailles e del Boulainvilliers si riuniva una *coterie* che prefigura la *coterie* holbacchiana di cinquant'anni dopo. Se però nel 1760 l'offensiva si svolge sull'arena pubblica, nel 1710 restava ancora confinata all'interno di ambienti molto ristretti e sotto forma di manoscritti piuttosto privi di quella vivacità e di quella forma diretta ed accessibile che doveva assicurare, mezzo secolo dopo, il successo delle edizioni della *sinagoga*¹³⁸.

Dumarsais.

Dumarsais fu uno dei frequentatori abituali della cerchia di Boulainvilliers. Assunto come precettore del figlio del conte, fu da questi pregato di impartire a suo figlio un'educazione strettamente razionalistica¹³⁹.

Dumarsais era amico del Fontenelle ed intimo di Voltaire. Nel 1750 pubblicò alcune opere deiste di Mirabaud e collaborò assiduamente all'*Encyclopédie* con articoli riguardanti la linguistica, la grammatica, la storia e la mitologia. Nel 1770 apparve sotto il suo nome, come

¹³⁷ Voltaire ne fece il protagonista di un suo dialogo filosofico: *Le Dîner du comte de Boulainvilliers*.

¹³⁸ Così era anche soprannominata la *coterie* holbacchiana.

¹³⁹ Dumarsais fu anche il precettore dei figli di John Law.

già indicato, l'*Essai sur les Préjugés*, opera del barone¹⁴⁰: D'Holbach rendeva noto così ciò che era a conoscenza solo di una cerchia di iniziati e cioè che per tutta la prima metà del secolo Dumarsais aveva nascosto sotto l'apparenza del grammatico erudito uno degli spiriti più profondamente naturalisti e razionalisti del secolo dei Lumi.

Fréret.

Come Dumarsais, anche Fréret fu uno studioso, membro dell'*Académie des Inscriptions* ed amico del Boulainvilliers. Ancora un'esistenza che ingannò tutti. Quando, dopo il 1770 e sotto l'influenza della *sinagoga*, si cominciò a diffondere l'accusa di ateismo e di razionalismo rivolta a Fréret, molti la respinsero come una calunnia ed alcuni biografi continuarono a farlo per tutto il XIX secolo. Eppure Fréret fu uno di quegli autori che prepararono silenziosamente il trionfo degli enciclopedisti, non solo con la sua collaborazione diretta al progetto enciclopedico, ma mediante l'elaborazione di quei manoscritti proibiti che d'Holbach provvederà poi ad inviare alla tipografia del Rey, ad Amsterdam.

Fréret era nato a Parigi il 15 febbraio 1688; studiò diritto, poi si dedicò alle ricerche storiche. Nel 1707, a diciannove anni, frequentò un circolo di studiosi. Divenne amico di Boulainvilliers e alla morte di questi nel 1772 ne scrisse una biografia. Nel 1714 Fréret venne nominato membro dell'*Académie des Inscriptions*, cosa che non gli impedì, nel 1715, di fare

¹⁴⁰ Il Naville ha però avanzato dei dubbi sulla paternità effettiva del barone. Due sono le considerazioni che hanno portato lo studioso a francese a mettere in dubbio questa paternità: in primo luogo, il Dumarsais aveva redatto un manoscritto intitolato *Le Philosophe*, che ebbe una grande circolazione e dove si ritrovano moltissime delle idee formulate nell'*Essai sur les Préjugés* e, in secondo luogo, nel 1770 il barone aveva dato alle stampe *Système de la Nature* ed aveva appena terminato la redazione del *Système social*. Il Naville non crede che d'Holbach sia riuscito ad aggiungere a questi lavori anche la redazione del voluminoso *Essai*. Bisogna però ricordare come soltanto il Naville metta in forse questa attribuzione. Inoltre, ad un semplice esame stilistico, l'*Essai* sembra appartenere alla penna del barone. Il registro stilistico appare identico a quello utilizzato in tutte le altre opere originali del barone, gli esempi adottati per la trattazione ripetono quelli già formulati. Il barone ha uno stile particolare che si rivela senza eccezioni anche nell'*Essai*. Non bisogna poi dimenticare come molti testi vennero pubblicati dal barone molto tempo dopo la loro effettiva composizione.

un soggiorno alla Bastille, dove ebbe modo di leggere il *Dictionnaire* di Bayle¹⁴¹. I suoi scritti filosofici erano da tempo in circolazione quando d'Holbach intraprese la sua attività ed è evidente che se il barone contribuì materialmente alla loro edizione nel 1767 e nel 1768 e poi alla pubblicazione delle sue opere complete nel 1755, le lesse e le assimilò.

Si ricorderà un'opera in particolare di Fréret: la *Lettre de Thrasybule à Leucippe*, che alcuni cataloghi hanno erroneamente attribuito a d'Holbach¹⁴². Una delle caratteristiche originali della *Lettre* è l'introduzione dello studio della storia comparata delle religioni nella critica del dogma. Fréret, specialista di storia antica, di mitologia e di cronologia, giunse alla critica del dogma cristiano dallo studio dell'antichità. Molti dei suoi argomenti si ritroveranno in d'Holbach, in Diderot ed in Voltaire. Inoltre egli fornisce una descrizione alquanto spinoziana del mondo concependo Dio come l'insieme di tutti gli esseri particolari racchiusi nell'universo e vedendo in quest'insieme di esseri che costituisce il *grande tutto*, tutto ciò che esiste necessariamente, che sempre è esistito e che sempre esisterà.

Fréret, come d'Holbach, ritiene poi che la grande legge che governa gli uomini sia l'amore del piacere e la ripugnanza al dolore. Come Locke egli pensa che l'uomo posseda, sin dalla nascita, una disposizione a conoscere cioè a sentire e a percepire le impressioni ricevute dagli altri esseri. Il che non significa affatto che l'essere umano posseda delle idee innate: l'uomo, infatti, per Fréret, matura le sue conoscenze successivamente ed in occasione delle diverse impressioni che riceve dagli oggetti e dalle riflessioni che fa su ciò che sente. L'esperienza permette poi di comparare, grazie alla memoria, le impressioni.

Il *Système de la nature* partirà da dati analoghi.

Mirabaud.

Anche Mirabaud, nato nel 1675 e morto nel 1760, fu uno di quei singolari accademici, inutile annoverare nel computo anche il barone, che accompagnavano le loro pubblicazioni erudite con la redazione di manoscritti d'intonazione ben più critica.

¹⁴¹ Sul *Dictionnaire* di Bayle e su l'utilizzo che d'Holbach ha fatto dell'arsenale critico offerto dal primo si rimanda all'articolo dello studioso francese Paul Retat, *Le Dictionnaire de Bayle et la lutte philosophique au XVIII siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 1971, 560 p. [vedere la parte dedicata a d'Holbach, pp. 419-430].

¹⁴² La *Lettre* infatti, redatta da Fréret e rivista da d'Holbach, era nota già trent'anni prima che il barone cominciasse a scrivere.

Mirabaud era in strette relazioni con Boulainvilliers, Fréret, Dumarsais, Lévesque de Burigny e Le Mascrier. Nel 1740 uscì una raccolta riveduta dei suoi trattati intitolata *Dissertations mêlées sur divers sujets importants et curieux*, ristampata nel 1751 a cura di Dumarsais e Le Mascrier. Mirabaud possedeva una solida erudizione che ebbe modo di mostrare esercitando la sua critica del cristianesimo. Questa, infatti, procede soprattutto per insinuazioni, attraverso l'esposizione degli argomenti favorevoli e contrari.

Nelle sue *Opinions des Anciens sur le Monde*, egli respinge il racconto biblico della creazione fingendo di esporre le teorie degli antichi sulla natura del mondo.

Lo stesso procedimento viene utilizzato nelle *Opinions des Anciens sur la nature de l'âme*, che ebbe larga diffusione. In questo scritto Mirabaud sostiene, come faranno poi tutti gli enciclopedisti, che prima di Platone tutti gli antichi credevano alla materialità dell'anima, anche se le conclusioni sulla questione restano poi incerte per l'Autore.

Nei *Sentiments des philosophes sur la nature de l'âme* Mirabaud esamina anche le opinioni relative alla mortalità e all'immortalità dell'anima, giungendo a paragonare l'uomo e l'animale: entrambi dispongono dei medesimi organi e quello che si chiama "pensiero" o "ragione" non è che una modificazione di quegli organi. L'uomo non è più straordinariamente organizzato che gli animali e spesso è molto meno abile e forte. Tutto questo si ritroverà nel *Système de la nature*.

Un altro trattato di Mirabaud, le *Opinions des Anciens sur les Juifs*, appartiene invece a quel ciclo della critica biblica che il barone trasformerà in una condanna senza appello della cultura e della religione del popolo ebraico¹⁴³. Il manoscritto fu riedito nel 1769, probabilmente a cura della *coterie* del barone. A questo trattato si collega l'*Examen critique du Nouveau Testament*¹⁴⁴. Queste critiche del Vecchio e del Nuovo Testamento, come quelle di Boulainvilliers e del Meslier, serviranno a d'Holbach specialmente per la stesura della sua *Histoire critique de Jésus-Christ* e per il suo *Tableau des Saints*.

Mirabaud non fu soltanto il prestanome del barone per la sua opera principale, il *Système de la nature*, ma, come molti altri, uno dei suoi punti di riferimento.

¹⁴³ Si avrà modo di accennare brevemente alla questione nel capitolo IV della presente trattazione.

¹⁴⁴ Il testo venne pubblicato per la prima volta nel 1769 con il titolo *Réflexions impartiales sur l'Évangile, par feu M. de Mirabaud* e ristampato nel 1777 sotto il nome di Fréret.

Boulangier.

Dopo aver brevemente esaminato le figure di Boulainvilliers, Fréret, Dumarsais e Mirabaud, non si può non riferire di Boulangier, la cui influenza sul barone fu profondissima e riconosciuta dai suoi contemporanei. Si trattò del resto di un'influenza diretta, basti pensare al fatto che l'abate Galiani chiamava la società che si riuniva a casa del barone la *boulangerie*¹⁴⁵.

Nicolas-Antoine Boulangier, nato l'11 novembre 1722, morì il 1° settembre 1759, all'età di trentasette anni, ancor giovane, ma dopo aver lasciato un'impronta indelebile sull'opera degli enciclopedisti. Il giovane Boulangier aveva redatto i suoi lavori, che verranno poi fatti pubblicare dal barone, prima che questi facesse stampare i propri e fu d'altronde sotto il suo nome che il barone pubblicò la sua prima opera importante, il *Christianisme dévoilé*.

Anche in Boulangier lo spirito critico era nato da una migliore conoscenza dei rapporti sociali, osservati nel popolo e dai contesti geografici della vita umana. Le sue osservazioni lo avevano ben presto indotto a studiare la storia antica, da lui analizzata con maggior profondità critica che da Fréret e da Dumarsais.

Nel corso dei suoi viaggi in qualità di Ingegnere dei Lavori pubblici, Boulangier elaborò quelle idee che tanto impressionarono gli enciclopedisti. Nel suo *Mémoire* sul diluvio universale e nelle voci *Déluge* da lui redatta per l'*Encyclopédie* nel 1754, si accenna a quello che sarà poi il centro di tutto il suo pensiero, la connessione cioè tra catastrofi naturali e storia umana, compiutamente esposto nelle sue *Recherches sur l'origine du despotisme oriental*, composte nel 1755 e fatte stampare quasi senza alcun rimaneggiamento dal barone sei anni dopo. Le *Recherches* presentano una "filosofia della storia" di cui sarebbe difficile trovare un parallelo in tutto il Settecento. Tanto in quest'opera quanto nell'*Antiquité dévoilée* Boulangier sottolinea il carattere fortemente unitario del processo storico che, attraverso i secoli, ha trasformato le opinioni e le istituzioni politiche, morali e religiose degli uomini: processo unitario perché le trasformazioni avvengono entro un soggetto determinato univocamente come colui che è *échappé de la ruine du monde* e perché ciascuna di esse rinvia, come causa diretta o remota a uno preciso trauma iniziale che ha sconvolto l'intera umanità, quello cioè del diluvio universale.

Boulangier si propone come oggetto di studio proprio l'uomo scampato a quel terribile disastro. Si propone di seguire e di analizzare il cammino compiuto dall'essere umano all'interno di una dipanarsi storico scandito da un rigido determinismo.

¹⁴⁵ Un gioco di parole che se da un lato sottolinea l'ingente lavoro di revisione delle opere di Boulangier compiuto dalla coterie holbacchiana al Grandval in vista della loro pubblicazione, dall'altro allude anche all'enorme quantità dei prodotti originali del barone "sfornati" dalla *boutique infernale*.

Il cammino della storia, secondo Boulanger, segue le proprie leggi dotate di una propria necessità e tali, inoltre, da sfuggire alla conoscenza dei popoli che ne sono i protagonisti. La storia non è mai il risultato di un progetto consapevolmente perseguito. I popoli che sono passati attraverso le diverse formazioni socio-politiche, dalle prime aggregazioni familiari ai regni teocratici e poi al dispotismo, questa è l'evoluzione delle forme politiche enunciata da Boulanger, compaiono sempre come soggetti di paure, desideri, aspirazioni: ma nella ricostruzione di tali momenti di passaggio, Boulanger sottolinea lo scarto esistente tra quegli atteggiamenti soggettivi e la direzione in cui la realtà storica si andava nei fatti attuando. Ora, ponendo a capo della società politica non un uomo ma Dio stesso, nei regimi teocratici, gli uomini scelsero di sottoporsi di fatto al potere tirannico ed assoluto dei sacerdoti. Negando un disegno consapevole da parte dei popoli che di fatto si trovarono a subire delle forme politiche che frustravano il loro desiderio di felicità, Boulanger intende anche affermare una ben precisa posizione ideologica: il rifiuto cioè di qualsiasi legittimazione al dispotismo fondata sul consenso dei sudditi.

Lo scarto esistente tra la direzione in cui gli uomini hanno creduto di muoversi ed il cammino effettivamente compiuto è determinato proprio da quell'esperienza primordiale di distruzione e di terrore, quale Boulanger considera esser stata il diluvio, che ha creato delle prospettive illusorie e stravolte. Il fatto che l'*incipit* della storia sia dato non da una scelta o da un impulso comunque ragionevole, cioè da un bisogno naturale, ma da un'emozione violenta e traumatica, determina poi anche il senso dell'interpretazione globale che Boulanger fornisce dei meccanismi della storia come dati che sfuggono irrimediabilmente alla volontà cosciente dei suoi protagonisti. In questo consiste l'originalità e la specificità della sua opera e cioè nel tentativo di ricostruire la storia degli uomini come l'insieme delle reazioni scatenate da un evento eccezionale, di dimensioni incomprensibili e non dominabili: reazioni essenzialmente difensive e dunque, almeno all'inizio, irrazionali.

Altro elemento che concorre a mettere in luce la specificità della filosofia della storia proposta da Boulanger è l'importanza che questi assegna alla figura e al ruolo del prete. Ebbene i preti, così come più tardi i despoti, svolgono un ruolo sostanzialmente passivo nella dinamica storica, oggetto degli errori dei popoli piuttosto che soggetto attivo e consapevole nelle trasformazioni delle società politiche. Nel descrivere la collocazione dei sacerdoti nella società teocratica ed il suo progressivo trasformarsi, Boulanger riscopre il ruolo dell'*abitudine*, categoria alla quale d'Holbach farà riferimento per interpretare il fenomeno religioso e la persistenza dei pregiudizi ad esso collegati.

L'originalità della proposta interpretativa fornita dal Boulanger consiste dunque nel tentativo di dedurre la storia sociale e politica dalla dimensione religiosa ed apocalittica nella quale gli uomini vivono il proprio rapporto con la realtà a seguito della catastrofe diluviana¹⁴⁶.

La studiosa italiana Anna Minerbi Belgrado, nel suo studio sulla teoria della religione in d'Holbach¹⁴⁷, ha messo in luce un altro e non meno importante filo conduttore della ricerca attuata da Boulanger. Secondo la Minerbi, il filosofo francese sarebbe riuscito ad allontanarsi da un atteggiamento molto diffuso che la studiosa considera essere uno dei limiti del razionalismo illuminista: la tentazione cioè di ricorrere, quale categoria apparentemente esplicativa del fenomeno religioso e delle pratiche ad esso collegate, alla qualifica di *assurdo* o alla nozione di *fantasie* o di *superstizione*, nelle misura in cui quest'ultima funzionava da semplice polo negativo rispetto ad un polo positivo rappresentato dalla *ragione*.

Nel Settecento questo atteggiamento così frequente non escludeva affatto, sempre secondo la Minerbi, la ricerca delle motivazioni delle credenze, delle pratiche e dei comportamenti facenti riferimento alla sfera religiosa. Ebbene, nell'*Antiquité dévoilée*, la Minerbi rintraccia l'idea, espressa da Boulanger, che un rapporto essenziale colleghi gli *usages défigurés* con la loro origine remota; certo, il filo che li lega può essere sfuggente e contorto, ma è pur sempre esso che fonda la continuità e la necessità della storia. Sarebbe proprio questa la considerazione che avrebbe permesso a Boulanger di superare la nozione di superstizione intesa come qualcosa di immotivato, di alogico, di irrazionale. Nell'asserire l'esistenza di una logica celata ed inconscia che rende usanze e comportamenti non solo esplicabili ma anche in qualche modo necessari, Boulanger raggiunge, secondo la Minerbi, il momento di maggiore consapevolezza e profondità della sua ricerca.

Un'ultima riflessione da fare sulla concezione filosofica di Boulanger: l'evento del diluvio non viene considerato da questi solo come l'esperienza chiave cui ogni evento successivo costituisce un tentativo di risposta, l'origine di tutti i rapporti interumani che la storia ha conosciuto e quindi, globalmente, della politica e della religione, ma implica anche un netto taglio con tutte le premesse e tutto il bagaglio interpretativo fornito dalla tradizione ebraico-cristiana, dal momento che secondo Boulanger, l'uomo che ha preceduto l'evento del

¹⁴⁶ Lo stretto legame posto da Boulanger tra paura e culto, tra il terrore per il diluvio che ha indotto a delle conseguenze di funeste irrazionalità nell'uomo e la volontà di placare la collera divina, sarà uno dei temi più cari a d'Holbach.

¹⁴⁷ Anna Minerbi Belgrado, *Paura ed Ignoranza, studio sulla teoria della religione in d'Holbach*, Accademia Toscana di Scienze e Lettere, «La Colombaria» «Studi» LXVII, Leo S. Olschki Editore, Firenze, 1993, pp. 270.

diluvio, non è nient'altro che un essere astratto e tal punto metafisico da non essere mai esistito. Ora, così come l'uomo che ha preceduto il diluvio non può e non deve essere posto come oggetto di ricerca, perchè talmente astratto da potersi considerare come inesistente, così, la stessa filosofia che ha scelto quest'essere come centro delle sue riflessioni deve essere respinta e con essa, tutto il suo armamentario retorico-logico tanto sottile ed astratto quanto inutile. Il compito della filosofia è, secondo Boulanger, quello di illuminare i fatti e solo dopo questo *éclaircissement* essa potrà proferire giudizi teorici. Bisogna anteporre i fatti ed in particolare quelli storici agli astratti giudizi di valore: bisogna cioè anteporre allo spirito di giudizio, l'esperienza della vita. Nessuna idea può essere compresa razionalmente se prima non se ne sia inteso lo sviluppo storico.

Boulanger era dunque arrivato alla filosofia atea e materialistica, ma ciò che più gli importava era di chiarire le cause dello sviluppo storico dell'uomo reale vivente in società. Questi studi storici gli sembravano necessari per rimuovere tutti quei miti russoniani dell'*uomo naturale* e per fondare positivamente una morale ed una politica razionale, esigenza questa sentita fortemente anche dal barone.

D'Holbach provvide a pubblicare tutti i maggiori scritti di Boulanger nell'arco di sei anni, dal 1761 al 1767. La radicalizzazione del conflitto tra i *philosophes* ed i difensori della religione in quegli stessi anni non lasciava spazio a dei compromessi e il barone, attraverso questo lavoro di pubblicazione, appropriandosi di una riflessione che i suoi avversari non potevano che rigettare, fornisce del materiale che possa indurre a schierarsi dalla sua parte.

Isaac Orobio.

Tra le opere utilizzate dal barone nella sua critica al dogma cristiano, si trova la critica di Orobio al Nuovo Testamento.

Orobio era un ebreo spagnolo educato nella religione cattolica. Perseguitato dall'Inquisizione, si era rifugiato in Francia, poi in Olanda, dove aveva abiurato il cattolicesimo per ritornare alla legge mosaica. Morì nel 1687, lasciando un voluminoso manoscritto di critica della religione cristiana redatto in lingua spagnola. Il manoscritto venne tradotto in francese da un certo Henriquez per vedere la luce solo un secolo dopo la sua redazione grazie alla pubblicazione fattane da d'Holbach in collaborazione con il Naigeon. L'opera, intitolata *Israël vengé ou Exposition naturelle des prophéties hébraïques que les chrétiens appliquent à Jésus, leur prétendu Messie*, venne infatti pubblicata dal barone nel 1770.

L'opera si compone di tre trattati¹⁴⁸: 1° *Israël vengé*, 2° *Explication du cinquanta-troisième chapitre du prophète Isaïe*, 3° *Dissertation sur le Messie*.

L'Orobio, che conosceva benissimo il Vecchio Testamento, dimostra nella sua opera che la religione cristiana non corrisponde affatto alle profezie in esso contenutevi, da cui consegue tutta la falsità e l'inconsistenza della religione cristiana.

La circolazione e poi la pubblicazione del testo di Orobio, dimostrano che i filosofi dei primi del XVIII secolo, poi gli enciclopedisti e la *coterie* del barone sapevano servirsi di qualunque arma per condurre la loro durissima requisitoria contro l'*erreur divinisée*.

In effetti, con la testimonianza dell'ebreo ortodosso ex-cristiano d'Holbach rivolge contro il cristianesimo la critica di un seguace di una religione che egli stesso denunciava come ancora più barbara e sanguinaria.

Risulta dunque evidente quanto interessi presenti, per l'opera del barone, il lavoro fornito ai primi del XVIII secolo dall'altra *coterie*, quella di Boulainvilliers, a cui si aggiungono alcune opere isolate come quella del già citato Meslier, o di anonimi.

Il gruppo *infernale*, diretto ed organizzato da Boulainvilliers e composto da Fréret, Dumarsais e Mirabaud, si disperse dopo la morte del primo, avvenuta nel 1722, ma la strada ormai era stata tracciata. Fréret e Dumarsais continuarono a scrivere negli anni Trenta; i primi due collaborarono all'*Encyclopédie* e i loro scritti contribuirono certamente a risvegliare Boulanger. Mirabaud si dedicò a studi di tutt'altro genere fino alla morte.

Allora, con la seconda metà del XVIII secolo, cominciò la lotta per la libera espressione di quelle stesse idee che, prima, circolavano clandestinamente. L'*Encyclopédie* si aprì la strada e sulle sue orme appariranno le grandi opere del barone e di Diderot.

Bisogna ricordare come l'influenza più notevole subita da questi filosofi tra il 1700 ed il 1730 fu quella di Spinoza. Il Naville stesso ha avuto modo di affermare come l'intero movimento illuminista si presenti come una manifestazione trionfale dello spinozismo. Boulainvilliers tradusse l'*Etica* ed il *Trattato teologico-politico*; raccolse inoltre le opinioni dei vari filosofi su Spinoza senza esercitare a sua volta alcuna critica sistematica sull'opera del filosofo olandese. In fondo, la critica storica e soprattutto biblica di Spinoza apparve a quell'epoca come l'aspetto più fecondo ed innovativo del suo pensiero.

¹⁴⁸ Questi tre trattati circolarono manoscritti ai primi del XVIII secolo e fu Lévesque de Burigny a farli copiare. Nella biblioteca centrale della Sorbonne, in quella Mazarine e nella Nazionale sono presenti alcune di queste copie.

2. *I manoscritti.*

L'offensiva holbacchiana contro il fenomeno cristiano non viene lanciata semplicemente con la composizione e la successiva pubblicazione delle sue opere originali o con la pubblicazione dei testi scritti dai liberi pensatori appartenenti alla generazione immediatamente antecedente alla sua. Come già sottolineato, d'Holbach ha a sua disposizione un enorme quantità di materiale precedentemente elaborato di cui si serve per rafforzare ed ampliare la sua impresa.

I numerosi manoscritti clandestini appartenenti alla prima metà del XVIII secolo vengono così recuperati dal barone che dopo averli ben revisionati, prendono la via per la tipografia olandese di Marc-Michel Rey. Solitamente, tra il recupero di questi manoscritti e la loro successiva pubblicazione si pone il lavoro di profonda revisione del materiale operata dal barone con la collaborazione del Nageon. Non bisogna infatti credere che i manoscritti clandestini passino alla stampa nella loro versione originale: tutti, senza alcuna eccezione, si piegano infatti all'imperativo dell'ateizzazione. È così che il Sandrier spiega questo processo di revisione ideologica attuato dal barone: «l'athéisation ne consiste pas à rendre un ouvrage athée, lui faire tenir des propos à son corps défendant des thèses plus radicales qu'il ne se le permet, par choix philosophique ou par timidité d'expression [...] Mais, fondamentalement, athéiser est, à notre sens, préserver la possibilité d'ouverture de l'œuvre vers un horizon athée, certes voilé quand la perspective semble trop hardie, mais présent tout de même, et aucunement disqualifié. Il faut à la fois faire signe vers l'athéisme et le dédramatiser [...] l'attitude de d'Holbach n'est pas de censurer ou d'édulcorer, mais, sans masquer les réticences que suscite le terme, et dont le baron est bien conscient, de préserver, en ciblant les enjeux, la possibilité de validité des principes de l'athéisme, malgré l'opprobre qu'ils encourent»¹⁴⁹.

Generalmente, le opere che contengono delle tesi vicinissime a quelle del barone non subiscono rimaneggiamenti tranne qualche piccolo ritocco ed il rispetto alla lettera di queste opere è tutto tattico; quelle invece d'obbedienza deista richiedono degli interventi più marcati. È proprio sui manoscritti di orientamento deista che si esercita il complicato lavoro di ateizzazione: si modifica un termine, si rafforza un'espressione d'incredulità giudicata dal barone troppo timida, si aggiungono delle osservazioni personali e si correggono dei termini.

Bisogna però sottolineare come le correzioni del testo apportate al barone non tendano mai a cancellare del tutto l'orientamento generale del manoscritto: non si è mai trattato per

¹⁴⁹ A. Sandrier, *Le style philosophique...*, p. 329.

d'Holbach di riscrivere integralmente un'opera, ma semplicemente di preservare, attraverso delle attente correzioni, la possibilità di indirizzare non solo la stessa opera ma anche il lettore, verso l'orizzonte ateo. Questo scopo però, come ben ha affermato il Sandrier, è tanto presente quanto discreto: il barone è ben cosciente del terrore vero e proprio che suscita la sola lettura del termine "ateismo". Bisogna quindi portare il lettore a questo orizzonte di senso utilizzando tutta l'accortezza e la sensibilità possibili, mostrandogli che l'ateismo non solo risulta essere una possibilità tra le tante da prendere in considerazione, ma anche, forse, la sola capace di risolvere ogni aporia filosofica.

Il processo di ateizzazione di un'opera si effettua solo dopo aver scelto il tipo di manoscritto da pubblicare, ma cosa indirizza la scelta di d'Holbach?

La volontà di rendere accessibile dei manoscritti fino ad allora confinati negli studi degli amatori, il desiderio di mettere in prospettiva l'incredulità passata con quella contemporanea e di conferire a questi testi la loro importanza storica non costituiscono le sole motivazioni che spingono d'Holbach alla pubblicazione di determinati manoscritti. Un testo viene scelto dal barone, a volte corretto, e spedito ad Amsterdam solo se i temi che svolge, i dubbi che espone e i problemi che tratta gli sembrano capaci di rivestirsi ancora, in questa metà del Settecento, d'attualità. I manoscritti ancora capaci di contribuire alla lotta indetta dal barone vengono immediatamente "arruolati".

Il "Militaire philosophe".

Uno dei più noti manoscritti anteriori al 1750 è il *Militaire philosophe ou difficultés sur la religion proposées au P. Malebranche, prêtre de l'Oratoire, par un ancien officier* di Challe, fatto pubblicare da d'Holbach ad Amsterdam presso il suo editore Michel-Rey nel 1768 ed arricchito, rispetto al manoscritto originale, di un capitolo, l'ultimo, scritto dallo stesso d'Holbach. Quando l'opuscolo apparve nel 1768, Voltaire scrisse a Damilaville: «Y a-t-il rien de plus vigoureux, de plus profondément raisonné, d'écrit avec une éloquence plus audacieuse et plus terrible que le *Militaire philosophe* ?»¹⁵⁰.

Nell'avvertenza, redatta da Naigeon, il fedele collaboratore del barone sottolinea come l'opera presentata, conservata fino ad allora nelle biblioteche dei collezionisti di rarità cartacee, sia redatta sulla base di una copia fatta su di un manoscritto proveniente

¹⁵⁰ Citato in Naville, *D'Holbach et...*, p. 165.

dall'inventario di un defunto conte di Vence¹⁵¹. Il manoscritto originale si componeva di un fascicolo introduttivo intitolato: *Premier cahier contenant ce qui m'a fait ouvrir les yeux*; il trattato propriamente detto era diviso in quattro parti. La prima, *Examen général des religions factices*, è diviso in 22 *verità* o assiomi che bastano da sole a rendere possibile un esame « sintomatico » di qualsiasi religione. È questa la parte pubblicata da Naigeon, estratte alcune sezioni e sopprese certe *verità*¹⁵². La seconda parte del trattato, *Réfutation de la foi*, intende distruggere la rivelazione; la terza esamina le prove ortodosse della religione e la quarta propone i fondamenti della religione naturale.

Il deista¹⁵³ Challes desidera far conoscere le ragioni che lo hanno indotto a “riconsiderare” la religione cristiana. Per lui, come per Meslier, la riflessione è messa in moto dallo spettacolo delle miserie individuali e da quello non meno terribile dei giochi di potere nell'ambito politico e sociale. La tragedia reale della vita non si lascia più racchiudere in un dogma, in un'asettica tradizione libresca. Tutto protesta contro le imprese di una chiesa secolare, che, come un parassita, succhia l'ultima linfa di popolazioni rese oramai infelici.

Il militare filosofo si dimostra, in particolare, indignato per l'onnipotenza e gli abusi esercitati dal papa e dall'Inquisizione, per l'inutile e pesante sfarzo che schiaccia le pretese spirituali dei prelati, per il culto delle immagini e la persecuzione degli ugonotti. I vizi dei prelati e l'idolatria dei santi; la superstizione dei premi e delle pene; i miracoli; l'autorità tirannica dei concili; l'inefficacia dei sacramenti; le ridicole ordinanze degli ecclesiastici, sono altrettanti fatti contro cui protesta ed inorridisce la ragione ed il cuore del militare filosofo.

Senza enumerare tutti i 18 assiomi elencati dal *Militaire philosophe* che dai 22 originali vengono ridotti a 18 da Naigeon, si reputa tuttavia opportuno citare il 18° assioma, quella cioè aggiunto dal barone: «Toute religion factice est contraire à la morale ou lui est totalement inutile». È proprio quest'ultimo assioma che viene lungamente trattato

¹⁵¹ L'originale, composto di 481 carte in folio e di cui circolarono soltanto degli estratti fino al 1768, è dunque anteriore alla copia, conservata alla biblioteca Mazarine, che è servita da base per la redazione dell'opera. Per quanto riguarda la datazione del manoscritto originale, la sua composizione risale al 1711.

¹⁵² Naigeon ridusse le prime 21 verità a 17 ; a queste se ne aggiunse una 18ª di d'Holbach.

¹⁵³ L'imperativo categorico di ateizzare i materiali elaborati nel passato contro il dogma cristiano viene rispettato anche per questo lavoro di revisione e pubblicazione: D'Holbach e Naigeon, infatti, hanno utilizzato di questo testo solo la parte diretta contro la rivelazione e l'autorità della Bibbia e della Chiesa, completandolo poi a loro modo.

nell'edizione del 1768. Il barone, basandosi sulle sue letture storiche dimostra che nulla riesce a produrre tante divisioni, odi, discordie e furore sulla terra, quanto le opinioni religiose. I fatti che dimostrano come l'*esprit* d'intolleranza, di ostilità, di discordia, di persecuzione abbiano sempre caratterizzato il cristianesimo in modo particolare, abbondano.

D'Holbach denuncia i preti, che spacciandosi per interpreti della volontà divina, si sono impadroniti della morale assoggettandola ai loro capricci, ai loro interessi contingenti ed alle loro passioni più esecrabili ed imponendo le più orribili persecuzioni. La virtù stessa fugge inorridita davanti ai misfatti ed alle superstizioni che abbondano nel fenomeno religioso del cristianesimo. Così d'Holbach si esprime: «Je ne consens à nommer *vertu* que ce qui procure des avantages réels à la société; or l'Église et la religion n'en sont plus que des parasites. C'est pourquoi que le Souverain doit établir la tolérance dans son pays, permettre à chacun de penser comme il voudra, pourvu qu'il agisse d'une façon avantageuse à la société ou qui ne nuise à personne; qu'il ne tyrannise point la pensée, qu'il ne souffre point qu'on la tyrannise»¹⁵⁴. Il compito del sovrano risulta infatti essere per il barone quello di «enseigner une morale saine et philosophique, dont les principes sûrs et invariables ne soient point soumis aux caprices des hommes et aux volonté d'un faux Dieu»¹⁵⁵. Questa morale sana sarà la religione naturale. D'Holbach infatti prosegue il commento del suo diciottesimo assioma, seguendo le affermazioni deiste del suo vero autore, ma l'ateizzazione dell'opera, discreta come sempre, si presenta proprio sotto forma di nota a piè di pagina dove il barone si lascia andare ad un'appassionata difesa della figura dell'ateo: «Les Athées eux-mêmes, quelles que soient les erreurs de leur spéculations (notevole *captatio benevolentiae*), ne peuvent se refuser aux leçons pressantes de la Nature et de la raison. Je vais plus loin et je prétends qu'un athée, c'est-à-dire un homme qui nie formellement l'existence d'un Dieu, peut avoir des motifs plus réels et plus solides pour pratiquer les vertus sociales et pour remplir les devoirs de la morale, que tous ces superstitieux qui ne connaissent d'autres vertus que les vertus inutiles de leur religion factice, d'autre morale que celle de leurs prêtres, qui la font plier à leurs propres passions»¹⁵⁶.

¹⁵⁴ Citato in Naville, *D'Holbach et...*, p. 169.

¹⁵⁵ *Ibidem*.

¹⁵⁶ *Ibidem*.

Il " Traité des trois imposteurs".

Il *Traité des trois imposteurs*, pubblicato da d'Holbach sempre nel 1768, venne composto verso la fine del XVII secolo per essere riscoperto ed utilizzato all'inizio del XVIII secolo, per contraddire l'erudizione di un certo Bernard de La Monnoye che in una dissertazione del 1715 aveva messo in dubbio l'esistenza di un'opera molto antica nella quale i fondatori delle tre religioni monoteiste venivano rappresentati come degli impostori. Il vocio riguardante l'esistenza di quest'opera risaliva al Medioevo, ma è soltanto nel XVII secolo che questa ipotetica esistenza si concretizza sotto la forma di questo trattato recante originariamente il titolo di *L'Esprit de Spinoza*¹⁵⁷.

Il trattato, composto da sei capitoli, offre un vero e proprio corso completo d'incredulità filosofica: viene subito intimato al lettore di rifiutare tutte le rappresentazioni antropomorfe della divinità. Il secondo e il quarto capitolo proseguono poi questo lavoro di denuncia della concezione del volgo per arrivare ad identificare Dio alla natura. La violenta denuncia delle idee false e contraddittorie su Dio si realizza in nome di una rappresentazione adeguata della divinità, rappresentazione questa riservata al sano intelletto del filosofo. Eppure questa rappresentazione non mantiene Dio che a prezzo della sua immanenza, rendendolo coesistensivo alla sua opera e presenta l'universo, materia animata, come l'insieme dei modi sotto i quali la sostanza unica, Dio, può rivelarsi all'intelletto umano.

L'immagine di Dio offerta dal trattato non è tanto quella di un agente regolatore della natura quanto quella di un'entità non rappresentabile ed indifferente di cui la natura costituisce la sola via d'accesso. Senza separazione, il Creatore finisce con il dissolversi nella sua opera. Il deismo così rivendicato dall'opera non può che lasciare perplessi: l'ateismo sembrerebbe invece costituire il termine naturale di questa visione dell'essere. Il monismo della sostanza e dei modi diventa il pretesto di una visione materialista del mondo di cui, al quinto capitolo, l'anima ne paga le conseguenze. Essa infatti, dopo aver esaminato le opinioni degli antichi filosofi ed aver respinto quelle di Descartes, viene definita come un «fluide très subtil ou une matière très déliée et toujours en mouvement, dont la source est le soleil, le reste est répandu dans les autres corps, plus ou moins, selon leur nature ou leur consistance»¹⁵⁸.

La denuncia delle false idee non riguarda semplicemente la rappresentazione della divinità ma anche la riconsiderazione storica dei fondatori delle tre religioni monoteistiche:

¹⁵⁷ Per l'annosa questione della paternità dello scritto si rimanda alla prefazione della recentissima edizione del trattato: *L'art de ne croire en rien suivi de Livre des trois imposteurs*, édition établie et préfacée par Raoul Vaneigem, Rivages poche, Petite Bibliothèque, Paris, 2002, pp. 7-30.

¹⁵⁸ *L'art de ne croire...*, p. 167.

«Les apparitions et les conférences de Moïse et de Mahomet, de même que l'origine divine de Jésus, sont les plus grandes impostures qu'on ait pu mettre au jour et que vous devez fuir si vous aimez la vérité»¹⁵⁹ ed in particolare riguardo al cristianesimo si afferma che: «Le christianisme n'est, comme toutes les autres religion, qu'une imposture grossièrement tissue, dont le succès et les progrès étonneraient même ses inventeurs s'ils revenaient au monde»¹⁶⁰.

Oltre ad essere stati dei furbi impostori, Mosè, Cristo e Maometto hanno imposto una morale davvero inutile e barbara se confrontata a quella proposta dagli antichi. L'idea, tanto cara al barone, che il paradigma morale cristiano non contenga davvero nulla di innovativo o di eccelso, laddove possa venir condiviso, trova nel terzo capitolo del presente trattato, al paragrafo 19, la sua prima esposizione: «Dans la morale et la politique du Christ on ne trouve rien d'aussi utile t d'aussi sublime que dans les écrits des anciens phiosophes»¹⁶¹.

Il *Traité* non ha dunque bisogno di un'eccessiva revisione da parte del barone per liberare il suo potente messaggio. Si tratta più che altro di sostituire a questa trattazione troppo metafisica per il barone, un riassunto che salvaguardi l'ispirazione materialista del trattato. Il *Traité* non esce dunque sfigurato dai rimaneggiamenti apportati in vista dell'edizione del 1768: il barone ha avuto davvero pochissimo da fare per incorporare ed utilizzare questo monumento dell'eterodossia nella sua lotta contro il cristianesimo.

L'"Examen critique des apologistes de la religion chrétienne".

Se il *Traité des trois imposteurs* può essere considerato un vero e proprio corso di incredulità filosofica, le tesi esposte nell'*Examen critique des apologistes de la religion chrétienne*¹⁶², opera di Lévesque de Burigny, costituiscono i prolegomeni all'incredulità.

L'opera, infatti, si propone di distruggere tutti i fondamenti d'autorità sui quali poggiano le religioni rivelate. Nel pubblicare questo testo¹⁶³ d'Holbach non mette in luce

¹⁵⁹ *L'art de ne croire...*, p. 157.

¹⁶⁰ *L'art de ne croire...*, p. 152.

¹⁶¹ *L'art de ne croire...*, p. 148.

¹⁶² L'opera è stata recentemente riedita: *L'examen critique des apologistes de la religion chrétienne*, attribuabile à Jean Lévesque de Burigny, éd. A. Niderst, Paris, Champion, 2002.

¹⁶³ L'opera viene edita nel 1766 ma recante la data fittizia di 1767, senza menzione del luogo di edizione.

semplicemente un sodalizio¹⁶⁴, ma offre alla sua lotta le armi più erudite che siano mai state utilizzate per contestare l'idea stessa di rivelazione e, attraverso questa, ogni religione che pretenda di essere in grado di esibire le tracce di un messaggio divino.

La critica di Lévesque de Burigny si configura come un esercizio continuo di retroversione che rimanda gli apologisti alle loro inconseguenze. Tale critica percorre tutti i luoghi salienti della legittimazione della religione cristiana: la costituzione del canone, le testimonianze dei miracoli e le condizioni di conversione al cristianesimo. L'esame passa al vaglio il fondamento testuale della religione cristiana, mostrando la favola dietro alla narrazione, la lettura di parte dietro la constatazione e la violenza dietro l'assenso dato alla dottrina. L'erudizione di cui si riveste quest'opera risulta essere tattica. Lévesque impartisce una vera e propria lezione di metodo storico e critico. Le lunghe citazioni sapientemente inscritte nella trama dell'argomentazione da parte di questo membro eminente dell'*Académie*, manifestano una padronanza nell'uso delle fonti che manca proprio a coloro che vi figurano.

L'erudizione religiosa crede di poter costituire un *corpus* di riferimento, una summa d'autorità dove le testimonianze convergono, affastellandosi le une sulle altre e trasmettendosi nei secoli. Il rigore storico denuncia però questa "utopia cumulativa" che falsifica senza vergogna per costituirsi e darsi legittimità.

L'enorme erudizione di Lévesque non serve semplicemente a smascherare i responsabili delle numerose falsificazioni che hanno caratterizzato il fenomeno cristiano, ma, rimontando dai Padri della Chiesa fino agli apologisti moderni, agli eruditi, ai polemisti, ai cattolici ed ai protestanti, indice una *singolar tenzone* dove ciascun partecipante, esponendo le proprie tesi, entra in evidente contraddizione con quelle espresse da tutti gli altri, sotto lo sguardo divertito dell'autore. Lo scopo di questo mosaico eclettico di nomi e di tesi è quello di dimostrare, attraverso la polemica interna alla teologia cristiana, l'impossibilità di porre fine della disputa religiosa e non sicuramente a causa dell'inesauribile mistero di Dio.

Da notare ancora come l'utilizzo che Lévesque fa degli autori protestanti si riveli di un'ironia stridente: coloro che speravano di ricondurre la Scrittura alla sua chiarezza originale, che hanno militato per la sua accessibilità diretta in nome dell'universalità della ragione, partecipano, così come i loro avversari, alla ricerca infinita di un senso che si crede indiscutibile. In questa infinita ricerca Lévesque non propone soluzioni, il suo intento è semplicemente quello di esacerbare i dubbi e respingere la possibilità per la religione di

¹⁶⁴ Per quest'opera il processo di ateizzazione non viene messo in opera dal barone: Lévesque de Burigny è una vecchia conoscenza della *coterie* holbacchiana ed apportare anche dei piccoli ritocchi ad una delle sue opere sarebbe apparso come un segno di diffidenza nei confronti dell'autore.

fondarsi con sicurezza e legittimità. La Bibbia si rinchiude nelle sue incoerenze o tenta di uscirne fuori attraverso delle interpretazioni soggette però a critica. Le esigenze storiche rodono a poco a poco il testo biblico, mostrando le sue faglie e le sue grossolane rabberciature.

Né d'obbedienza schiettamente atea né deista, l'opera di Lévesque si accontenta di togliere alla credenza le sue illegittime pretese.

Pubblicando *L'examen critique des apologistes de la religion chrétienne* d'Holbach ha cos  dotato il libero pensiero di un manuale indispensabile di critica dei testi, conservando per s  la lezione radicale. Il barone, infatti, formulando l'obiezione fondamentale alla Rivelazione nella *La Contagion Sacrée*, si mostra un fedelissimo discepolo del criticismo di Lévesque de Burigny: «Mais en supposant l'homme tel qu'il est, il faut nécessairement que toute révélation devienne à la longue un vrai tissu de fables et de rêveries diversement modifiées par les esprits divers qui l'annoncent, qui l'interprètent et qui la reçoivent. Quelles difficultés ne trouvons-nous pas à constater les faits qui se passent journellement dans les sociétés où nous vivons ? [...]. Ainsi quand il y aurait eu en effet jadis une révélation véritable, cette révélation se corromprait, s'altérait infailliblement et deviendrait peu à peu un tissu de faussetés au milieu desquelles il serait impossible de démêler la vérité primitive»¹⁶⁵.

Ma la diagnosi religiosa che suggerisce l'*Examen* ha delle conseguenze di portata ben pi  vasta. L'edificio della religione cristiana, minato dall'interno attraverso le dispute che l'hanno da sempre contraddistinto, riposa su delle sabbie mobili. Lo scacco della teologia rappresenta lo scacco di una religione del Libro che non ha saputo mettere in opera l'unicit  della verit  che tanto ha rivendicato. Lévesque non offre per  un esercizio scettico sull'irrisolutezza del senso, ma mostra, Bibbia alla mano, i momenti critici nei quali la ragione si   lasciata sedurre dal prestigio dell'autorit , dalle lusinghe dell'immaginazione e dalla forza della consuetudine.

Secondo il Wade, citato dal Naville, quest'opera ebbe anche il merito di introdurre nel deismo francese il metodo storico; la critica della religione esce dall'ambito delle prove e delle confutazioni teoriche, per fondarsi sulla critica storica. Sempre secondo il Wade fu proprio quest'opera ad assicurare il passaggio al materialismo del barone, per cui, come si avr  modo di far notare, la critica storica dei dogmi e delle tradizioni religiose costituir  il preludio all'ateismo e la preparazione all'esposizione prettamente naturalistica dell'evoluzione universale.

¹⁶⁵ CS, pp. 140-141.

Furono dunque questi i manoscritti e gli autori che più di tutti contribuirono ad arricchire e ad ampliare la riflessione holbacchiana soprattutto riguardo all'ambito della critica religiosa. Fréret, Boulainvilliers, Dumarsais, Boulanger e Mirabaud, diedero il via a quella elaborazione collettiva di idee proibite. Nei salotti riccamente arredati, con a disposizione biblioteche di opere d'ogni genere, compresi i manoscritti clandestini, si produsse così quella corrente incessante di discussione che germoglierà con tanto impeto dopo il 1760.

4. La “contagion sacrée”.

1. “*Le Christianisme dévoilé*”: esame dei principi e degli effetti della religione cristiana.

La grande offensiva letteraria di d’Holbach viene lanciata nel 1761 con la pubblicazione del *Christianisme dévoilé ou Examen des principes et des effets de la religion chrétienne*, stampato¹⁶⁶, come già ricordato, sotto il nome di Boulanger ed immediatamente segnalato dal luogotenente generale della polizia Sartine.

L’opera offre, nei primi dieci capitoli, uno studio descrittivo dell’universo religioso cristiano analizzato nella sua storia, nei suoi miti e nei riti che lo contraddistinguono. Negli ultimi cinque capitoli dell’opera, l’analisi del barone si decentra dall’aspetto religioso *tout court* per approfondire i condizionamenti e le conseguenze che il millenario impero del fenomeno cristiano ha comportato nell’ambito politico, sociale e morale.

La prefazione dell’opera, scritta sotto forma di una lettera che lo pseudo-Boulanger indirizza al destinatario del testo¹⁶⁷, presenta un vero e proprio manifesto programmatico

¹⁶⁶ Il manoscritto era stato portato a Nancy da Saint-Lambert, là di guarnigione, e proprio a Nancy venne stampato e predatato (Londra 1756). D’Holbach non aveva ancora stretto quel solidissimo rapporto con l’editore olandese Michel Rey che avrà modo di stabilire in occasione del suo viaggio nella capitale inglese.

¹⁶⁷ Riguardo alla tipologia di lettore al quale il barone intende indirizzarsi con questa opera, si può, e con profitto, far riferimento all’ipotesi formulata da Sandrier. Secondo lo studioso francese (cfr. Sandrier, *Le style philosophique...*, pp. 96-97), il barone tenterebbe di persuadere un lettore tendenzialmente recalcitrante di fronte alla radicalità della prospettiva holbacchiana. La preoccupazione nutrita dal barone nei confronti di questo lettorato reticente ed espressa nella prefazione dove il barone si discolpa dall’accusa di aver scritto un libro pericoloso, si attenua, però, nel corso dell’opera, per lasciar posto allo sviluppo ed al susseguirsi serrato delle tesi antireligiose. Il processo di ateizzazione non riguarda semplicemente la traduzione di un manoscritto, ma s’interessa anche e soprattutto del tipo di lettorato al quale il barone intende rivolgere una propria opera. Se è vero che tutte le opere del barone sono atee non è vero che tutti i lettori di queste opere condividono il paradigma del barone ed è proprio per questo motivo che l’ateismo presente nella produzione holbacchiana se, a partire dal *Système de la Nature*, risulterà franco e manifesto, nelle prime opere è costretto a presentarsi in maniera implicita o tangenziale. Si tratta per il barone di condurre a buon termine l’opera di proselitismo avvalendosi di tutta la sensibilità e l’intelligenza del caso. Ad un proselitismo dogmatico che, potendo risultare arrogante, comprometterebbe il buon esito della

dell'intento filosofico del barone. D'Holbach abbozza quella grande architettura di idee che avrà poi modo di ampliare e di portare a compimento nelle pagine delle opere successive a questa.

Per l'importanza contenutistica della prefazione non si è reputato inutile darne un ampio estratto: «Vous commencez par admettre la nécessité d'examiner la religion et de soumettre ses opinions au tribunal de la raison. Vous convenez que le christianisme ne peut soutenir cet examen, et qu'aux yeux du bon sens il ne paraîtra jamais qu'un tissu d'absurdités, de fables décousues, de dogmes insensés, de cérémonies puérides, de notions empruntées [...]. Vous frémissiez des horreurs que l'esprit intolérant des chrétiens leur a fait commettre tous les fois qu'ils en ont eu le pouvoir; vous sentez qu'une religion fondée sur un dieu sanguinaire en peut être qu'une religion de sang [...]. Vous reconnaissez qu'une religion fondée sur l'enthousiasme ou sur l'imposture ne peut avoir des principes assurés, doit être une source éternelle de disputes, doit toujours finir pour causer des troubles, des persécutions et des ravages, surtout lorsque la puissance politique se croira indispensablement obligée d'entrer dans ses querelles. Enfin, vous allez jusqu'à convenir qu'un bon chrétien, qui suit littéralement la conduite que l'Evangile lui proscribit comme la plus parfaite, ne connaît en ce monde aucun des rapports sur lesquels la vraie morale est fondée, et ne peut être qu'un misanthrope inutile s'il manque d'énergie, et n'est qu'un fanatique turbulent s'il a l'âme échauffée. Après ces aveux, comment peut-il se faire que vous jugiez que mon ouvrage est dangereux ? Vous me dites *que le sage doit penser pour lui seul*: qu'il fait une religion, bonne, ou mauvaise, au peuple [...]. D'abord, je ne crois pas qu'un livre puisse être dangereux pour le peuple. Le peuple ne lit pas plus qu'il raisonne ; il n'en n'a ni le loisir, ni la capacité. D'un autre côté, ce n'est pas la religion, c'est la loi qui contient les gens du peuple [...]. Vous n'êtes point, Monsieur, du nombre de ces penseurs pusillanimes qui croient que la vérité soit capable de nuire : elle ne nuit qu'à ceux qui trompent les hommes, et elle sera toujours utile au genre humain [...]. En effet, pour peu que l'on ait de la suite dans l'esprit, il est aisé de voir que ce sont en particulier les préjugés religieux qui ont corrompu la politique et la morale [...]. Ce n'est donc point le prêtre, c'est le souverain qui peut établir les mœurs dans un Etat [...]. Parmi nous, l'éducation n'occupe presque point la politique. Celle-ci

“conversione”, il barone preferisce una strategia ben più sottile e discreta. Si tratta, cioè, di insinuare nel lettore il tarlo del dubbio, di far vacillare davanti ai suoi occhi il colossale monumento religioso e di mostrargli, nello sgretolamento di questo, senza nominarla o disvelarla del tutto, una nuova prospettiva di senso basata tutta sulla ragione, sull'uomo e sul buon uso della sua capacità di sentire, di accorgersi del mondo e di comprenderlo. Sul buon senso appunto che caratterizza l'ateismo.

montre l'indifférence la plus profonde sur l'objet le plus essentiel au bonheur des Etats [...]. De quelque côté que nous portions nos regards, nous verrons l'étude des objets les plus importants pour l'homme totalement négligée. La morale -sous la quelle je comprend aussi la politique- n'est presque comptée pour rien dans l'éducation européenne. La seule morale qu'on apprenne aux chrétiens c'est cette morale enthousiaste, impraticable, contradictoire, incertaine [...]. Il faut donc bien distinguer la morale *religieuse* de la morale *politique*: la première fait des saints, l'autre des citoyens [...]. En effet, il est certain que l'homme est un être sociable qui cherche en tout son bonheur ; qu'il fait le bien lorsqu'il y trouve son intérêt; qu'il n'est si communément méchant que parce que sans cela il serait obligé de renoncer au bien-être [...]. Un souverain à qui la société a confié l'autorité suprême tient dans ses mains les grands mobiles qui agissent sur les hommes ; il a plus de pouvoir que les dieux pour établir et réformer les mœurs [...]. C'est donc, je le répète, le souverain qui doit prêcher; c'est à lui qu'il appartient de réformer les mœurs [...]. Si les prêtres ont usurpé sur la puissance souverain le droit d'instruire les peuples, que celle-ci reprenne ses droits [...]. Ainsi ne désespérons point que quelque jour la vérité ne perce jusqu'au trône. Si les lumières de la raison et de la science ont tant de peines à parvenir jusqu'aux princes, c'est que des prêtres intéressés et des courtisans faméliques cherchent à les retenir dans une enfance perpétuelle»¹⁶⁸.

Dopo aver esposto sinteticamente tutti quegli argomenti che si avrà modo di analizzare attentamente nel corso di questo e dei prossimi capitoli e che costituiscono, per così dire, gran parte dell'armamentario bellico del barone, quest'ultimo conclude la sua lettera di presentazione dell'opera, chiarendo il motivo che lo ha spinto ad intraprendere questa battaglia contro la religione. Ebbene, non è stato il risentimento a scatenare l'offensiva del barone contro il millenario *erreur divinisée*, ma la propria *coscienza civica*: «Beaucoup d'hommes sans mœurs ont attaqué la religion parce qu'elle contrariait leurs penchants; beaucoup des sages l'ont méprisée parce qu'elle leur paraissait ridicule; beaucoup de personnes l'ont regardée comme indifférente parce qu'elles n'en ont point senti les vrais inconvénients: *comme citoyen, je l'attaque parce qu'elle me paraît nuisible au bonheur de l'Etat, ennemie des progrès de l'esprit humain, opposée à la saine morale*, dont les intérêts de la politique ne peuvent jamais se séparer»¹⁶⁹.

¹⁶⁸ P.-H. T. d'Holbach, *Le Christianisme dévoilé ou Examen des principes et des effets de la religion chrétienne*, *Œuvres Philosophiques*, Tome 1, Texte établi par Jean Pierre Jackson, éd. Alive, Paris, 1998, pp. 3-12. L'opera verrà indicata con la sigla *CD*.

¹⁶⁹ *CD*, p. 12.

La studiosa italiana Maria Giovanna di Domenico, nel suo studio dedicato alla concezione holbacchiana della natura e della società¹⁷⁰, ha così commentato il passo sopra citato: «la lotta alla religione che è lotta all'inganno che “nutre” i fantasmi dell'immaginazione diventa così un impegno, un progetto che, muovendo dal piano etico, coinvolge e necessariamente investe il piano politico. È il cittadino d'Holbach che combatte la religione non solo per una coerente scelta con una visione dove il *grande tutto* non è altro che materia e movimento, ma anche e forse soprattutto perché essa è diventata uno strumento di potere che produce una “morale teologica” che frena e a volte impedisce del tutto il vero progresso della ragione: quello che consente una morale secondo natura ed una “sana politica”»¹⁷¹. Non si può prescindere dalla critica alla religione se ci si vuole interessare della felicità degli uomini; l'esistenza o meno di Dio non può essere considerata un'inessenzialità soprattutto quando affermarla comporta delle conseguenze pesantissime per l'essere umano. Distruggere le chimeriche illusioni dell'uomo non è un mero esercizio di relativismo, ma, in d'Holbach, diventa un vero e proprio imperativo etico e l'oggetto di una nuova, o meglio naturale, politica. L'errore del genere umano, l'abbandono cioè della coscienza della propria condizione di essere naturale, che rende l'universo una scena di illusioni nefaste, va combattuto perché apre le porte ad una concreta condizione di estrema infelicità, spesso inconsapevolmente subita. La preoccupazione che muove la critica holbacchiana è prettamente etico-politica - e politica qui non significa solamente una generica volontà propositiva rispetto ad una nuova visione del mondo, quanto un vero e proprio disegno etico teso ad indicare la via e soprattutto ad educare le coscienze al fine di rendere possibile la nascita di un uomo maturo razionalmente, capace di praticare virtù umane, di cooperare al bene della società nella quale si trova a vivere e di rispettare l'altro, grazie alla propria sensibilità. D'Holbach propone una palingenesi dell'uomo che trova il proprio fondamento nell'uomo stesso. Nessuna prospettiva ultramondana, nessun chimerica illusione, nessuna salvezza a posteriori: cosa rimane all'uomo? La possibilità della responsabilità, la ricerca di una felicità che sappia accordarsi armonicamente con le leggi della natura ed il solo giuramento sensato che rimanga all'uomo da fare, quello cioè di fedeltà alla terra e quindi a se stesso.

D'Holbach avverte così Monsieur del contenuto dell'opera dedicatagli e a Monsieur spetta il compito di leggere e meditare le tesi espressevi. Il barone, consapevole delle

¹⁷⁰ Maria Giovanna di Domenico, *L'umanità sensibile, Natura e società in d'Holbach*, LER, Napoli-Roma, 2000, pp. 185.

¹⁷¹ M.G. di Domenico, *L'umanità sensibile...*, p. 21.

reticenze nutrite dal suo lettore, un rappresentante del lettorato medio di opere clandestine, si asterrà in quest'opera dal manifestare il suo ateismo. Il paradigma ateo del barone, pur presente, si rende discreto per lasciar spazio al suo antagonista, il fenomeno religioso. È proprio attraverso l'analisi critica di quest'ultimo, dei principi sui quali poggia e delle conseguenze alle quali conduce che il barone cercherà di far segno al lettore della propria innominabile prospettiva.

Per questa come per tutte le altre opere che verranno esaminate nel corso della trattazione, si è scelto di riferirne e commentarne i capitoli o i passi più importanti¹⁷², ritenendo impossibile, data la natura della presente trattazione e lo scopo che essa si prefigge, uno studio approfondito ed esauriente di tutto il *corpus* holbacchiano. Si vuole segnalare del materiale che si reputa meritevole di riflessione e a tal fine si esporranno sinteticamente quelle riflessioni del barone che sembrano ancora capaci di indicare delle rotte da seguire. Si accenna a d'Holbach, anche e soprattutto, per richiamare l'attenzione sullo stato di sconcertante indigenza che caratterizza la quantità e la qualità del materiale finora prodotto sulla storia, i testi e gli esponenti della cultura e della civiltà atea.

Un esame indispensabile.

Alla fine del primo capitolo del *Christianisme dévoilé*, intitolato *De la nécessité d'examiner sa religion et des obstacles que l'on rencontre dans cet examen*, d'Holbach così riassume la finalità della sua opera e con essa della sua azione filosofica generale: «La religion chrétienne n'a point de titre pour se vanter des avantages qu'elle procure à la morale ou à la politique. Arrachons-lui donc le voile dont elle se couvre, remontons à sa source, analysons ses principes, suivons-la dans sa marche et nous trouverons que, fondée sur l'imposture, sur l'ignorance et sur la crédulité, elle ne fut et ne sera jamais utile qu'à des hommes qui se croient intéressés à tromper le genre humain, qu'elle ne cessa jamais de causer les plus grands maux aux nations, et qu'au lieu du bonheur qu'elle leur avait promis, elle ne

¹⁷² Tuttavia, le opere escluse da una trattazione più puntale e sistematica verranno comunque ampiamente citate laddove la consonanza tematica renderà opportuna un'integrazione dei titoli scelti. Lo stesso stile utilizzato nell'analisi vuole conformarsi a quello altrettanto discorsivo e fluente del barone, perifrassando molte delle sue osservazioni e citandone direttamente delle altre. Le citazioni tratte dalle opere del barone saranno abbondanti perché le sue opere, conviene ricordarlo, sono difficilmente reperibili non solo in italiano ma persino in lingua originale. Nella misura del possibile si vorrebbe rimediare a questa lacuna, riportando interi passi di quelle opere che per secoli furono censurate, messe all'indice o condannate e lasciando parlare il più possibile chi per secoli fu costretto al silenzio e bandito dalla comunità degli eccelsi filosofi.

servit qu'à les enivrer de fureur, qu'à les inonder de sang, qu'à les plonger dans le délire et le crime, qu'à leur faire méconnaître leurs véritables intérêts et leurs devoirs les plus saints»¹⁷³.

Occorre esaminare il fenomeno religioso cristiano, analizzarne la storia, il fondamento e la validità delle pretese che questo dichiara legittime nei due importantissimi ambiti umani della morale e della politica: occorre cioè sottoporre al tribunale della ragione un'istituzione che, pretendendo di mostrarsi come imprescindibile alla felicità individuale e collettiva, ha immerso nel sangue intere nazioni.

Alle motivazioni prettamente umanistico-umanitarie che mostrano la necessità di questo esame, si aggiunge la volontà di porre fine ad un atteggiamento mentale che, prescindendo dall'imprescindibile, ha avvallato indirettamente la propagazione ed il dominio del cristianesimo. Si tratta dell'*habitude*: «les hommes» scrive d'Holbach «pour la plupart, ne tiennent à leur religion que per habitude. Ils n'ont jamais examiné sérieusement les raisons qui le attachent, les motifs de leur conduite, les fondements de leurs opinions. Ainsi la chose que tous regardent comme la plus importante pour eux fut toujours celle qu'ils craignirent le plus d'approfondir. Ils suivent les routes que leurs pères leur ont tracées»¹⁷⁴. D'Holbach non si riferisce qui ai dotti teologi o ai dotti uomini che hanno mostrato ai primi l'estrema debolezza razionale e logica che contraddistingue il corpus dottrinale cristiano, ma ai semplici credenti, a quegli uomini, cioè, che si son trovati ad esser cristiani fin dalla nascita e che per abitudine, paura o semplice amore della tradizione hanno poi continuato ad esserlo senza alcun approfondimento personale e critico. I cristiani «croient parce qu'on leur a dit dès l'enfance qu'il fallait croire; ils espèrent parce que ses ancêtres ont espéré; ils tremblent parce que leurs devanciers ont tremblé»¹⁷⁵. Il prete, poi, secondo il barone, ha da sempre avuto tutto l'interesse a non incoraggiare questo esame critico, sia vietando, fino all'arrivo di Lutero, la lettura diretta dei testi sacri, sia nascondendo sotto il nome di misteri della fede, delle motivazioni storiche ben concrete e quindi comprensibilissime.

Questo stato di letargico torpore mentale che contraddistingue, sempre secondo il barone, l'uditorio cristiano, non è dovuto solamente all'attentissimo zelo manifestato dal prete nel risparmiare al credente l'arduo compito di penetrare dei misteri insondabili ma anche e soprattutto dalla mancanza di *loisir*: «Très peu d'hommes ont le loisir d'examiner ou la capacité d'envisager les objets de leur vénération»¹⁷⁶.

¹⁷³ *CD*, p. 17-18.

¹⁷⁴ *CD*, p. 13.

¹⁷⁵ *Ibidem*.

¹⁷⁶ *Ibidem*.

La mancanza di *loisir* è qualcosa che riguarda tutti, uomini del volgo e potenti. Il *vulgaire* infatti «occupé de travaux nécessaires à sa subsistance, accorde une confiance aveugle à ceux qui prétendent le guider. Il se repose sur eux du soin de penser pour lui, il souscrit sans peine à tout ce qu'ils lui prescrivent; il croirait offenser son dieu s'il doutait un instant de la bonne foi de ceux qui lui parlent en son nom»¹⁷⁷. Anche i grandi, i potenti e gli uomini che si reputano illuminati non si discostano affatto dall'atteggiamento manifestato dal volgo: interessati a mantenere i pregiudizi ricevuti o totalmente immersi nel lusso e nella dissoluzione, i “grandi” rinunciano a quest'esame riguardante le motivazioni della propria credenza.

L'apatico torpore mentale, nutrendosi della mancanza di *loisir* e della forza dell'*habitude*, assalendo il fanciullo nella culla e divenendo una sorta di *habitus* nell'uomo adulto, rappresenta così, per il barone, il più grande ostacolo che si oppone a questo esame critico della religione cristiana. Un ostacolo che sembra davvero invincibile: l'indifferenza nei confronti dell'analisi riguardante la fondatezza o meno delle proprie credenze religiose risulta essere, infatti, un atteggiamento che contraddistingue tutte le fasi della vita di un uomo.

È il barone stesso a fornirci la cronistoria tipo di questa non tracciabile indifferenza: «Dans l'enfance, nous recevons toutes les impressions qu'on veut nous donner; nous n'avons ni la capacité, ni l'expérience, ni le courage nécessaires pour douter de ce que nous enseignent ceux dans la dépendance desquels notre faiblesse nous met. Dans l'adolescence, les passions fougueuses et l'ivresse continuelle de nos sens nous empêchent de songer à une religion trop épineuse et trop triste pour nous occuper agréablement [...]. Dans l'âge mûr, des soins divers, des passions nouvelles, des idées d'ambition, de grandeur, de pouvoir, le désir des richesses, des occupations suivies absorbent toute l'attention de l'homme fait, ou ne lui laissent que peu de moments pour songer à cette religion que jamais il n'a le loisir d'approfondir. Dans la vieillesse, des facultés engourdies, des habitudes identifiées avec la machine, des organes affaiblis par l'âge et les infirmités ne nous permettent plus de remonter à la source de nos opinions enracinées. La crainte de la mort que nous avons devant les yeux rendrait d'ailleurs très suspect un examen auquel la terreur préside communément»¹⁷⁸.

L'uomo che ripone nella religione il senso e l'orizzonte di se stesso, che segue la precettistica morale che essa gli impone e che considera il suo credo come imprescindibile alla propria felicità, si trova nella condizione paradossale di non aver mai avuto il modo, il tempo o il coraggio di analizzare, anche solo per un momento, la fondatezza delle sue

¹⁷⁷ *CD*, p. 14.

¹⁷⁸ *Ibidem*.

credenze. Scegliere il proprio paradigma di vita senza verificarne prima la giustezza o le pretese di verità, significa per il barone, vivere davvero come degli esseri irragionevoli. Il principio è semplice: se, come afferma il barone, «un être raisonnable doit dans toutes ses actions se proposer son propre bonheur et celui de ses semblables»¹⁷⁹, risulta allora davvero irragionevole, sempre per l'uditorio cristiano e non per il potere politico, continuare ad avvallare un sistema religioso che fin dalla sua comparsa storica non ha fatto altro che provocare guerre, minare l'autorità politica e disumanizzare l'essere umano, prescrivendogli delle virtù o dei modelli comportamentali tanto impossibili quanto inutili.

Al prete non si richiedono spiegazioni ma assoluzioni, al credente non si impartisce un serio corso di teologia ma un semplice catechismo, perfettamente confezionato ed incredibilmente logico, al sovrano si richiede un'obbedienza incondizionata al vescovo di Roma in cambio di sicure assoluzioni anche per i crimini più scellerati. Ignoranza del popolo, furbizia del prete e connivenza politica assicurano così la buona salute di cui gode la superstizione che priva di ostacoli e di pudori, continua ad ammorbare l'Europa.

D'Holbach infatti, da buon illuminista, non combatte la sua lotta per il popolo francese o per quello spagnolo o italiano, considerati dal barone come i più bisognosi di una epurazione dal morbo religioso, ma allarga il campo della sua battaglia all'intera Europa che coincide con l'insieme degli stati cristiani occidentali. Si tratta per d'Holbach di rendere quest'Europe, un tempo *payenne* e poi *chrétienne*, finalmente *raisonnable*: l'apertura cosmopolita del barone abbraccia l'intera Europa e con essa si richiude. D'Holbach farà degli accenni alle altre religioni presenti nel mondo ma sempre e solo per poter criticare quella cristiana: in fondo, una volta equiparate tutte le religioni al rango di nocive credenze superstiziose, combattendo il cristianesimo, il barone tenta indirettamente di dimostrare l'infondatezza di tutte le altre.

Esiste però un'altra religione contro la quale la critica del barone riesce ad uguagliare la forza di quella impiegata contro il cristianesimo e si tratta di quella ebraica.

L'antigiudaismo illuministico.

Il secondo capitolo del *Cristianisme dévoilé* infatti, intitolato *Histoire abrégée du peuple Juif* e presentante appunto una breve storia dell'ebraismo, mostra, in modo paradigmatico, il feroce disprezzo nutrito da d'Holbach nei confronti dell'intera cultura ebraica.

¹⁷⁹ CD, p. 13.

Per poter comprendere il forte “antigiudaismo” caratterizzante la riflessione holbacchiana, risulta indispensabile accennare brevemente ad un importante aspetto della lotta illuministica contro la superstizione. Ebbene, la lotta dell’Illuminismo contro ogni religione rivelata si basa essenzialmente su di un risentimento anticristiano che concepisce il cristianesimo come l’infelice esito del giudaismo dal quale avrebbe ripreso tutti i difetti e gli eccessi. Il popolo eletto sarebbe cioè indirettamente responsabile, agli occhi degli esponenti dell’Illuminismo, della nascita del fenomeno cristiano. In questa colpa non commessa ma causata indirettamente dal popolo ebraico, trova spiegazione il forte antigiudaismo caratterizzante la cultura filosofica, politica e sociale dell’intero Settecento.

Non ci si limita a screditare la religione e quindi l’intera cultura ebraica, ma si tende a fare dell’ebreo in particolare, l’untore per eccellenza, l’incarnazione di tutti i mali e di tutti i difetti contro i quali si scaglia l’Illuminismo. In tutta la letteratura manoscritta clandestina della prima metà del Settecento, il popolo ebraico viene costantemente definito come misantropo, superstizioso e fanatico. Un esempio per tutti, il citato *Traité des trois imposteurs* così stigmatizza il popolo eletto: « Il n’y eut jamais de peuple plus ignorant que les Hébreux, ni par conséquent plus crédule »¹⁸⁰.

Il tratto che inoltre caratterizzerebbe il popolo ebraico, ignoranza a parte, sarebbe la sua assurda ostinazione nel continuare a credere. Tutta la cultura ebraica vien vista, in questo inizio di secolo, come una forma di voluta resistenza alla verità. La specificità incriminata, la caparbieta nel credere, comporta tutto un insieme di connotazioni negative nelle quali i libertini ritrovano, senza saperlo, le tradizionali critiche che la chiesa di Roma aveva rivolto contro il popolo “deicida”. Così la rigidità con la quale il popolo ebraico osserva i propri precetti religiosi e che si sposa paradossalmente con l’impossibilità di praticarli in modo perfetto, vien vista come l’ennesima manifestazione di questa caparbieta e si congiunge alla condanna pronunciata dalla Chiesa Romana nei confronti di una religione incapace di scostarsi dalla lettera cioè dal rituale, perdendo di vista così le molteplici altre chiavi di lettura del mistero divino. Paradossalmente, dunque, l’anticristianesimo attinge i suoi argomenti dall’antigiudaismo, prodotto, questo, delle sottili speculazioni teologiche del cristianesimo.

Nel *Christianisme dévoilé*, nella *Contagion Sacrée* e nelle prime altre produzioni originali del barone, il ritratto del popolo ebraico risulta profondamente influenzato da questo antigiudaismo illuministico. Non ci si sorprende allora di leggere in questo secondo capitolo del *Christianisme dévoilé*, il seguente bilancio del popolo e della religione ebraica: «Le Juif fut toujours la victime et la dupe de ses inspirés, et de ses plus grands malheurs, son fanatisme

¹⁸⁰ *L’art de ne croire...*, p. 130.

opiniâtre, ses espérances insensées, sa crédulité infatigable, le soutinrent contre les coups de la fortune»¹⁸¹. Se fu Mosé a fare degli ebrei «des monstres de frénésie et de férocité», toccò poi alla superstizione *féroce et ridicule* il compito di renderli «l'ennemi-né du peuple humain, et en fit l'objet de son indignation et de ses mépris»¹⁸². L'immagine del popolo ebraico, tratteggiata dal barone, è dunque quella dello schiavo che ama le proprie catene ed in generale dell'uomo che oppone resistenza ad ogni possibile opera di persuasione razionale.

Ancora, l'ostracismo esercitato nei confronti del popolo eletto viene legittimato in nome della presunta originaria *insociabilité* che lo contraddistinguerebbe. Scrive d'Holbach, sempre in questo secondo capitolo: «Les Juifs demeurent dispersés, parce qu'ils sont insociables, intolérants, et aveuglément attachés à leur superstition»¹⁸³. Nel sesto capitolo della prima parte del *Tableau des Saints*, intitolato *Réflexions sur les mœurs des Juifs anciens et modernes*, il barone tornerà a ripetere: «Depuis la destruction de leur pays et leur dispersion par toute la terre, les Juifs ne furent ni plus sensés ni moins aveuglément attachés à une religion dans la quelle ils auraient dû trouver la vraie cause de tous leurs maux».¹⁸⁴

Il forte anti giudaismo espresso dal barone non trova spiegazione semplicemente in questa presunta caparbia nel continuare a credere nonostante tutto, dimostrata dal popolo ebraico, né nella sua fanatica superstizione, né nella *insociabilité* che lo contraddistinguerebbe fin dalla sua origine. La grande colpa che d'Holbach imputa ai figli di Davide è la stessa dell'Illuminismo: quella cioè di aver lasciato in eredità ai cristiani il proprio Dio.

Si accenna qui nel *Christianisme dévoilé*, a quella che sarà una delle critiche fondamentali che il barone rivolgerà al cristianesimo. Ebrei e cristiani condividono, infatti, un'immagine terribile di Dio, vendicativa ed assolutamente improponibile come modello morale. D'Holbach è molto chiaro a questo proposito: «En un mot, en adoptant le Dieu terrible des Juifs, le christianisme en hérite encore sa cruauté»¹⁸⁵ e, nelle *Lettres à Eugénie*, specificherà che: «les adorateurs d'un Dieu jaloux, vindicatif, sanguinaire, tel qu'est

¹⁸¹ CD, p. 21.

¹⁸² CD, p. 20.

¹⁸³ CD, p. 21.

¹⁸⁴ P.-H. T. d'Holbach, *Tableau des Saints ou Examen de l'Esprit, de la Conduite, des Maximes et du Mérite des Personnages que le Christianisme révère et propose pour Modèles, Œuvres Philosophiques*, Tome 3, Texte établi par Jean Pierre Jackson, éd. Alive, Paris, 2001, p. 85. L'opera verrà indicata con la sigla TS.

¹⁸⁵ CD, p. 26.

évidemment celui des Juifs et des Chrétiens, ne peuvent être ni modérés ni tranquilles, ni humains»¹⁸⁶.

Il Dio del Vecchio testamento è il Dio della guerra, un Dio che chiede sacrifici e che ordina stermini. Per quanta lettura allegorica si voglia esercitare sul testo del Vecchio Testamento rimane l'assoluta difficoltà di poter conciliare questa prima immagine a quella offerta dal Nuovo Testamento. I cristiani, reputando valido il Vecchio Testamento, hanno così automaticamente accettato l'immagine del Dio contenutavi ed è proprio questo che d'Holbach continuerà a denunciare in tutte le sue opere. Come può infatti il cristianesimo apparire credibile nella sua proposta di valori morali enunciati dal figlio di un Dio dai trascorsi poco ammirevoli? Il Dio cristiano, quale appare nel Vecchio Testamento, afferma d'Holbach, è un Dio immorale e dunque assolutamente inservibile e dannoso se preso, come effettivamente è stato fatto, come modello comportamentale non solo in campo morale ma anche in quello politico. E se pur molte virgole sono state spostate dal Vecchio al Nuovo Testamento, anche l'immagine divina da quest'ultimo offerta non viene risparmiata dalle critiche del barone. Come si avrà modo di vedere, anche i trasmutati valori proposti dal Nuovo Testamento verranno giudicati dal barone assolutamente dannosi o, laddove condivisibili, comunque inutili perché già espressi dalla cultura umana pagana precedente la rivelazione cristiana. In una parola, se il Vecchio Testamento offre l'immagine di un Dio immorale, il Nuovo propone dei valori nocivi ed inutili.

Gesù Cristo in regime holbacchiano.

Se il terzo capitolo del *Christianisme dévoilé* contiene la prima sintetica esposizione holbacchiana della storia del cristianesimo, l'*Histoire critique de Jesus-Christ ou Analyse raisonnée des Evangiles*, comparsa nel 1770 senza data ed anonima e messa all'Indice nel 1778, offre uno studio molto più particolareggiato sulla vita e la psicologia del suo fondatore. La figura storica di Gesù Cristo incontra l'analisi storico-critica del barone ed il risultato è un'inedita immagine del primo.

Nella prefazione dell' *Histoire critique de Jesus-Christ*, dopo aver definito il Nuovo Testamento «Un assemblage confus de prodiges, d'anachronismes, de contradictions, dans le quel la critique est forcée de s'égarer, et qui ferait rejeter tout autre livre avec mépris»¹⁸⁷,

¹⁸⁶ LE, p. 420.

¹⁸⁷ P.-H. T. d'Holbach, *Histoire critique de Jésus-Christ ou Analyse raisonnée des Evangiles*, *Œuvres philosophiques complètes*, t. 2, Editions Alive, Paris, 1999. L'opera verrà indicata con la sigla HC.

d'Holbach presenta così l'argomento dell'opera e la metodologia analitica impiegata per la trattazione: «Nous allons-examiner sans préjugés la vie de Jésus-Christ. Nous ne puiserons nos faits que dans les Evangiles même, c'est-à-dire dans les mémoires respectés et avoués par les docteurs de la religion chrétienne. Nous emploierons les secours de la critique pour éclaircir ces mêmes faits. Nous exposerons de la façon la plus simple la conduite, les maximes et la politique d'un législateur obscur, qui depuis sa mort s'est acquis une célébrité à laquelle il n'y a pas lieu de présumer qu'il ait prétendu de son vivant. Nous considérerons dans son berceau une religion qui, destinée d'abord uniquement à la populace la plus vile de la nations la plus abjecte, la plus crédule, la plus stupide de la terre (inutile ricordare che d'Holbach allude al popolo ebraico), est devenue peu à peu la maîtresse des Romains, le flambeau des nations, la souveraine absolue des monarques européens, l'arbitre des destinées des peuples, la cause de l'amitié ou de la haine qu'ils se portent, le ciment qui sert à fortifier leurs alliances ou leurs discordes, le levain toujours prêt à mettre les esprit en fermentation»¹⁸⁸.

Alla presentazione ufficiale di Gesù segue quella ufficiosa: «En un mot, nous verrons un artisan enthousiaste, mélancolique et jongleur maladroit, sortir d'un chantier pour séduire des hommes de sa classe, échouer dans tous ses projets, être puni comme un perturbateur public, mourir sur une croix, et cependant après sa mort devenir le législateur et le dieu d'un grand nombre de peuples et se faire adorer par des êtres qui se piquent de bon sens»¹⁸⁹. Da questa considerazione preliminare si dipana l'illustre "biografia" che, ripercorrendo gli eventi salienti della vita del Nazzareno, dall'Annunciazione alla morte in croce, si consegna alla cultura clandestina, come una sorta di nuovo vangelo apocrifo, il più ardito.

Gesù, privato del classico ruolo di figlio di Dio, riveste nell'*Histoire critique* quello di un vagabondo fannullone che, deciso ad uscire dallo stato di profonda miseria nel quale era vissuto, sceglie il mestiere remunerativo di Messia. Aiutato dalla complicità di alcuni uomini tanto ignoranti quanto astuti, gli apostoli, riesce in poco tempo a radunare attorno a sé un considerevole uditorio, composto da povera gente, di fronte al quale comincia ad esercitare le sue qualità di Messia. Parlando in modo incomprensibile di fronte a degli ignoranti per darsi un sacro alone di mistero, operando dei finti miracoli, avvalendosi in questo della preziosissima collaborazione della sua "banda" e costretto a vagabondare da una città all'altra per paura che le sue bravate vengano scoperte, prosegue indisturbato la sua missione fino a

¹⁸⁸ HC, p. 654.

¹⁸⁹ HC, pp. 654-655.

quando i rabbini, stanchi delle sue continue blasfemie, non decidono di decretarne la fine, facendolo inchiodare su di una croce.

Per mostrare il tipo di lettura esercitata dal barone sulla figura di Gesù e sul suo operato, si è scelto di riferire un evento della vita di Gesù raccontato in regime holbacchiano: il sermone della montagna.

«La crainte d'être arrêté ayant contraint Jésus d'abandonner les villes, où il avait trop d'ennemis, la campagne devint son séjour ordinaire [...]. Obligés d'errer sans cesse, de s'enfoncer dans les montagnes et les déserts, de coucher à la belle étoile, nos apôtres durent souvent être mécontents de leur sort [...]. Pour prévenir donc leurs murmures et les apprivoiser avec la vie frugale que notre missionnaire prévoyait être obligé de mener peut-être encore longtemps, il leur fit un discours sur le vrai bonheur; c'est celui qui est connu sous le nom du *Sermon sur la Montagne* [...]. Selon notre orateur, le vrai bonheur consiste dans la *pauvreté d'esprit*, c'est-à-dire dans l'ignorance, dans le mépris d'une science altière qui apprend à raisonner et qui prive l'homme de cette soumission aveugle nécessaire pour se laisser guider. En un mot, dans cette occasion Jésus prêche à ses apôtres et au peuple qui l'écoute, une stupidité très utile à ses vues, une docilité pieuse qui fait tout croire sans rien examiner. Parmi les apôtres, il y en avait quelques-uns dont le caractère emporté pouvait nuire aux progrès de la secte [...]. Jésus leur fait donc sentir la nécessité d'être doux, polis, patients, pour gagner des prosélytes et pour parvenir à ses fins : il leur recommande la modération et la tolérance comme des moyens de s'insinuer dans les esprits et de réussir dans le monde, en un mot comme les voies les plus sûres pour faire des conquêtes. C'est le sens de ces paroles: «Bienheureux ceux qui sont doux, parce qu'ils posséderont la Terre» [...]. Ces consolations et ces promesses étaient très nécessaires, afin de prémunir les apôtres contre tous les accidents qui pouvaient leur arriver dans le cours de leur entreprise et à la suite d'un chef dépourvu de richesses et de pouvoir, incapable de se procurer à lui-même et aux autres aucune des douceurs de la vie. Jésus, dans la vue sans doute d'adoucir le sort de ses apôtres, recommande la miséricorde au peuple qui l'écoute, c'est-à-dire l'exhorte à montrer de la pitié, dont lui-même ainsi que sa troupe avait le plus grand besoin. En général, il est aisé de sentir que le Messie avait le plus grand intérêt à prêcher la charité à ses auditeurs: il ne vivait que d'aumônes ; sa subsistance et ses succès dépendaient visiblement de la générosité du public et des bienfaits des bonnes âmes qui écoutaient ses leçons. Le prédicateur recommande la paix et la concorde, dispositions très nécessaires dans une secte naissante, faible et persécutée, mais qui deviennent très inutile lorsqu'elle est une fois assez forte pour faire la loi [...]. Après avoir ainsi fortifié ses disciples contre les malheurs dont leur mission devait être accompagnée, il

s'adressa plus particulièrement au peuple. Il lui présente une nouvelle morale qui, sans être totalement opposée à celle des Juifs, fût telle qu'on pût la concilier avec elle. Il n'était pas encore temps d'abroger entièrement la loi de Moïse; les trop grands changements effraient les hommes ; un missionnaire encore faible ne doit chercher d'abord qu'à réformer les abus, sans se permettre de toucher au fond [...]. Ainsi Jésus déclare formellement au peuple *qu'il n'est point venu pour détruire mais pour accomplir la Loi* [...]. Il insinue pourtant à ses auditeurs qui ne eux ni leurs docteurs n'entendent rien à cette Loi qu'ils croient pourtant pratiquer fidèlement. Il se met donc à l'expliquer, et come tous les réformateurs se piquent de rigorisme et prétendent à une perfection surnaturelle et plus qu'humaine, il enchérit sur la Loi. Voici la substance de ses instructions merveilleuses: «Vous avez, dit-il, appris qu'il été dit aux Anciens: "Vous ne tuerez point, et quiconque tuera sera puni de mort ". Et moi je vous dis qu'il faut étendre cette défense et cette punition jusqu'à la colère qui pousse à donner la mort à son semblable. Vous ne punissez l'adultère que lorsqu'il est consommé; et moi je vous apprends que sur cet article, le seul désir rend aussi coupable que le fait. Vous usez trop librement de la permission de faire divorce; le moindre dégoût vous fait répudier vos femmes. Et moi je vous apprends que vous ne devez les répudier que lorsque vous les avez surprises en adultère» [...]. Il paraît que Jésus dont, comme on a vu¹⁹⁰, la naissance était très équivoque, avait des raisons particulières pour vouloir qu'on traitât l'adultère avec plus d'indulgence. Indépendamment de Marie, sa mère, dont Joseph s'était vraisemblablement séparé, notre prédicateur avait à sa suites des femmes dont la conduite n'avait été, antérieurement leur conversion, rien moins qu'irréprochable [...]. La Messie continue à peu près en ces termes [...]. "Je ne vous fais point de description du Paradis, il vous suffit de savoir en gros que vous y serez bien. Mais pour y parvenir, il faut être plus qu'homme: il faut aimer ses ennemis, rendre le bien pour le mal, ne conserver aucun souvenir des plus cruels outrages, bénir la main qui vous frappe, ne pas dire une parole inutile, dont une seule suffirait pour vous précipiter en enfer [...]. Ne songez point au lendemain, vivez à l'aventure comme les oiseaux, qui ne songent ni à semer ni à recueillir, ni à faire provisions. Détachez-vous de toutes les choses d'ici-bas, cherchez le royaume de Dieu, que moi et mes disciples vous vendrons pour vos charités"»¹⁹¹.

¹⁹⁰ Nel secondo capitolo dell'*Histoire critique* (HC, p. 673) d'Holbach ha ricondotto la nascita di Gesù ad un evento ben più umano di quello riferito dal Nuovo Testamento, è cioè alla relazione extraconiugale intrattenuta da Maria con un soldato egiziano.

¹⁹¹ HC, pp. 726-730.

Una volta esposto e commentato il discorso evangelico sulle beatitudini, si tratta di sottoporlo al fuoco della critica filosofica e del buon senso. Ecco dunque le nove obiezioni indirizzate dal barone al contenuto del sermone del Messia: 1° «Qu'il est ridicule et faux de dire qu'on accomplit une loi lorsqu'on se propose et l'on se permet de la violer, d'y ajouter ou d'en retrancher des points essentiels»; 2° «L'on trouve injuste de punir du même supplice l'homme qui se met en colère et le meurtrier»; 3° «La restriction du divorce au seul cas d'adultère est une loi très nuisible au bonheur des conjoints»; 4° «Il est absurde de faire un crime du désir, surtout sans supposer la *liberté de l'homme*: or Jésus ne s'est point expliqué sur cet article important. Au contraire, par la suite de son discours, il paraît reconnaître la non-liberté de l'homme, qui ne peut disposer *d'un seul cheveu de sa tête*»; 5° «C'est un remède bien étrange que de se couper ou de s'arracher un membre toutes les fois qu'il est pour nous une occasion de scandale ou de péché: il contredit le précepte de ne point attenter à ses jours»; 6° «La suppression d'une juste défense de sa personne et de ses droits contre un agresseur ou un plaideur injuste est un renversement de la loi de toute société»; 7° «Le conseil ou le précepte de rien posséder, de rien amasser, de ne point songer au lendemain, serait très nuisibles pour les familles. Ces maximes ne peuvent convenir qu'à quelques fainéants assurés de vivre aux dépens du public, c'est-à-dire pour des prêtres et des moines qui ont le travail en horreur»; 8° «Il est aisé de voir maintenant que les promesses faites aux Juifs par la bouche de Moïse, inspiré par la Divinité, ne se sont pas vérifiées à la lettre, et ne sont qu'allégoriques»; 9° «Dire qu'il faut être pauvre d'esprit, et dire en suite qu'il faut être parfait comme le Père céleste est parfait pour entrer dans le Ciel, c'est faire de Dieu un être stupide, c'est donner aux athées la solution de tout le mal qu'ils voient dans la nature; enfin c'est prétendre qu'il faut être sot pour entrer en paradis. Mais l'homme est-il le maître d'être spirituel ou pauvre d'esprit, d'être raisonnable ou sot, de croire ou de ne pas croire? La stupidité sainte de la foi n'est-elle pas un don que Dieu ne fait qu'à qui il veut?»¹⁹².

D'Holbach vede nel sermone della montagna, l'atto fondativo di una morale da schiavi: «Elle s'adressait à des pauvres, à des gens de la lieue du peuple, à des misérables. Une morale austère et stoïque doit plaire à des malheureux: elle transforme en vertu leur situation habituelle, et les enorgueillit dans leur misère, elle les endurecit contre les coups du sort, elle leur persuade qu'ils valent mieux que ces riches qui les maltraitent, et que la Divinité qui se plaît à voir souffrir les hommes préfère les malheureux à ceux qui jouissent du bonheur»¹⁹³.

¹⁹² HC, pp. 731-732.

¹⁹³ HC, pp. 733-734.

Toccherà a Nietzsche portare a compimento l'intuizione del barone: «io servo, tu servi, noi serviamo- così prega l'ipocrisia di coloro che comandano -e guai se il primo signore *non è altro che* il primo servitore ! Tanta bontà, altrettanta debolezza io vedo. Tanta giustizia e compassione, altrettanta debolezza. Abbracciare modestamente una piccola felicità -questo la chiamano “rassegnazione” e intanto occhieggiano di sbieco verso una nuova piccola felicità. In fondo alla loro semplicità essi non vogliono, prima di tutto, se non una cosa: che nessuno gli faccia del male. Così prevengono ognuno, facendogli del bene. Ma questa è *viltà*: sebbene si chiami “virtù”. E se si decidono a parlare ruvidamente, queste persone piccole: io non riesco a percepire nel loro parlare se non la loro raucedine, -basta infatti una qualsiasi corrente d'aria a renderli rauchi. Essi sono intelligenti, le loro virtù hanno dita svelte. Ma gli mancano il pugno, le loro dita non sanno nascondersi dietro i pugni. Virtù è per loro ciò che rende modesti e mansueti: a questo modo trasformano il lupo in cane, e l'uomo stesso nel migliore animale domestico dell'uomo. Ma questa è *mediocrità* sebbene si chiami moderazione»¹⁹⁴.

Cristiano è dunque, per il barone come per il maestro del sospetto, una giurata inimicizia verso la terra, verso la vita e verso tutto ciò che “possiede un'altezza”. I valori predicati da Gesù nel suo sermone della montagna sono valori che incensano la debolezza, la malattia, la piccolezza, la viltà, la rassegnazione e l'ignoranza.

Fortunatamente però, come ricorda il barone, sono davvero pochi gli uomini che decidono di praticare seriamente questa precettistica da moribondi, non costituendo quindi un pericolo per nessuno se non per loro stessi.

Il racconto della Genesi: una creazione gravida di conseguenze.

È solo a partire dal quarto capitolo del *Christianisme dévoilé*, intitolato *De la mythologie chrétienne, ou des idées que le christianisme nous donne de Dieu et sa conduite*, che il barone concentra la sua analisi sulla figura e sulla condotta del cristiano “medio” ed è proprio da questa trattazione che prende il via la grande lotta all'*erreur divinisée*.

Come ogni analisi che si rispetti, il barone parte dal principio e cioè dalla creazione del mondo. Si vuole citare largamente questo estratto, contenente il noto racconto della Genesi, per mostrare lo stile del barone, il suo modo di condurre la trattazione e per mettere in luce il forte spirito ironico e caustico, onnipresente nelle trattazioni del barone che, privando

¹⁹⁴ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra, un libro per tutti e per nessuno*, versione ed appendici di M.Montinari, Adelphi, Milano, 1996, pp.197-198.

l'argomento di ogni timore reverenziale nel trattarlo, ne permette un'analisi totale, consentendo, a livello comunicativo, di mantenere desta l'attenzione del lettore.

Ebbene ecco come il racconto della Genesi fuoriesce dalla penna di d'Holbach: «Dieu, par un acte inconcevable de sa toute-puissance, fait sortir l'univers du néant¹⁹⁵. Il crée le monde pour être la demeure de l'homme, qu'il a fait à son image. A peine cet homme, unique objet des travaux de son dieu, a-t-il vu la lumière, que son créateur lui tend un piège auquel il savait sans doute qu'il devait succomber. Un serpent, qui parle, séduit une femme, qui n'est point surprise de ce phénomène [...]. Adam, le père du genre humain, par cette faute légère, attire sur lui-même et sur sa postérité innocente une foule de maux que la mort suit sans encore les terminer. Par l'offense d'un seul homme, la race humaine entière devient l'objet du courroux céleste; elle est punie d'un aveuglement involontaire par un déluge universel, Dieu se repente d'avoir peuplé le monde; il trouve plus facile de noyer et de détruire l'espèce humaine que de changer son cœur. [...]. Une race nouvelle paraît; quoique sortie des amis de Dieu qu'il a sauvés du naufrage du monde, cette race recommence à l'irriter par des nouveaux forfaits; jamais le Tout-puissant ne parvient à rendre sa créature telle qu'il la désire [...]. Enfin, partial dans sa tendresse et dans sa préférence, il jette les yeux sur un Assyrien idolâtre; il fait une alliance avec lui [...]. C'est à cette race choisie que Dieu révèle ses volontés, c'est pour elle qu'il dérange cent fois l'ordre qu'il avait établi dans la nature, c'est pour elle qu'il est injuste, qu'il détruit des nations entières. Cependant cette race favorisée n'est pas plus heureuse ni plus attachée à son dieu [...]. Tantôt ce dieu la punit, tantôt il la console, tantôt il la hait sans motifs, tantôt il l'aime sans plus de raison. Enfin, dans l'impossibilité où il se trouve de ramener à lui un peuple pervers qu'il chérit avec opiniâtreté, il lui envoie son propre fils. Ce fils n'est point écouté. Que dis-je ? Ce fils chéri, égal à Dieu son père, est mis à mort par un peuple objet de la tendresse obstinée de son père, qui se trouve dans l'impuissance de sauver le genre humain sans sacrifier son propre fils. Ainsi un dieu innocent devient la victime d'un dieu juste qui l'aime. Tous deux consentent à cet étrange sacrifice, jugé nécessaire par un dieu qui sait qu'il sera inutile à une nation endurcie que rien ne changera. [...]. Cependant malgré les efforts de la divinité, ses faveurs sont inutiles; les hommes continuent à pécher, ils ne cessent d'allumer la colère céleste et de se rendre dignes des

¹⁹⁵ Come sottolinea d'Holbach, in nota, il termine *Barah*, utilizzato nella Genesi, significa fare, disporre una materia già esistente. Il problema della traduzione dall'aramaico al greco e poi dal greco al latino non interessa solamente degli aspetti prettamente filologici inerenti all'insieme del testo biblico, ma, se approfondito, dovrebbe portare ad un vero e proprio scoinvolgimento del *corpus* dottrinale cristiano.

châtiments éternels destinés au plus grand nombre d'entre eux. Telle est l'histoire fidèle du dieu sur le quel le christianisme se fonde»¹⁹⁶.

D'Holbach, dopo la sintetica esposizione¹⁹⁷ del racconto della Genesi fino alla morte di Cristo, mette subito in luce la *morale incertaine* che contraddistinguerebbe i *sectateurs* del cristianesimo: la morale cristiana è una morale incerta, vacillante, senza principi immutabili proprio perché il Dio cristiano è «alternativement agité par l'amour et la colère, par la vengeance et la pitié, par la bienveillance et le regret»¹⁹⁸, un Dio dal carattere mutevole insomma. Il Dio-amore del cristianesimo è lo stesso Dio predicatore di stermini presente nel Vecchio Testamento; il Dio-misericordia del cristianesimo è lo stesso Dio-vendicativo che non cessa di esercitare la sua collera nei confronti del popolo eletto.

Il Dio immutabile del cristianesimo è essenzialmente un giano bifronte dal passato terribile ed è proprio questa “doppia personalità divina” a rendere la morale cristiana assolutamente arbitraria e vacillante. Certo, i cristiani hanno tentato in tutti i modi di giustificare il bizzarro comportamento del loro Dio affermando che in fondo: «sa justice n'est point celle de l'homme, celui-ci n'a point le droit de blâmer»¹⁹⁹. La risposta però è debole secondo il barone. Infatti, gli uomini attribuiscono la virtù della giustizia al loro Dio proprio perché suppongono che essa assomigli per i suoi effetti alla giustizia umana. Se Dio non è giusto nel modo in cui lo sono gli uomini allora, afferma d'Holbach, non possiamo assolutamente sapere come egli sia realmente e dunque gli si attribuisce una qualità della quale non se ne possiede veramente alcuna idea. Inoltre, continuare a ripetere che Dio non deve nulla alle sue creature, prosegue il barone, significa dipingerlo come un despota, un tiranno che possiede come sola regola dell'agire il puro capriccio e se questo è veramente Dio, allora è ben lontano dal risultare il modello assoluto della giustizia umana. Se Dio risulta

¹⁹⁶ *CD*, pp. 27-28.

¹⁹⁷ Ecco dunque offerto, attraverso il sopra citato estratto, un esempio dello stile retorico e filosofico del barone: l'ironia innerva la trama della trattazione filosofica conferendogli vigore ed interesse. Certamente, questo tipo di stile non caratterizza l'intero *corpus* originale del barone, ma ne costituisce senza dubbio una componente davvero rilevante. La *Théologie portative*, alla quale si avrà modo di accennare brevemente nel corso di questo stesso capitolo, rappresenta in questo senso, il paradigma comico-ironico dello stile filosofico e retorico del barone. Non bisogna dimenticare, infine, come anche l'umorismo caustico faccia parte, insieme ad altri artifici retorici caratterizzanti la letteratura clandestina, del personalissimo armamentario bellico del barone volto al disvelamento dell'*erreur divinisée* e all'instaurazione di un pensiero ateo.

¹⁹⁸ *CD*, p. 29.

¹⁹⁹ *Ibidem*.

essere un despota che agisce arbitrariamente allora risulta evidente che egli non può avere alcun rapporto con gli esseri umani dal momento che, come afferma d'Holbach, «tous les rapports doivent être réciproques»²⁰⁰.

A questo proposito nelle *Lettres à Eugénie* d'Holbach cita l'esempio del vasaio e dei suoi manufatti per mostrare l'inesistenza, in materia di religione, di rapporti morali tra Dio e le sue creature. Afferma il barone: «Si l'on nous dit que nous sommes des vers de terre relativement à Dieu, ou que nous sommes dans ses mains comme un vase entre celles d'un potier, je dirai que dans ce cas il ne peut avoir des rapports moraux entre la créature et le créateur, j'en conclurai que la religion est inutile, vu que le ver de terre ne doit rien à l'homme qui l'écrase et que le vase ne peut rien devoir au potier qui l'a formé; et qu'en supposant que l'homme n'est qu'un ver ou un vase d'argile aux yeux de la divinité, il ne serait point capable ni de la servir, ni de la glorifier, ni de l'honorer, ni de l'offenser»²⁰¹. Affermare che Dio non debba nulla alle sue creature e che la sua giustizia non assomigli in nulla a quella umana significa scalzare i fondamenti di ogni tipo di giustizia e di ogni forma di religione che su questi pretesi rapporti vuol fondarsi. Nella *Contagion sacrée* il barone afferma che «La religion est le système des devoirs de l'homme envers de dieu»²⁰² e questi doveri si fondano proprio su questi rapporti esistenti tra Dio e l'uomo, ma, ripete d'Holbach, se «Dieu ne doit rien à celles-ci, s'il n'est point tenu de remplir ses engagements avec elles lorsqu'elles remplissent les leurs, à quoi sert la religion?»²⁰³.

D'Holbach prevede e subito risponde all'obiezione che tenderebbe a risolvere la difficoltà affermando che l'incomprensibile giustizia divina avrà modo di attuarsi nell'altra vita. Ammesso ma non concesso che nell'altra vita Dio potrà, e a diritto, chiamarsi giusto, sta di fatto che per come vanno le cose sulla terra, questa qualifica non gli aspetta affatto. Il vizio trionfa e la virtù è oppressa. Inoltre, dal momento che Dio in questa vita non si è mai mostrato particolarmente giusto, chi, domanda d'Holbach, potrebbe assicurarci che diventi giusto proprio nell'altra vita?

Utilizzare il principio d'analogia per conoscere Dio è una trappola nella quale tutti i teologi sono caduti senza più riuscire a venirne fuori. Si prendano ad esempio in considerazione, prosegue d'Holbach, le infinite discussioni relative alla teodicea. I nostri teologi, afferma il barone, continuano a ripetere che a Dio, l'essere massimamente buono, non

²⁰⁰ *Ibidem*.

²⁰¹ *LE*, pp. 331-332.

²⁰² *CS*, p. 139.

²⁰³ *LE*, p. 330.

può essere attribuita la creazione del male. La presenza del male nel mondo si spiegherebbe semplicemente con l'esistenza di un essere demoniaco che avrebbe come sola occupazione quella di nuocere al genere umano. Certo, afferma d'Holbach, Dio non crea il male ma lo permette e «permettre le mal est la même chose que le commettre dans un agent tout-puissant qui pourrait l'empêcher». Dio è l'autore di tutte le cose e nulla nasce indipendentemente dalla sua volontà o dai suoi progetti. Dio ha previsto dunque il peccato originale ma non ha voluto evitarlo; ha previsto il male e non ha voluto eliminarlo; ha creato Adamo rifiutandosi di generarlo, come avrebbe invece fatto con il suo unico figlio, scegliendo quindi per l'uomo una storia di sofferenza ed imperfezione; ha decretato il supplizio di suo figlio pur sapendo che non sarebbe servito a nulla. Se Dio ha previsto tutto questo fin dall'eternità, se Dio ha scelto fin dall'eternità di darsi scacco da solo allora, afferma il barone, risulta davvero impossibile comprendere il suo progetto. Tuttavia i teologi affermano che all'uomo deve poter bastare la Rivelazione.

La Rivelazione: una manifestazione di parzialità.

La Rivelazione, secondo i teologi, è la prova dell'infinita bontà di un Dio che, nella sua misericordia, dopo un lunghissimo silenzio, si sarebbe risolto a rendere nota la sua esistenza e le sue volontà ad un popolo particolare, quello eletto e, tramite questo, all'intera umanità. Attraverso questo incredibile evento storico, tanto universale quanto particolarissimo, il Dio cristiano ha preso contatto per la prima volta con le sue creature, indicando loro i propri attributi e fissando, sempre per loro, un decalogo comportamentale.

La Rivelazione è dunque una prova dell'amore, della dedizione e della bontà di Dio nei confronti della sua opera. La ragione non sottoscrive però questa conclusione ed il barone ne rende esplicite le motivazioni.

Un primo problema riguarda proprio il carattere esclusivo della Rivelazione: «Une révélation particulière annonce un dieu favorable à un peuple particulier mais injuste et cruel pour tous les autres, qu'il veut laisser dans leur aveuglement. Ainsi toute révélation exclusive anéantit évidemment la bonté et la justice du père commun des mortels»²⁰⁴. Una Rivelazione particolare, come è stata quella ebraico-cristiana, annuncia inevitabilmente, secondo il barone, un Dio parziale, che tende a favorire qualcuno dei suoi figli a scapito di tutti gli altri. L'intera umanità avrebbe avuto bisogno della Rivelazione, ma Dio ha preferito concederla ad un popolo particolare, disperso in una oscura regione del globo. Lasciando da parte poi le motivazioni che hanno indotto il Dio immutabile ad interessarsi, dopo millenni di silenzio,

²⁰⁴ CD, p. 14.

alla sorte delle proprie creature, si tratta di capire per quale motivo e con quali mezzi questo puro spirito sia riuscito ad interloquire con quel miscuglio di materia e spirito, quale risulta essere l' uomo.

Ammesso ma non concesso che Dio si sia realmente rivelato, bisogna anche esaminare che tipo di idea ci si possa fare di questo Dio parziale che punisce milioni di uomini per aver ignorato quelle leggi che ha scelto lui stesso di rendere note al solo popolo eletto ed in una determinata epoca storica; di questo Dio che ordina stermini, che benedice guerre e che punisce l'innocente; di questo Dio sempre occupato a fare, a disfare e ad apportare continue modifiche alla sua opera che, evidentemente, non ha potuto rendere perfetta fin dall'inizio. Ebbene, i teologi risponderebbero che le volontà rivelate da Dio ed il suo comportamento risultano essere dei misteri e cioè «des choses inaccessibles à l'esprit humain»²⁰⁵. Ed allora, afferma d'Holbach: «Qu'était-il besoin de parler? [...]. Dire que Dieu ne s'est révélé que pour annoncer des mystères, c'est dire que Dieu ne s'est révélé que pour demeurer inconnu, pour nous cacher ses voies, pour dérouter notre esprit, pour augmenter notre ignorance et nos incertitudes»²⁰⁶. Rivelarsi per non far comprendere nulla o per contraddirsi equivale a non rivelarsi affatto.

Come è possibile che la Bibbia, dettata dallo Spirito Santo e contenente la volontà di Dio, abbia bisogno di commentari e di illuminazioni dall'alto? Come è possibile che ciò che dovrebbe guidare gli esseri umani non venga assolutamente compreso da nessuno di loro? Come è possibile che la cosa più importante per l'uomo sia la meno conosciuta? Perché, dopo un interminabile silenzio, Dio ha scelto di rivelare il suo progetto in maniera incomprensibile? «Tout est mystère, ténèbres, incertitudes, matière à disputes dans une religion annoncé par le très-Haut pour éclairer le genre humain»²⁰⁷. Se è vero che il Vecchio ed il Nuovo testamento contengono delle verità essenziali per l'uomo, è altresì vero che nessuno riesce a comprenderle o, perlomeno, che tutti le intendono in maniera diversa senza arrivare mai ad accordarsi su nulla. Com'è possibile che sugli Elementi di Euclide, frutto della debole mente umana, non esistano disaccordi e che invece sulla Bibbia, dettata dallo Spirito Santo, si scatenino un vespaio di dissensi?

Esistono altre domande che restano senza risposta circa la Rivelazione ed una di queste, riguardante le “modalità tecniche” di questo evento, viene così formulata dal barone: «Comment un pur esprit a-t-il pu se rendre sensible? Quelle forme a-t-il pu prendre? Des

²⁰⁵ *CD*, p. 33.

²⁰⁶ *Ibidem*.

²⁰⁷ *CD*, p. 34.

quels organes matériels a-t-il pu se servir pour parler? Comment l'être infini a-t-il pu communiquer à des êtres finis ?»²⁰⁸. Certo, Dio non si è rivelato in prima persona, ma si è servito di una categoria di uomini da lui stesso ispirati. La materia, creazione del puro spirito, è stata da questo resa capace di parlare ed operare in suo nome. Da questa strana eccezione del principio di conformità degli effetti rispetto alla causa, nasce così la figura paradigmatica del profeta. Il profeta, uomo per nascita e strumento di Dio per vocazione, per manifestare agli altri uomini la veridicità del suo rapporto privilegiato con il proprio creatore, possiede una capacità che lo contraddistingue, il potere cioè di operare dei miracoli.

Nel sesto capitolo del *Christianisme dévoilé*, intitolato *Des preuves de la religion chrétienne, des miracles, des prophéties, des martyrs*, D'Holbach dedica un ampio spazio all'esame ed alla critica dei pretesi miracoli che costellano il fenomeno cristiano. Ebbene, sinteticamente, d'Holbach vede nel miracolo «une opération contraire aux lois de la nature, fixés par Dieu lui-même»²⁰⁹. Se si afferma, come fanno i teologi più esperti, che Dio è un essere immutabile ed infinitamente saggio, attribuirgli un miracolo significa negargli, in un sol colpo, tali attributi. Come potrebbe un Dio immutabile, creatore della natura e delle sue leggi, intervenire episodicamente per cambiare il corso della natura? Come potrebbe un Dio che nella sua infinita saggezza ha disposto le cose secondo i suoi immutabili progetti, intervenire per mutarle? Intervenire per cambiare qualcosa significa riconoscere che c'è stato un errore; sconvolgere il corso della natura per assecondare le preghiere di una miserrima creatura significa ammettere che si è sbagliato. Un Dio immutabile non può sconvolgere le leggi da lui stesso fissate, un Dio infinitamente saggio non può rinnegare il suo progetto perché non condiviso dall'uomo. Un Dio che deroga a ciò che lui stesso ha fissato come legge valida ed eterna non è affatto immutabile, non è affatto saggio e fa un cattivissimo uso della sua onnipotenza. Il Dio descritto dai testi sacri è un Dio che continuamente costruisce per poi distruggere e di nuovo riedificare assomigliando in questo ad un «enfant qui se dégoûte de ses joutes» e che «il défait sans cesse ce qu'il a fait, il brise ce qui était l'objet de ses désirs»²¹⁰.

Un Dio onnipotente potrebbe benissimo persuadere e convincere tutti gli uomini della sua esistenza senza sconvolgere ogni volta l'intero corso della natura ed è proprio attraverso questo argomento che d'Holbach critica un altro aspetto della rivelazione. Un Dio onnipotente, in effetti, poteva scegliere di rivelarsi in modo chiaro, preciso senza dar luogo a fraintendimenti. In un sol colpo avrebbe potuto rendere perfetto il genere umano senza

²⁰⁸ *Ibidem*.

²⁰⁹ *CD*, p. 38.

²¹⁰ *EP*, p. 350.

destinarlo alla tristissima strada della sofferenza come strumento di purificazione. In un sol colpo avrebbe potuto renderlo felice, meritevole di contemplare la sua potenza fino alla fine dei tempi.

Il cattivo uso dell'onnipotenza divina permette a d'Holbach di ritornare ad insistere sul carattere poco morale del Dio ebraico-cristiano: la potenza, o in questo caso l'onnipotenza, non conferisce il diritto alla parzialità e dunque alla pratica dell'ingiustizia. Il Dio tirannico, vendicativo e geloso del Vecchio Testamento agisce come un despota capriccioso, imprevedibile ed dunque assolutamente poco virtuoso.

Il problema rilevato da d'Holbach consiste nel continuare ad attribuire a Dio un'immagine umana, fin troppo, che porta poi conseguentemente a delle inconciliabili contraddizioni: o si sceglie l'immagine di un Dio dagli attributi infiniti e positivi o se ne sceglie un'immagine ben più simile alla creatura ma privata inevitabilmente di alcune perfezioni. Il cristianesimo ha voluto mantenere le due possibili rappresentazioni di Dio dando vita così ad un Dio eterno che nasce, muore e risorge, ad un Dio immutabile che va in collera e che decide di sacrificarsi per amore, ad un Dio unico che risulta poi essere trino, ad un Dio immutabile che dal Vecchio al Nuovo Testamento subisce un notevole cambiamento caratteriale, ad un Dio infine, che pur nascondendosi dietro al mistero, cerca attraverso i profeti di darsi legittimità e credibilità apparendo assolutamente razionale.

Colpa dei profeti o eccessiva leggerezza da parte dello Spirito Santo, resta il fatto che la Bibbia, testo base delle religioni monoteistiche, non solo non riesce a fornire un'immagine univoca di Dio, condannando così la morale che vorrebbe predicare ad una ricerca infinita di uno stabile fondamento, ma risulta essere persino un testo inutile e pieno di errori. Le informazioni che Dio ha voluto donare all'uomo riguardo l'universo in generale, tramite Mosè, il confidente, l'interprete, lo storico della divinità per eccellenza, sono state tutte puntualmente smentite. Leggendo la Bibbia, afferma d'Holbach, si trovano quasi ad ogni passo degli errori di fisica e di astronomia che risultano imperdonabili per un autore la cui penna è stata mossa da Dio stesso. Ad esempio, vi si afferma che la luce è stata creata prima del sole, che la luna è un corpo luminoso simile al sole, che la sera e la mattina sono state create prima della formazione del sole. Come può il Dio che ha creato l'universo suggerire allo scrittore ispirato questi errori grossolani? Si potrebbe tentare di rispondere dicendo che Dio, per rendersi intelligibile al popolo eletto si è dovuto conformare alle idee ancora informi ed errate di questo popolo.

D'Holbach replica a questo tentativo di spiegazione, puntando il dito ancora contro il cattivo uso dell'onnipotenza fatto da Dio. Un Dio che sa tutto e può tutto avrebbe potuto

rettificare con un sol colpo le false idee che il popolo eletto aveva circa l'universo e la sua formazione donandogli una perfetta conoscenza in materia astronomica e geologica. Certo, il fine principale della Rivelazione è stato quello di rendere gli uomini pii e non scienziati, ma perlomeno, sottolinea d'Holbach, ci si poteva risparmiare dal consegnare all'umanità delle nozioni inservibili di astronomia e di fisica. Evidentemente Dio ha scelto per l'uomo la difficile strada della ricerca costellata dall'errore fin dall'inizio, forse una positiva dimostrazione di fiducia.

Oltre a questo bagaglio di inutili conoscenze fisico-astronomiche che inframezzano la Rivelazione, nella Genesi, Dio assicura di aver creato l'uomo a propria immagine e somiglianza: l'errore diventa ora ontologico e quindi ben più grave. Come è possibile che l'uomo, essendo almeno in parte materiale, possa rappresentare un puro spirito che come tale esclude ogni forma di materialità? Che tipo di somiglianza, quali proporzioni, quali rapporti possono sussistere tra un'anima finita ed ingabbiata in un corpo ed il suo creatore, spirito infinito? Non si trovano risposte, ma solo misteri e rientra perfettamente tra questi anche la motivazione che ha spinto questo Dio immutabile a creare l'uomo.

Il teologo non avrebbe esitazioni nel rispondere che Dio ha voluto popolare l'universo di esseri intelligenti che gli rendessero omaggio, che contemplassero la sua potenza che fossero i testimoni delle sue imprese meravigliose. L'uomo diviene dunque necessario alla grandezza del suo Dio che, senza la sua creatura pronta a rendergli il dovuto omaggio, non avrebbe modo di dare libero sfogo alla propria vanità. In effetti attribuire a Dio la volontà di creare l'uomo per essere da questo onorato ed ammirato, significa contraddire il principio di assoluta autosufficienza che dovrebbe contraddistinguere il *modus vivendi* divino. Dio non ha bisogno di nulla per esistere, esiste necessariamente, esiste necessitato dalla sua stessa essenza.

Il Dio cristiano è però un Dio particolare, un Dio che prescinde dalla logica da lui stesso creata. Il Dio cristiano possiede delle caratteristiche così umane da destare nel barone il sospetto che «au lieu d'avoir fait l'homme à son image, c'est toujours l'homme qui a fait son dieu à la sienne, qui lui a donné sa façon de penser, ses propres vertus et, encore plus, ses propres vices»²¹¹. La riduzione della teologia ad antropologia avviene per la prima volta con d'Holbach. *L'Homo hominis deus est*²¹² di Feurbach viene preconizzato proprio dal barone

²¹¹ *LE*, p. 338.

²¹² Ludwig Feuerbach, *L'essence du christianisme*, Feltrinelli, Milano, 1971, p. 426.

che ne *Le Bon Sens* arriverà ad affermare che «En adorant Dieu, c'est lui-même que l'homme adore»²¹³.

L'indispensabile creatura di Dio si rivela però fin dall'inizio assolutamente incapace di soddisfare qualsiasi velleità divina. Non appena creato, l'uomo si ribella al divieto di mangiare quel frutto della conoscenza che Dio aveva con tanta cura posto proprio al centro del giardino. Dio, sconvolto e irritato dalla condotta della sua creatura, che avrebbe dovuto prevedere, condanna l'intero genere umano ad un destino di dolore e sofferenza. Irritarsi per ciò che doveva necessariamente accadere è un altro tratto che contraddistingue la tanto inspiegabile quanto umana psicologia del Dio cristiano.

La Bibbia stessa, prosegue d'Holbach, non mostra altro che la storia dei vani sforzi compiuti da Dio per poter vincere l'ostinazione e la durezza di cuore del suo popolo eletto ed in ogni pagina viene mostrato il fallimento dei disegni divini. La Bibbia non mostra l'onnipotenza di Dio, ma al contrario «l'impuissance dans la quelle la divinità se serait continuellement trouvée de convaincre les hommes des vérités qu'elle voulait leur annoncer»²¹⁴.

Nonostante gli evidenti difetti di questo modello divino, si continua a predicare l'assoluta veridicità e superiorità della religione cristiana rispetto ad ogni altra forma di credenza.

Profeti, santi e martiri: testimoni interessati.

È sempre in questo sesto capitolo del *Christianisme dévoilé*, intitolato *Des preuves de la religion chrétienne, des miracles, des prophéties, des martyrs*, che fanno la loro comparsa davanti al tribunale della ragione e del buon senso i grandi difensori dell'imputato per eccellenza: martiri e profeti tentano di testimoniare la verità e la bontà di quello stesso Dio che è stato giudicato, in prima udienza, colpevole di abuso dispotico della propria funzione e di appropriazione indebita delle virtù umane che rispondono al nome di giustizia e di bontà.

Partendo dal presupposto che tutte le religioni si dicono ispirate da Dio, che tutte pretendono di essere vere, che tutte minacciano il cruccio divino nei confronti di coloro che rifiuteranno di sottomettersi alla loro autorità, che tutte possiedono quel carattere di falsità dovuto alle evidenti contraddizioni che infarciscono i loro sistemi dottrinali, che tutte offrono di Dio delle idee informi ed oscure e che tutte attribuiscono al loro Dio la promulgazione di sublimi leggi morali, si tratta di esaminare se, per caso, il cristianesimo non possieda un

²¹³ *BS*, §. 47. p. 239.

²¹⁴ *LE*, p. 348.

qualche carattere distintivo che lo proclami vincente in questa strana corsa al titolo di “unica e vera religione”.

Perché, insomma, decidersi a favore del cristianesimo? La schiera dei profeti, dei martiri e dei santi dovrebbe risultare sufficiente, secondo alcuni, a dimostrare l’assoluta bontà, verità e superiorità della causa cristiana. La schiera dimentica, però, che anche tutte le altre religioni possiedono un altrettanto formidabile campionario di profeti, martiri e miracoli pronti a testimoniare la bontà, la verità e la superiorità della loro religione.

Ammettendo ma non concedendo che i miracoli di cui si vanta la religione cristiana si siano effettivamente verificati, resta da domandarsi se chi ne ha riferito fosse davvero in buona fede o mosso dal puro disinteresse e qui il dubbio sorge anche perché, come afferma il barone «Ce ne sont jamais que des chrétiens qui nous attestent des miracles du Christ»²¹⁵. Si prendano ad esempio i testimoni della resurrezione di Cristo: fantasmi, apostoli fedeli e donne sconvolte dal dolore. Come si può pretendere che si creda in questo miracolo, fondativo della credenza cristiana, con una tipologia così poco attendibile di testimoni? Un’apparizione solenne di Cristo risorto, fatta in un luogo pubblico sarebbe stata molto più credibile di tutte queste apparizioni clandestine fatte a degli uomini che avevano tutto l’interesse a dar vita ad una propria setta. Se la fede cristiana si fonda, secondo Paolo di Tarso, sulla resurrezione di Cristo, bisognava che questo avvenimento fosse provato a tutto il mondo nel modo più chiaro ed indubitabile di tutti.

La verità, afferma d’Holbach, è che il miracolo sembra non essere stato inventato che per supplire a delle buone ragioni. Prova ne è che la verità e l’evidenza non hanno bisogno di miracoli per essere ascoltate. Perché la divinità preferisce sconvolgere l’ordine della natura invece di insegnare agli uomini delle verità chiare, adatte a convincerli? In fondo, «les miracles n’ont été inventés que pour prouver aux hommes des choses impossibles à croire»²¹⁶.

Ogni uomo che opera dei miracoli, non ha delle verità da dimostrare, ma delle menzogne da far passare come verità. La verità è semplice e chiara, il meraviglioso annuncia la falsità.

Per quanto riguarda poi l’arte di profetizzare, essa fu un vero mestiere o, se si vuole, una branca del commercio utilissima e lucrativa, destinata a durare tanto quanto l’ignoranza che la nutre.

Ed i martiri cristiani allora? Non testimoniano con il loro sacrificio la verità delle proprie opinioni religiose? Ogni religione possiede i propri martiri pronti a sacrificare la

²¹⁵ *CD*, p. 39.

²¹⁶ *Ibidem*.

propria vita e questo non significa affatto che tutti i sistemi religiosi siano veri. La sola cosa che dimostra un martire con il suo comportamento è l'incredibile potenza che possiedono le passioni suscitate dal fanatismo. Tutte le forti passioni posseggono difatti i loro martiri: l'orgoglio, la vanità, l'amore e persino il crimine mietono numerose vittime. L'entusiasmo, nel significato greco del termine, ed il fanatismo portano, in alcuni spiriti eccitati, ad affrontare la morte senza alcuna paura. Inoltre, non si dovrebbe dimenticare, aggiunge il barone, come tra i martiri della tradizione cristiana ve ne siano stati alcuni che furono le vittime di uno zelo sconsiderato, dotati com'erano di un carattere turbolento e sedizioso.

Il dogma cristiano della trinità: una sfida al monoteismo.

Bisogna ammettere che i cristiani si sono fin da subito accorti dell'incredibile zavorra rappresentata dal Vecchio Testamento. La Chiesa di Roma, accettando a parole la validità del testo base dell'ebraismo, lo ha praticamente filtrato, aggiustato ed accordato al contenuto del Nuovo Testamento tanto da renderlo una sorta di introduzione, neppure particolarmente indispensabile, a quest'ultimo. Non si è trattato di un'opera di demistificazione ma di un'azione di straordinaria intelligenza. La sensibilità del popolo cristiano, infatti, fortemente influenzata dai valori estetici greci e dal pragmatismo romano, non poteva essere la stessa del popolo eletto. La presa in considerazione di questa diversa sensibilità e, conseguentemente, delle nuove esigenze dell'uditorio cristiano, ha spinto la Chiesa Romana a questo processo di profonda revisione del Vecchio testamento. Se non si poteva fare a meno del Vecchio Testamento e cioè dell'autorità dell'antichissima religione ebraica per conferire legittimità a questa nuova religione, si scelse però di fare a meno di tutti quegli elementi principali che caratterizzano la religione ebraica. I cristiani vennero quindi esonerati dal dover rispettare la legge Mosaica, venne abolita per loro la ben più scomoda pratica della circoncisione e si decise, sempre per loro, di amputare una parte del secondo comandamento. Il "non avrai altro Dio fuori di me. Non ti farai idolo né immagine alcuna di ciò che è lassù nel cielo" venne ridotto a "non avrai altro Dio fuori di me" salvando così le esigenze estetico-raffigurative di un popolo, quello romano, fortemente influenzato dalla cultura greca.

Ma la sensibilità cristiana richiese altri aggiustamenti che sancirono alla fine l'irrimediabile diversità tra i due fenomeni religiosi. I fratelli maggiori rinnegarono i fratelli minori che, pragmatici com'erano, avevano trovato subito il loro Messia dopo che i primi lo attendevano da millenni ed i fratelli minori accusarono i maggiori di deicidio, dimenticando che la morte del loro Messia in croce era stata programmata fin dall'inizio dei tempi, risultando dunque necessaria. Ebrei e cristiani si separarono così per sempre, i primi

disinteressandosi alla sorte dei secondi e questi perseguitando i primi a conformarsi ai loro aggiornati e nuovi dettami.

La critica holbacchiana, ben cosciente di questa azione di libera ispirazione tratta dal Vecchio Testamento, attuata dalla Chiesa di Roma, tende quindi, dopo aver esaminato questo testo che accomuna per origine, le due religioni, a concentrarsi sul testo base del cristianesimo, il Nuovo Testamento e a rilevarne la profonda diversità rispetto al Vecchio.

La Nuova Alleanza, così com'era stato per la Vecchia, suscita nel barone forti perplessità, dubbi e critiche. Se l'analisi critica del Nuovo Testamento verrà ampiamente svolta nell'*Histoire critique de Jésus-Christ*, nei testi che anticipano quest'opera e cioè nel *Christianisme dévoilé*, nella *Contagion Sacrée*, nelle *Lettres à Eugénie* e nella *Théologie portative*, l'esame del barone si concentra soprattutto sui riti, sulle cerimonie e sulle virtù che contraddistinguono l'universo cristiano. L'analisi critica del barone esamina tutti quei dogmi che, presenti e non -poiché frutto di concili ben più recenti- nel Nuovo Testamento, concretizzano la fede cristiana.

Nel *Christianisme dévoilé* il primo dogma cristiano a cadere nella spirale critica del barone è quello riguardante l'unità divina. Il cristianesimo dà prova, a detta dei teologi, con la sua concezione monoteistica della divinità, di un segno innegabile della propria superiorità speculativa rispetto a tutte le altre religioni. Eppure, anche Mosè, prima di Cristo, aveva raggiunto questa vetta teoretica annunciando al suo popolo l'esistenza di un Dio unico. Anche i greci, continua d'Holbach, con la loro nozione di destino, avevano in qualche modo preceduto la conquista ebraica e cristiana. Se proprio si deve conferire un alloro, non sono sicuramente i cristiani a meritarselo.

D'Holbach squalifica infatti il monoteismo cristiano come contraddittorio: il dogma della Trinità distrugge infatti l'affermazione dell'unicità di Dio, offendendo anche il buon senso. «Ne voyons-nous pas les chrétiens adorer une divinité triple sous le nom de *Trinité* ? Le dieu suprême génère de toute éternité un fils égal à lui ; de l'un et de l'autre de ces deux, il en procède un troisième égal aux deux premiers : ces trois dieux égaux en divinité, en perfection, en pouvoir, ne forment néanmoins qu'un seul dieu. Ne suffit-il donc pas d'exposer ce mystère pour en montrer l'absurdité ?»²¹⁷. Ora, secondo d'Holbach non si dà alcun errore logico nel voler considerare la divinità sotto tre diversi punti di vista e cioè come onnipotente, saggia e buona, ma arrivare a personificare queste tre qualità divine o trasformarle in degli esseri reali rappresenta davvero l'*excès du délire*.

²¹⁷ CD, p. 47.

Si dirà che si tratta di uno dei tanti misteri che contraddistinguono il sistema religioso cristiano; si dirà che spetta alla fede il compito di accettarlo e non alla ragione quello di analizzarlo; si dirà che l'onnipotenza di Dio permette questo ed altro. Ma si dirà anche, obietta d'Holbach, che sembra davvero troppo semplice e comodo utilizzare la logica e la ragione per costruire dei sistemi religiosi o parti dei dogmi che li compongono e ripiegarsi poi nel mistero quando le contraddizioni presenti in questi sistemi o nelle restanti parti dei dogmi, diventano così evidenti da non risultare più risolvibili a meno di non voler ritrattare interamente il sistema o il dogma in questo contenuto. Questo utilizzo comodo della logica e questo darsi alla pura fantasia quando le difficoltà cominciano ad apparire, non può far altro che dimostrare, a parere del barone, tutta la cattiva fede e la mancanza d'intelligenza di teologi.

Non si capisce perché a volte si accetti il fondamentale principio logico di non contraddizione nella costruzione dei dogmi e perché a volte si preferisca non rispettarlo, legittimando questo errore metodologico facendo riferimento all'onnipotenza divina.

Il pragmatismo e l'inspiegabile irrazionalità -ovvero le spiegabilissime contingenze storiche alla base delle formulazioni dogmatiche cristiane- sembrano davvero costituire il lievito paradossale del cristianesimo. Così il dogma della Trinità, definito dal Catechismo della Chiesa di Roma come «un mistero della Fede in senso stretto, uno dei misteri nascosti in Dio, che non possono essere conosciuti se non sono direttamente rivelati»²¹⁸ -e questo dogma non è stato rivelato da Dio né nel Vecchio Testamento né nel Nuovo- conserva un tentativo di logica definizione delle tre persone divine prese singolarmente, ma cade poi in contraddizione nell'affermazione generale. Dire che le persone divine siano realmente distinte tra loro e cioè che il Figlio non è il Padre, il Padre non è il Figlio e lo Spirito Santo non è il Padre o il Figlio, è logico: A non è né B né C, B non è né A né C e C non è né A né B. Affermare però poi, a partire dal Concilio II di Costantinopoli ²¹⁹, che la Trinità sia consustanziale e cioè che il Padre è tutto ciò che è il Figlio, il Figlio tutto ciò che è il Padre e lo Spirito Santo tutto ciò che è il Padre e il Figlio, significa calpestare quello stesso principio: A non è più non B e non C ma diventa B e C e così per B e C. La logica utilizzata nella prima formulazione del dogma si arresta per lasciar spazio all'onnipotenza divina, alle mire espansionistiche di Giustiniano e per ridurre al silenzio una volta per tutte le odiose insinuazioni di Ario, già condannate nel Concilio di Nicea²²⁰, e le nuove interpretazioni di Nestorio.

²¹⁸ *Catechismo della Chiesa cattolica*, Libreria Editrice Vaticana, prima edizione in latino 1977, Città del Vaticano, 2005, p. 81.

²¹⁹ Avvenuto nel 553 d.C.

²²⁰ Avvenuto nel 325 d. C.

D'Holbach critica dunque la Trinità come una costruzione del tutto assurda ed arbitraria: non è stato Mosè, infatti, ad insegnarla né tanto meno Cristo. Da dove viene allora? Il barone rintraccia l'origine di questo dogma come quella di molti altri, nella fantasia e negli interessi politici che hanno da sempre nutrito le preoccupazioni spirituali della Chiesa di Roma. Almeno gli ebrei «contents du dieu unique que leur législateur leur avait annoncé, ils n'ont jamais songé à le tripler»²²¹.

Non solo la Chiesa di Roma, secondo il barone, ha dato prova di una capacità inventiva senza pari nella formulazione dei suoi dogmi, ma anche il Nuovo Testamento contiene, da parte sua, delle assurdità incredibili che si vorrebbe far passare sotto la dizione di “misteri sublimi”. Il barone cita, tra gli altri, nel *Christianisme dévoilé*, l'evento dell'Incarnazione e quello della Resurrezione. Come ha potuto la seconda persona della Trinità rivestirsi della natura umana e, incarnandosi nel seno di una vergine, rinunciando così alla sua divinità, sottomettersi alle infermità caratterizzante il genere umano? Come ha potuto il Figlio di Dio morire di una morte ignobile per espiare le colpe, previste e dunque volute fin dall'inizio del mondo, dell'uomo? Non ci si dovrebbe stupire, afferma d'Holbach, di tali assurdità. Gli avvenimenti paradigmatici della credenza cristiana contenuti Nuovo Testamento «sont empruntées des Egyptiens, des Indiens et des Grecs dont les ridicules mythologies supposaient des dieux revêtus de la forme humaine et sujets- comme les hommes- à des infirmités»²²². Così, non bisogna stupirsi neppure della resurrezione di Cristo: Osiride, prima di lui, aveva vinto la morte.

La mitologia cristiana, come d'Holbach ha avuto modo di definire questo fenomeno religioso²²³, non presenta quindi nessun elemento di straordinaria novità rispetto a tutti gli altri racconti mitici che hanno contraddistinto gli albori di ogni civiltà. Il solo elemento che potrebbe differenziare il cristianesimo potrebbe consistere semmai in quella dose di pragmatismo nella credenza che è riuscito a conferirgli una maggiore credibilità rispetto alle altre proposte religiose. Altri concetti cristiani sono stati “presi in prestito”. Per esempio, tra le mani dei preti cristiani, dice d'Holbach, il fatalismo dei greci s'è trasformato in predestinazione. Seguendo questo dogma *tyrannique*, il Dio della misericordia condanna la maggior parte delle sue sventurate creature a dei tormenti eterni, davvero sproporzionati rispetto all'effettiva colpa commessa. Perché stupirsi, chiede d'Holbach, la giustizia divina infatti non assomiglia in nulla a quella umana.

²²¹ *CD*, p. 47.

²²² *CD*, p. 48.

²²³ Si legga il titolo, sopra riferito, del terzo capitolo del *Christianisme dévoilé*.

Il Dio pieno di lungimiranza e di bontà ha donato all'uomo il libero arbitrio pur sapendo che l'uso che questi ne avrebbe fatto, lo avrebbe inevitabilmente condannato alla dannazione eterna. Questo Dio misericordioso potrà dissetarsi, grazie ai suoi verdetti inappellabili, delle eterne lacrime versate da delle creature nate, per sua stessa scelta, imperfette. È un amore ben strano quello nutrito dal Dio cristiano.

Così, anche il Tartaro e l'Eliseo pagani si trasformano nell'Inferno e nel Paradiso cristiano; il purgatorio sarà una conquista tardiva. La promessa, quasi una minaccia per il barone, dell'altra vita, concretizzata in questi due luoghi, assicura, per la Chiesa di Roma, un sufficiente freno alle azioni degli uomini. Il vecchio sistema delle pene e delle ricompense, rispolverato e adottato dal cristianesimo, dovrebbe infatti riuscire a contenere le passioni degli uomini indirizzandoli al contempo verso una vita di santità. Eppure, scrive d'Holbach «Ce ne sont point des terreurs éloignés- que les passions présentes méprisent toujours, ou du moins rendent problématiques- qui contiennent les hommes» semmai sono «des bons lois, c'est l'éducation raisonnable, ce sont des principes honnêtes»²²⁴ gli unici strumenti capaci di regolamentare il comportamento umano. Compare qui, per la prima volta, uno dei temi principali della riflessione holbacchiana. Il barone capovolge la vecchia credenza secondo la quale senza religione non possa darsi alcuna forma di moralità. Non soltanto la religione è assolutamente inutile dal punto di vista morale, ma risulta anche nociva nella dimensione politico-sociale dell'uomo. L'uomo, essere perfettibile, malleabile e soprattutto ragionevole, ha bisogno di elementi puramente razionali che possano educarlo alla convivenza ed al rispetto dell'altro. L'uomo ha solo bisogno dell'esperienza, della ragione e della sensibilità per poter vivere dignitosamente la propria ed unica vita e per poter rispettare quella dell'altro.

Tolta ogni possibile ricompensa futura, non rimane all'uomo che una sola possibilità e tutta la responsabilità che essa comporta: la possibilità cioè di vivere da uomo, di praticare una morale e delle virtù umane, di inseguire la propria felicità tentando di legare questa legittima esigenza al rispetto delle altre e soprattutto di accettare senza complessi e senza riserve il fatto di far parte di un *grande tutto* dove nessuno elemento primeggia per importanza. L'uomo non ha bisogno di chimere. L'uomo deve imparare a praticare l'uomo, a viverci e a rispettarci per quello che è e tale rivendicazione di se stesso può avvenire solamente attraverso l'analisi di quello che è diventato a causa della millenaria *contagion sacrée*.

²²⁴ CD, p. 52.

I riti e le cerimonie cristiane: la teurgia cristiana.

Nel nono capitolo del *Christianisme dévoilé* e nella sesta delle *Lettres à Eugène*, D'Holbach concentra la sua analisi sui sette sacramenti che caratterizzano il cristianesimo e cioè il Battesimo, la Penitenza, la Confermazione, l'Eucarestia, l'Estrema Unzione, il Matrimonio e l'Ordine.

Se, afferma d'Holbach, i dogmi insegnati dalla religione cristiana risultano essere dei misteri inaccessibili alla ragione e se il Dio che tale religione annuncia è un Dio inconcepibile, conseguentemente anche nei riti e nelle cerimonie che caratterizzano il fenomeno religioso cristiano, si dovrà ritrovare lo stesso tono inintelligibile e misterioso tipico della teurgia o della magia bianca. Il barone infatti afferma che «dans ces cérémonies puériles auxquelles l'enthousiasme des chrétiens attache le plus grand prix, l'on ne peut s'empêcher de voir des vestiges très marqués de la théurgie pratiquée chez les peuples orientaux»²²⁵. La divinità cristiana, richiamata dal potere magico di qualche formula accompagnata da una cerimonia, obbedisce così al richiamo dei suoi ministri.

Ecco ad esempio come il barone descrive il sacramento del Battesimo: «Dans le baptême, sans lequel nul homme ne peut être sauvé, de l'eau versee sur la tête d'un enfant qui vient de naître lave son âme spirituelle et la dégage des souilleurs qui sont les suites du péché qu'il a commis dans la personne d'Adam, qui a péché pour lui. Par la vertu mystérieuse de cette eau et de quelques paroles également inintelligibles, cet enfant se trouve réconcilié avec son dieu, que son premier père lui avait fait offenser à son insu»²²⁶. Non soltanto nessun cristiano riesce bene a comprendere in che cosa consista la virtù di questa acqua miracolosa, ma non si capacita neppure di come il suo Dio possa tenere così tanto a questa pratica che può risultare persino pericolosa per la salute del neonato se praticata d'inverno.

Nell'Eucarestia invece, Dio sarebbe addirittura costretto a scendere dal suo impero celeste per trasformarsi in pane ed in vino. Gli egiziani adorano le cipolle ma i cattolici, troppo raffinati per accettare simili assurdità, preferiscono credere che nel pane ingerito si trovi la sostanza di Dio stesso.

I toni non cambiano per la descrizione degli altri sacramenti, qualificati tutti come delle vere e proprie azioni di magia bianca: delle formule disposte in una certa maniera riescono a richiamare l'attenzione del Dio immutabile del cristianesimo, costringendolo, come negli esorcismi, a cambiare i suoi eterni decreti.

²²⁵ *CD*, p. 57.

²²⁶ *LE*, p. 382.

La preghiera: una pratica inutile e nociva.

Anche la pratica della preghiera, che rappresenta il primo ed essenziale dovere del cristiano nei confronti del suo Dio: bisogna “pregare sempre, senza stancarsi” (Lc 18,1), viene criticata dal barone. I cristiani dimenticano, infatti, secondo d’Holbach, che un Dio buono ed onnisciente non ha bisogno d’essere sollecitato; che un Dio che conosce la propria onnipotenza non ha bisogno né di lusinghe né di manifestazioni di sottomissione che tendano a ricordargli la propria grandezza; che un Dio che è in possesso di tutto non ha bisogno che gli si offra qualcosa che già gli appartiene. Inoltre, afferma il barone: «n’est-ce pas se défier de la sagesse de Dieu que de prescrire des règles à sa conduite? N’est-ce pas révoquer en doute son immuabilité que de croire que sa créature peut l’obliger à changer ses décrets? S’il sait tout, qu’a-t-il besoin d’être averti sans cesse des dispositions du cœur et des désirs de ses sujets? S’il est tout-puissant, comment serait-il flatté de leurs hommages, de leurs soumissions répétées, de l’anéantissement où ils se mettent à ses pieds?»²²⁷.

Nella preghiera si annidano delle aporie insolubili per la ragione teologica. La preghiera supporrebbe infatti che sia possibile far mutare parere a Dio, che è l’immutabile. Supporrebbe che si debba far sapere qualcosa a Dio, che è l’onnisciente. Supporrebbe che l’uomo conosca meglio di Dio ciò di cui abbisogna, mettendone quindi in dubbio la provvidenza onnisciente ed onnipotente.

Il barone anticipa così, negli stessi termini, la critica che Nietzsche, nella seconda parte dell’opera *Umano troppo umano*, indirizza contro la pratica della preghiera. Si legga il testo del filosofo tedesco: «Solo con due presupposti il pregare -questo costume di tempi antichi non ancora pienamente estinto- avrebbe senso: dovrebbe essere possibile determinare o dissuadere la divinità, e l’orante dovrebbe egli stesso sapere nel modo migliore di che cosa abbia bisogno e che cosa sia per lui veramente desiderabile»²²⁸.

D’Holbach, inoltre, denuncia la pratica della preghiera come un vero e proprio passatempo per gente oziosa. Il Dio parziale, capriccioso e sensibile alle lusinghe che la pratica della preghiera presuppone, diventa un «sultan qui n’est accessible que pour ses ministres, ses vizirs, ses eunuques, et les femmes de son sérail. De là cette foule innombrable de prêtres, de cénobites, de moines et de religieuses qui n’ont d’autres fonctions que d’élever leurs mains oisives au ciel et de prier nuit et jour pour obtenir ses faveurs pour la société»²²⁹.

²²⁷ CD, p. 86.

²²⁸ F. Nietzsche, *Umano troppo umano*, II, in *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montanari, IV, 2, Adelphi, Milano 1967, p. 173.

²²⁹ CD, p. 88.

Il problema è che le nazioni pagano a caro prezzo questi importanti servizi resigli dall'harem religioso dal momento che «de pieux fainéants vivent dans la splendeur tandis que le mérite réel, le travail et l'industrie languissent dans la misère»²³⁰.

Il cristiano che seguisse con scrupolo la pratica della preghiera sarebbe costretto all'inattività più completa, ma per fortuna, il solito pragmatismo insito nei discendenti del popolo romano, gli permette di derogare a questa come ad altre numerosissime norme religiose.

Se a Dio come al credente non occorre affatto essere pregato o pregare, al prete risulta invece indispensabile l'esercizio di questa pratica. Perché? Semplice, risponde d'Holbach: «Ces prêtres s'aperçurent bientôt qu'en travaillant pour les dieux ils travaillaient pour eux-mêmes, et qu'ils pouvaient tirer parti des présents, des sacrifices et des offrandes que l'on faisait à des êtres qui ne se montraient jamais pour réclamer ce qui leur était destiné»²³¹.

La preghiera viene dunque vista dal barone come un pratica inutile e nociva: inutile per i motivi sopra riferiti e nociva perché tende a creare una classe sociale esente dal lavoro e quindi costretta a vivere a spese dell'intero corpo sociale. Nessuno avrebbe nulla da obiettare a questi *courtisans* di Dio se le loro preghiere fossero capaci di produrre dei vantaggi reali per la società ma così non è. La preghiera non porta beneficio alla società ma soltanto alle finanze dei preti.

Concludendo, i doveri prescritti dalla religione ed il rituale pratico devono dunque essere respinti, a parere del barone, perché inutili, pieni d'inconvenienti e pericolosi. A che cosa servono il battesimo, i sacramenti del matrimonio e dell'estrema unzione, i funerali religiosi, le feste, la preghiera e la confessione, l'intera teurgia insomma, se non a mantenere il clero, cioè una categoria di uomini estranei alla vita reale e produttiva della società? Il parassitismo dei preti, i mostruosi profitti realizzati dalla chiesa, proprietaria di latifondi, traffici e commerci immensi, sono uno dei fenomeni più vistosi della nocività della religione. L'esperienza storica dimostra l'insaziabilità degli appetiti del clero. È quasi impossibile confinarlo a funzioni puramente spirituali. In ogni caso, sottolinea d'Holbach, tentare di delimitare le pretese del clero risulta impossibile finché la Chiesa disporrà di armi efficaci quali il diritto di rimostranza, le scomuniche ed altri metodi repressivi dagli effetti concreti fin troppo visibili.

²³⁰ *Ibidem.*

²³¹ *LE*, p. 388.

Le virtù cristiane: virtù malinconiche e truci.

A parere degli insigni dottori della chiesa di Roma, la religione cristiana è riuscita a consegnare all'umanità un sistema morale eccezionale che per bellezza e validità vince su ogni altra proposta morale, che venga dalla filosofia o dalle altre religioni. Sempre secondo questi insigni dottori, i precetti che dona la morale cristiana posseggono una tale sublimità da confermare la loro origine divina.

D'Holbach definisce immediatamente le virtù cristiane come delle «dispositions qu'il est impossible d'avoir sans des grâces surnaturelles et qui, lorsque nous les obtenons, sont inutiles et incommodes à nous-mêmes et aux autres dans le monde où nous vivons»²³². La morale cristiana risulta essere per il barone «une morale de l'autre monde»²³³.

Nel *Christianisme dévoilé* il barone afferma perentoriamente: «Le fanatisme et l'enthousiasme sont la base de la morale du Christ. Les vertus qu'il recommande tendent à isoler les hommes, à les plonger dans l'humeur sombre et souvent à les rendre nuisibles à leur semblables.[...]. Le christianisme est perpétuellement occupé soit à dégrader les hommes par des terreurs accablantes, soit à les enivrer par des espérances frivoles, sentiments également propres à les détourner de leurs vrais devoirs. Si le chrétien suit à la lettre les principes de son législateur, il sera toujours un membre nuisible à la société»²³⁴.

Per rendere ragione di questo rifiuto senza appello delle virtù cristiane, il barone analizza attentamente le tre virtù teologali del cristianesimo. La virtù teologale della fede, secondo quegli stessi dottori che hanno esaltato la superiorità della proposta morale cristiana, è un dono di Dio, una virtù soprannaturale grazie alla quale si crede fermamente in Dio ed in tutto quello che si è degnato di rivelare all'uomo. Pur essendo un dono della grazia di Dio, che egli dispensa e rifiuta a suo piacimento e che quindi l'uomo non può darsi indipendentemente dalla volontà di Dio, tuttavia, ricorda d'Holbach, «dans les pays où le clergé a du crédit, on brûle charitablement ceux qui n'ont pas la dose de foi requise»²³⁵. Si continua a ripetere, inoltre, che la fede è una cosa indispensabile e che senza di essa un uomo non può essere che un pericoloso criminale. In quale modo però tale virtù dovrebbe risultare utile ai costumi? È forse necessario che l'uomo creda alla Trinità, all'Incarnazione ed all'Eucarestia per essere reputato un uomo giusto e temperante? Perché continuare ad affermare che la fede è necessaria alla morale?

²³² *LE*, p. 398.

²³³ *LE*, p. 399.

²³⁴ *CD*, p. 74.

²³⁵ *LE*, p. 401.

È in un passo delle *Lettres à Eugénie* che d'Holbach, affrontando di petto lo storico pregiudizio che ha reso religione e moralità sinonimi, afferma: «En un mot, on prétendra que sans être convaincu de l'existence d'un Dieu vengeur et rémunérateur, les hommes n'ont plus rien dans ce monde qui les oblige à remplir leurs devoirs?»²³⁶. D'Holbach mette in luce l'assurdità di questa pretesa e così facendo, apre indirettamente la strada all'ipotesi che possa darsi una morale non sorretta dai principi religiosi. La miccia è stata accesa e la deflagrazione si compie nella seguente affermazione: «L'homme est un être faible qui, à chaque instant de sa vie, a besoin du secours de ses semblables pour se conserver lui-même et pour rendre son existence agréable. Il ne peut intéresser les autres à sa propre existence que par la façon dont il se conduit à leur regard; la conduite qui les intéresse en sa faveur s'appelle vertu ; celle qui les indispose s'appelle crime; celle qui nuit à l'homme lui-même se désigne sous le nom de vice. Ainsi l'homme n'a besoin que de s'envisager lui-même pour sentir que son propre bonheur dépend de sa conduite envers les autres, que ses vices mêmes les plus cachés peuvent tendre à sa propre ruine, que ses crimes le rendront infailliblement odieux ou méprisable aux yeux de ses associés. En un mot, l'éducation, l'opinion publique et les lois, bien mieux que les chimères de la religion, lui montrent ses devoirs. En se consultant lui-même, tout homme sentira qu'il veut se conserver; l'expérience lui fera connaître ce qu'il doit éviter ou faire pour parvenir à ce but. En conséquence, il fuira tous les excès qui pourraient endommager son être, il s'interdira tous les plaisirs qui, par leurs conséquences, rendraient son existence malheureuse [...]. Ainsi, il connaîtra ce qu'ils se doit à lui-même et ce qu'il doit aux autres. Voilà, en peu de mots les vrais principes de toute morale. Ils sont fondés sur la nature de l'homme, sur l'expérience constante, sur la raison universelle»²³⁷.

D'Holbach offre così un primo accenno della sua proposta di morale che avrà modo di sviluppare compiutamente²³⁸ nella *Morale Universelle*. Nelle *Lettres à Eugénie* come nel *Christianisme dévoilé*, il barone afferma la necessità per l'uomo di praticare le sole virtù utili e cioè quelle *sociales, humaines e réels* e di respingere come inutili, nocive ed impossibili quelle *évangeliques, divines e théologiques*.

²³⁶ *LE*, p. 402.

²³⁷ *LE*, p. 403.

²³⁸ Bisogna infatti ricordare come la preoccupazione morale sia onnipresente nella produzione holbachiana. Si tratta, come ha ben notato lo studioso francese Jacques Domenech (*D'Holbach et l'obsession de la morale*, CORPUS, n° 22/23, Paris, pp. 103-115), di un vera e propria "obsession de la morale" che porta il barone ad affrontare e a riproporre, a volte con gli stessi termini, la necessità della fondazione di una morale laica e razionale

Una durissima requisitoria è diretta poi contro la virtù cristiane dell'umiltà e della castità. Attraverso la loro critica, d'Holbach afferma il carattere contro natura e degradante delle virtù cistiane e sottolinea il complessivo tono lugubre e triste caratterizzante il cristianesimo. Come si può impedire ad un uomo di amarsi, di stimarsi e di ricercare negli altri la conferma del proprio valore? Impedire all'uomo di complimentarsi con se stesso significa privarlo di quello stimolo capace di portarlo a compiere grandi azioni e significa contemporaneamente spegnere in lui la volontà di rendersi utile alla società. Vietare all'uomo di amarsi significa in fondo vietargli di essere uomo. D'Holbach sottolinea come «une religion qui se pique d'être surnaturelle doit chercher à dénaturer l'homme. En effet, dans le délire de son enthousiasme elle lui défend de s'aimer lui-même, elle lui ordonne de haïr les plaisirs et de chérir la douleur, elle lui fait un mérite des maux volontaires qu'il se fait»²³⁹.

In questo totale fraintendimento dell'uomo e delle sue naturali esigenze, trovano legittimazione tutte quelle pratiche stravaganti, crudeli ed insensate di automortificazione della carne che hanno contraddistinto il fenomeno del cristianesimo fin dalla sua origine. D'Holbach vede in queste pratiche delle forme di lento suicidio attraverso il quale i cristiani hanno creduto e credono di poter meritare il cielo. E chi mai li ha potuti spingere ad un tale eccesso? D'Holbach, in una nota del *Christianisme dévoilé*²⁴⁰, rendendosi conto della radicalità della sua risposta, afferma che è stato Cristo sesso per primo a suicidarsi invitando così i suoi adepti a fare altrettanto.

La castità, infine, dimostra come il cristianesimo non riesca mai a scegliere un via di mezzo tra i vizi e le virtù ma tenda sempre ad esagerare per eccesso: così, se il buon senso disapprova l'adulterio, il cristianesimo si spinge fino a predicare la castità assoluta. Come si può, domanda d'Holbach, trasformare in una sublime virtù questa *castration volontarie*? Perché decidere di mettere a tacere degli impulsi naturali? Perché continuare a vedere nella carne e nel rapporto sessuale una terribile nefandezza soprattutto se compiuta dai ministri di Dio? Perché continuare a misconoscere le naturali esigenze dell'essere umano? Perché continuare a condividere il radicalismo antiedonista del cristianesimo dovuto all'infelice intromissione di Paolo di Tarso²⁴¹ quando Cristo stesso non si è mai pronunciato a favore di un rigidissimo ideale di vita ascetico?

²³⁹ *CD*, p. 80.

²⁴⁰ *CD*, nota 50, p. 81.

²⁴¹ Sulla radicale visione dualistica del Tarso si rimanda all'opera già citata di Michel Onfray, *Trattato...*, pp. 126-133 ed all'opera di Marc Haffen, *L'athéisme*, Collection "Ouverture" dirigée par

I valori cristiani risultano essere, dunque, per il barone, dei valori contro natura, dei valori non adatti per un essere umano, dei valori, inoltre, che richiedono sacrifici e mortificazioni inutili e pericolose.

L'antiedonismo cristiano comporta assieme a questi valori una lugubre atmosfera²⁴² che incide profondamente sull'atteggiamento e sul carattere del fedele. Secondo il barone i cristiani sono *atrabilaires, incommodes et farouches, insociables, également inutile à lui même et désagréable aux autres*. Un cristiano convinto sarebbe davvero un essere inutile ed insopportabile. Non desidererebbe niente, non lo agiterebbe alcuna passione e fuggirebbe il mondo. E di nuovo, il barone, di passaggio, ritorna ad accendere la miccia affermando: «On a quelquefois mis en problème si une société d'athées pourrait se maintenir. On pourrait, avec bien plus de raisons, demander si une société de vrais chrétiens pourrait longtemps subsister»²⁴³. Anche in questo passaggio, l'ipotesi di una società atea non viene affatto esclusa, si afferma invece l'impossibilità di mantenerne una formata da cristiani ferventi. Ancora una volta il barone suggerisce senza affermare.

Una società composta da cristiani ferventi non riuscirebbe assolutamente a mantenersi. Ecco cosa ne sarebbe di una nazione che praticasse coerentemente i valori cristiani: «Toutes les nations chrétiennes, si elles étoient conséquentes à leurs principes, devroient être plongées dans la plus profonde inertie; nos contrées seroient habitées par un petit nombre de pieux sauvages, qui ne se rencontreroient que pour se nuire. En effet, à quoi bon s'occuper d'un monde, que la religion ne montre à ses disciples que comme un lieu de passage ? Quelle peut être l'industrie d'un peuple, à qui l'on répète tous les jours que son Dieu veut qu'il prie, qu'il s'afflige, qu'il vive dans la crainte, qu'il gémissé sans cesse ? Comment pourroit subsister une société composée d'hommes à qui l'on persuade qu'il faut avoir zèle pour la religion, et que l'on dit haïr et détruire ses semblables pour des opinions ? Enfin, comment peut-on attendre de l'humanité, de la justice, des vertus, d'une foule de fanatiques à qui l'on propose, pour modèle un Dieu cruel, dissimulé, méchant, qui se plaît à voir coler les larmes de ses malheureuse créatures, qui lui tend les embûches, qui les punit pour y avoir succombé, qui ordonne le vol, le crime et le carnage ?»²⁴⁴.

Michel Grancher avec Daniel Béresniak et Alain Guénette, J. Grancher Editeur, Paris, 1990, pp. 45-50.

²⁴² Gesù, dirà d'Hobach, non ha ma sorriso.

²⁴³ *LE*, p. 439.

²⁴⁴ *CD*, p. 26.

Fortunatamente però nessun cristiano ha mai pensato seriamente di potere o di voler diventare perfetto nella propria credenza, afferma d'Holbach. Lo spirito di sopravvivenza, gli interessi personali ed le altre innumerevoli esigenze tipiche della vita quotidiana, ostacolano inevitabilmente il cammino dell'uomo verso la santità. Occorre ricordare però, come ha ben sottolineato la Minerbi, che la contraddizione tra i valori formalmente professati dal cristianesimo, versione Nuovo Testamento, e quelli realmente adottati, non risulta ancora manifesta in quest'opera del barone. In effetti, come ha avuto modo di affermare la Minerbi: «L'oscillazione tra il giudizio di "inutilità" e quello di "perversità", sembra pertanto mantenere una consistenza che non avrà più nelle opere posteriori»²⁴⁵.

La morale cristiana: una morale "chancelante" e "incertaine".

D'Holbach esclude così che una *saine* morale possa predicare delle virtù impraticabili e soprannaturali che, oltre a rivelarsi inutili al fine di garantire una civile convivenza tra gli uomini, risultano nocive a chi le pratica e a chi ne subisce gli effetti.

La morale cristiana, inoltre, non è capace di stabilità, ma varia con il variare continuo della religione da cui dipende. Il cristianesimo non è mai stato identico a se stesso: girando sempre attorno all'unico punto fisso rappresentato dal Nuovo Testamento, ha continuato a proporre dogmi per poi abrogarli, a condannare tesi per poi vedersi costretta ad inglobarle nel proprio *corpus* dottrinale, a proporre estremi modelli di virtù che poi ha tentato di ammorbidire. Così si esprime d'Holbach in proposito: «Chaque âge voit naître de nouveaux mystères, de nouvelles formules, de nouveaux articles de foi. Malgré les inspirations de l'esprit saint, le christianisme n'a jamais pu atteindre la clarté, la simplicité, la consistance qui sont les preuves indubitables d'un bon système»²⁴⁶.

Anche i mezzi utilizzati nel tentativo di persuadere l'uomo nella verità della dottrina imposta sono cambiati: dal rogo alla censura, dai supplizi al carcere, dalla crociata extra-europea alle guerre civili di religione e alle conversioni forzate degli ebrei e del popolo del Nuovo Mondo. I tempi cambiano e la Chiesa deve prenderne atto. I mezzi si trasformano ma il fine rimane identico a se stesso: imporre a qualsiasi costo la propria visione del mondo.

Se la religione cristiana si fosse dimostrata capace, ed il tempo non le è mancato di sicuro in duemila anni di storia, di proporre una sana morale rispettosa dell'uomo e delle sue esigenze, di predicare e di dimostrare soprattutto quello spirito d'amore e carità che caratterizzerebbe il Dio del Nuovo Testamento, d'Holbach, e lo ripete più volte, non l'avrebbe

²⁴⁵ A. M. Belgrado, *Paura...*, p. 257.

²⁴⁶ *CD*, p. 107.

mai sottoposta al fuoco della sua critica. Se la Bibbia non avesse affermato tutto ed il contrario di tutto, d'Holbach non l'avrebbe mai sottoposta al suo esame critico. Se nel Vecchio e nel Nuovo Testamento il barone non avesse trovato il divieto ebraico di uccidere ed insieme l'elogio dell'olocausto, l'amore cristiano del prossimo e, al tempo stesso, la legittimazione della violenza per mezzo della collera divina ed altre innumerevoli contraddizioni, non avrebbe avuto difficoltà nel legittimare una morale fondata sull'immagine e sul comportamento divino.

Ma è proprio il carattere immorale del Dio biblico a rendere la morale cristiana *chancelante e incertaine*. È proprio nella doppia personalità divina che bisogna ricercare «la source de l'incertitude où sont le chrétiens quand il s'agit d'examiner s'il est plus conforme à l'esprit de leur religion de tolérer que de *persécuter* ceux qui *diffèrent* de leurs opinions»²⁴⁷.

Risulta dunque impossibile fondare solidamente la morale umana sulle volontà positive di un Dio mutevole, parziale, capriccioso e che «de la même bouche ordonne la justice et l'injustice, la concorde et le carnage, la tolérance et la persécution»²⁴⁸.

E che sia impossibile affidare a questo Dio il compito di regolare il comportamento degli uomini lo dimostra la storia: «*Pax sur la terre et bonne volonté aux homes*. C'est ainsi que s'annonce cet évangile qui a coûté au genre humain plus de sang que toutes les autres religions du monde prise collectivement»²⁴⁹. «La religion qui se vante d'apporter la concorde et la paix a depuis dix-huit siècles causé plus de ravages et fait répandre plus de sang que toutes les superstitions du paganisme». Si guardi alla storia: «Consultons nos propre annales : ne verrons nous pas, durant une longue suite de siècles notre Europe engraisé du sang des adorateurs d'un même Dieu. Nous trouverons l'Allemagne et l'Italie couvertes des cadavres de ceux qui ont péri dans le querelles du sacerdoce et de l'empire. Nous verrons que c'est l'ambition pontificale et la frénésie religieuse qui firent entreprendre ces croisades extravagantes qui, sous prétexte de recouvrer la Terre-Sainte, armèrent des brigands chrétiens, persuadés par des saints qu'ils laveraient dans le sang des infidèles leur horribles forfaits. Nous verrons des millions d'hommes, assuré d'acquérir par là la rémission de leurs crimes, se livrer sans pudeur aux plus affreux excès. Par une suite de ce délire, nous verrons l'Europe entière dépeuplée par des souverains insensés, injustes, usurpateurs, qui transportèrent leurs sujets en Asie où ils trouvèrent le tombeau que la folie leur avait creusé. Partout nous trouverons les traces ensanglantées de la férocité religieuse. Nous verrons la France déchirée

²⁴⁷ *CD*, p. 65.

²⁴⁸ *Ibidem*.

²⁴⁹ *CD*, pp. 25-26.

par d'affreuses guerres civiles[...]. Les nations d'Amérique écrasées, tourmentées, asservies par les disciples du dieu de paix, eurent sans doute lieu de regretter longtemps les dieux cruels de leurs ancêtres. En un mot, c'est la religion qui, depuis tant de siècles, est presque seule en possession de faire massacrer les rois, de soulever et de diviser les sujets, de rompre l'union des sociétés, de leur donner le signal de la guerre, de les lier ou de les séparer d'intérêts, de faire éclore partout des extravagances et des fureurs, inconnues dans l'Antiquité à des peuples qui permettaient à chacun de suivre paisiblement le culte de ses pères. Ces peuples, que l'on nous peint comme des aveugles, ne se sont point arrogé le droit affreux de tyranniser la pensée ; ils ne se trouvèrent à chaque instant, comme nous, des motifs renaissants pour se haïr et pour s'exterminer. Ce fut à des nations qui se prétendent les plus favorisées du Ciel et instruites par la divinité même qu'il était réservé de subtiliser sur la religion, d'inventer des moyens ingénieux pour mettre les esprits à la torture et de porter le trouble jusque dans les consciences des hommes»²⁵⁰.

Questi sono stati gli effetti del dominio secolare di una religione che ha preso a modello un Dio capace di legittimare tutto ed il contrario di tutto. Il sangue e l'odio hanno contraddistinto la pratica morale dei credenti. L'olocausto infinito non è imputabile solamente ai furori che la religione cristiana è stata capace di suscitare. La superstizione infatti, secondo il barone, non avrebbe mai potuto produrre tutto questo se non fosse stata sorretta e legittimata dal potere politico. Il sovrano inginocchiato per interesse o per paura condivide, quindi, le stesse colpe del pontefice.

Despoti e papi: una società a delinquere.

In ogni Stato cristiano si sono venuti ad opporre due poteri distinti: quello della religione e quello del sovrano. Solitamente il primo ha sempre vinto sul secondo, costringendo il sovrano a genuflettersi. Da quando l'Europa è divenuta cristiana, afferma d'Holbach, il sovrano è diventato il primo servo del sacerdote, costretto ad eseguire i suoi ordini e ad appoggiare i suoi decreti. Chi ha osato ribellarsi è stato proscritto, privato dei suoi diritti e, molto spesso, «des mains parricides et rebelles furent armées par le sacerdote altier et vindicatif contre les souverains les plus dignes de régner»²⁵¹.

La chiesa di Roma ha da sempre rappresentato un'anomalia politica essendo, come afferma il barone, un vero e proprio *Etat dans l'Etat*. Nessun sovrano ha mai potuto, per

²⁵⁰ CS, pp. 205-206.

²⁵¹ LE, p. 416.

governare, dispensarsi dallo stringere patti di non belligeranza con la potente istituzione religiosa ed il rispetto reciproco del patto non mai stata la norma.

Moltissimi sovrani hanno ceduto alle lusinghe della chiesa di Roma trasformandosi per sempre in spietati tiranni. D'Holbach afferma così il principio secondo il quale «le christianisme changea toujours en despotes et en tyrans les souverains qui le favorisèrent»²⁵². Ecco le motivazioni che, secondo d'Holbach, hanno portato alla terribile metamorfosi: «il (il cristianesimo) les (i sovrani) représente come des divinités sur la terre; il fit respecter leurs caprices comme les volontés du Ciel même ; il leur livra les peuples comme des troupeaux d'esclaves dont ils pouvaient disposer à leur gré. En faveur de leur zèle pour la religion, il pardonna souvent aux monarques les plus pervers des injustices, des violences, des crimes et, sous peine d'irriter le très-Haut il commanda aux nations de gémir sans murmurer sous la glaive qui les frappait, au lieu de les protéger»²⁵³.

La chiesa di Roma avrebbe così consegnato al sovrano, sempre secondo il barone, un umanità resa docile e remissiva, pronta a sopportare ogni tipo di ingiustizia e di vessazione.

Il tiranno può disporre a proprio piacimento di un popolo addomesticato al dolore, alla pazienza e ad un timore reverenziale nei confronti dei ministri di Dio e dei potenti. Si richiede qualcosa in cambio però ed il *do ut des* dei latini, il solito elemento pragmatico, interviene a regolamentare i rapporti tra i due poteri. La chiesa di Roma richiede, in cambio di questo addomesticamento dell'umanità, l'appoggio e la collaborazione dei sovrani. Senza appoggio politico non sarebbe possibile portare avanti nessuna lotta contro l'eresia; senza il braccio secolare nessuna condanna potrebbe essere eseguita; senza la spada, infine, nessuna predica risulterebbe persuasiva.

Il sovrano illuminato, che non voglia scendere a patti con il vicario di Dio e con i suoi emissari corre il rischio di essere scomunicato e di perdere, con questo, l'obbligo di fedeltà dei suoi sudditi. Non solo, se la scomunica non dovesse bastare a ricondurlo alla ragione, la Chiesa può sempre scegliere di richiamare a sé quel fedelissimo popolo al grido di *il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux homes* per istigarlo contro l'empio sovrano. Esistono ancora altri mezzi per scoraggiare qualsiasi velleità autonomistica manifestata da parte dell'autorità terrena e la storia offre, a questo riguardo, un incredibile repertorio di "variazioni sul tema". Se la storia abbonda di esempi, l'Antico Testamento, da parte sua, legittima il regicidio, la rivolta ed il tradimento.

²⁵² CD, p. 96.

²⁵³ *Ibidem*.

Può anche accadere, continua d'Holbach, che ci si trovi di fronte ad un sovrano credente ed allora è la sciagura. I sovrano timorati, pronti a tutto pur di difendere la propria religione, intervegono nelle dispute teologiche causando nuovi bagni di sangue: «C'est à grands coups d'épée que l'on apprend en tout pays aux nations les opinions théologiques qui plaisaient le plus à la divinité»²⁵⁴. Lo Stato, che dovrebbe rappresentare l'organizzazione sociale secondo ragione, è, così, periodicamente scosso dalle fantastiche ed irragionevoli dispute che agitano il mondo cristiano. Le guerre delle Leghe e la revoca dell'editto di Nantes ne rappresentano dei tristi esempi.

Ecco dunque quali sono gli indispensabili servigi che i ministri della religione hanno offerto e continuano ad offrire alla politica. Ebbene, afferma ironicamente d'Holbach, tali servigi «ne valent point le prix excessif dont on les paie ; au contraire, si l'on traitait les prêtres suivant leur mérite, si l'on appréciait leurs fonctions à leur juste valeur, peut-être trouverait-on qu'ils ne méritent point un salaire plus grand que ces empyriques qui débitent aux coins des rues des remèdes plus dangereux que les maux qu'ils promettent de guérir»²⁵⁵.

2. “*La Contagion sacrée*” : l'origine della superstizione.

Con la *Contagion sacrée ou Histoire naturelle de la superstition*, apparsa nel 1768 e presentata, nell'*Avertissement*, come «une ouvrage traduite de l'anglais», l'analisi critica del barone, accogliendo nuove tematiche di riflessione, tende a spostarsi, nella prima parte dell'opera, dal fenomeno religioso cristiano al fenomeno religioso universale. Non sono ora i dogmi, le virtù e la mitologia cristiana ad essere al centro dell'analisi critica del barone, ma le cause scatenanti del fenomeno religioso universale. L'eziologia della religione e la successiva presa in considerazione dei rapporti tra potere ecclesiastico e potere civile costituiscono, dunque, i principali temi della seconda opera holbacchiana.

Nell'*Avertissement*, indirizzato ad un certo Mylord Vicomte de ***, un altro ipotetico destinatario recalcitrante all'ateismo, come lo era stato il Monsieur del *Christianisme dévoilé*, e dunque bisognoso di una trattazione che sappia alludere alla prospettiva atea, senza nominarla apertamente, l'autore, Trenchard per la letteratura e d'Holbach per la storia, riassume così il contenuto del suo *légère esquisse, faite avec franchise*: «après avoir remonté

²⁵⁴ *LE*, p. 419.

²⁵⁵ *LE*, p. 425.

à la source de la superstition, j'ai tracé le tableau de ses funestes effets sur l'esprit et sur le cœur des hommes, et de ses fâcheuses influences sur la société»²⁵⁶.

Anche qui, come lo era stato per il *Christianisme dévoilé*, il barone tenta di catturare la benevolenza e l'attenzione del lettore partendo dalla presunta condivisione con quest'ultimo di alcune considerazioni critiche nei confronti della religione. A partire da questo iniziale accordo, inizia l'opera di conversione indiretta alla causa del barone consistente essenzialmente nel tentare di estendere il consenso del lettore da alcune semplici tesi ad una ben più vasta prospettiva, quella atea. L'astuzia del barone risiede proprio in questo: il lettore non deve accorgersi, pena la perdita del consenso fino ad allora ottenuto su delle singole affermazioni, che la nuova prospettiva che si trova a condividere sia atea. E come riuscire ad esporre l'ateismo senza parlarne direttamente? Alludendovi, evitando di arrivare a negare apertamente l'esistenza di Dio e mostrando che, in fondo, è possibile condurre un discorso ragionevole sull'uomo, prescindendo per il momento -in realtà sarà per sempre ma il barone si guarda bene dal rivelarlo al lettore- da Dio. Si tratta di far lentamente adottare la prospettiva atea al lettore senza che questi se ne avveda e di renderlo, alla fine della sua lettura, un perfetto ateo senza che se ne accorga -e senza che il barone si congratuli con lui per la condivisione del medesimo paradigma. Ecco l'astuto meccanismo del quale d'Holbach si avvale nelle prime opere per convertire indirettamente all'ateismo.

L'omologia di partenza, momento indispensabile in quest'opera di "conversione" viene riassunta nella seguente affermazione contenuta nell'incipit dell'*Avertissement*: «Vous reconnaîtrez, Mylord, que c'est la religion-devenue en tout pays l'objet le plus important – qui est la vraie cause de l'ignorance, de l'esclavage, des extravagances et de la corruption des hommes»²⁵⁷. Il lettore condivide il giudizio dell'autore secondo il quale la religione dovrebbe essere considerata come la *boîte de Pandore* dalla quale sono fuoriusciti tutti i mali che hanno afflitto e che continuano a tormentare gli uomini. Attenzione però, il lettore concorda sugli effetti funesti della religione ma non afferma assolutamente che tale fenomeno debba essere del tutto estirpato. Il destinatario dell'opera è infatti convinto che la religione, effetti collaterali a parte, sia «propre à contenir la multitude et de régler les passions du peuple grossier»²⁵⁸. Egli riconosce nella religione cristiana le caratteristiche tutte umane della menzogna e della superstizione, ma la reputa nel complesso indispensabile. È questa la considerazione che sancisce la fine dell'omologia e l'inizio dell'opera di conversione del

²⁵⁶ CS, p. 123.

²⁵⁷ CS, p.123-124.

²⁵⁸ CS, p.123.

barone. Per d'Holbach, infatti, «il ne faut point temporiser avec la mensonge»²⁵⁹ e questo perché, citando Bacone, «de toutes les erreurs la plus dangereuse, c'est l'erreur divinisée».²⁶⁰

Se per il lettore, l'errore e la menzogna, insiti nella religione cristiana, si rivelano assolutamente indispensabili per assicurare un freno ai comportamenti degli uomini, per il barone si rivelano invece inutili e nocivi. Ecco dunque l'arduo compito del barone: dimostrare al lettore tutta la necessità di «chercher à la morale, à la politique, à la félicité des nations et des individus, des fondaments plus solides et plus vrais que ceux que leur ont fourni jusqu'à présent des mensonges révéérés, dont depuis tant de siècles les mortels n'ont retiré que des malheurs sans nombre»²⁶¹.

Paura ed ignoranza : i fondamenti della superstizione.

Una premessa risulta indispensabile prima di affrontare l'analisi della riflessione holbacchiana sull'origine del fenomeno religioso universale. Non è infatti così scontato che il barone presupponga l'universalità della credenza. Come ha affermato la Minerbi: «Una delle conseguenze più rilevanti, nella storia della cultura, della prospettiva etnocentrica che informava le relazioni di viaggio era stata l'asserzione dell'ateismo dei selvaggi [...]. Come in tanta parte della letteratura di viaggio tra Cinque e Seicento[...] si trova dunque ripetuta anche qui (la Minerbi si riferisce a l'*Histoire générale* redatta dall'abate Prévost e all'*Universal History, from the earliest account of time to the present*²⁶² di Astley, due fonti utilizzate dal barone per l'analisi del fenomeno religioso generale) di frequente l'identità selvaggi-assenza di religione»²⁶³.

È proprio attorno alla metà del Settecento che viene respinta questa identificazione che aveva escluso fino ad allora l'universalità del fenomeno religioso, affermando l'esistenza, o meglio la scoperta di popolazioni "atee". Cominciano, infatti, a diffondersi delle descrizioni di credenze positive presso i popoli selvaggi che tendono a far giudicare l'affermazione di un presunto "ateismo" presente presso alcuni di questi popoli –tesi, questa, che aveva trovato in Bayle uno dei suoi più grandi sostenitori²⁶⁴ - come del tutto priva di fondamento.

²⁵⁹ CS, p. 125.

²⁶⁰ *Ibidem.*

²⁶¹ *Ibidem.*

²⁶² Sull'analisi delle due opere si rimanda al testo già citato della Minerbi.

²⁶³ A. M. Belgrado, *Paura...*, p. 26-27.

²⁶⁴ D'Holbach, in una nota del *Système de la nature* attaccherà proprio il filosofo inglese, senza nominarlo, e la teoria dei popoli atei.

Questo mutamento di prospettiva avvenuto all'inizio del Settecento permette dunque di sottolineare la complessiva novità della posizione del barone che, se nella *Contagion sacrée*, propone una nozione di religione quale fenomeno universale, nel *Système de la nature*, invece, si spingerà ad affermare tanto l'universalità della religione quanto la necessaria religiosità dei popoli primitivi proprio in quanto primitivi e dunque maggiormente esposti alle avversità naturali che costituiscono, per il barone, gli antecedenti indispensabili dell'instaurarsi del fenomeno religioso.

Il primo capitolo della *Contagion sacrée*, intitolato *Origine de la superstition; la terreur en fut toujours la base* e recante come emblema la riproduzione dell'antica massima *Primus in orbe Deos fecit timor*, si apre sull'enunciazione del nesso paura-ignoranza quale origine del fenomeno religioso universale. Altrettanto immediatamente e chiaramente è annunciata la conseguenza di tale origine sul comportamento religioso dell'uomo, ossia la necessità del rapporto tra credenza religiosa e culto. Ecco un ampio estratto dell'incipit dell'opera: «L'homme n'est superstitieux que parce qu'il est craintif; il ne craint que parce qu'il est ignorant. Faute de connaître les forces de la nature, il la suppose soumise à des puissances invisibles dont il croit dépendre et qu'il s' imagine ou irritées contre lui ou favorables à son espèce. En conséquence, il se figure des rapports entre ces puissances et lui: il se croit tantôt l'objet de leur colère et tantôt l'objet de leur tendresse ou de leur pitié. Son imagination travaille pour découvrir les moyens de les rendre propices ou de détourner leur fureur; mais comme elle ne peut jamais lui montrer dans ces dieux que des *hommes exagérés*²⁶⁵, les rapports qu'il suppose entre ces êtres invisibles et lui-même sont toujours humains et la conduite qu'il tient à leur égard est toujours empruntée de celle qui tiennent les hommes lorsqu'ils ont à traiter avec quelqu' être de leur espèce dont ils craignent la puissance ou dont ils veulent mériter la faveur [...]. Ainsi son culte, c'est-à-dire le système de sa conduite relativement à Dieu, est nécessairement conforme aux notions qu'il s'en faites, de même que ce dieu lui-même à été formé sur sa façon propre de sentir. Lorsque l'homme a souffert de grands maux, il se peint un dieu terrible devant lequel il tremble, et son culte devient servile et peu sensé. Lorsqu'il croit en avoir reçu des bienfaits ou lorsqu'il s' imagine d'être en droit d'en attendre, il voit son dieu sous des traits plus radoucis, et son culte devient

²⁶⁵ L'espressione è stata sottolineata per segnalare come la riflessione di Feuerbach trovi, in quella formulata dal barone, i suoi indiscutibili antecedenti. D'Holbach vede in Dio, come il filosofo tedesco, la traccia indelebile e fin troppo riconoscibile del suo creatore: l'uomo.

moins abject et moins déraisonnable [...]. Tous les cultes ou systèmes religieux de la Terra sont fondés sur un dieu qui s'irrite et qui s'apaise»²⁶⁶.

Ecco dunque enunciati gli elementi fondamentali e, per così dire originari, della teoria holbachiana della religione e cioè la proiezione antropomorfa che risulta come dato fin dall'origine presente e compiuto, il discorso sulla duplice immagine, positiva e negativa, della divinità e l'individuazione nel sentimento della paura, nella condizione dell'ignoranza e nell'universalità dell'esperienza del dolore delle cause originarie della superstizione- termine con il quale d'Holbach indica ogni forma di religione. Quanto al secondo aspetto e cioè il discorso riguardante la duplice immagine della divinità, esso viene portato avanti su due piani che, pur mescolandosi e sovrapponendosi nell'esposizione condotta nella *Contagion sacrée*, restano però concettualmente ben distinti. Da un lato, il prevalere dell'immagine buona della divinità, ora di quella malvagia, è ricondotto, dal barone, a fattori riguardanti la sensibilità individuale degli individui: «chacun dans ses idées suit son propre tempérament, ses préjugés, ses passions, ses circonstances»²⁶⁷; dall'altro, il prevalere dell'immagine negativa del divino rinvia tanto ad una disposizione psicologica generale «Le mal fait toujours sur l'homme des impressions bien plus fortes que le bien»²⁶⁸, quanto -e in questo il rimando a Boulanger²⁶⁹ è immediato, all'universalità delle sventure che hanno colpito l'umanità: «Ce sont des calamités qui ont partout fait songer aux divinités et imaginer des moyens de les apaiser [...]. Il n'est point de mortel qui n'éprouve des peines, il n'est point de nation qui n'ait essuyé des revers, des désastres, des infortunes»²⁷⁰.

Le innumerevoli calamità naturali verificatesi in presenza dell'uomo e la conseguente paura che questi eventi hanno suscitano in lui, lo hanno condotto, privo com'era, all'inizio, di certe e fondate conoscenze circa le leggi che regolano i meccanismi della natura, a supporre una qualche entità invisibile alla quale ricondurre tali eventi e nei confronti della quale

²⁶⁶ CS, p. 126-127.

²⁶⁷ CS, p. 128.

²⁶⁸ CS, p. 129.

²⁶⁹ Come ha però ha ben affermato la Minerbi, *Paura...*, p. 219, «il richiamo alle *calamités*, ai *revers* rimane qui generico rispetto a quella precisa connessione alle catastrofi del globo che costituiva l'elemento specifico del discorso di Boulanger [...]. La presenza di Boulanger è insomma qui più generica e sfocata, meno consapevole e dunque meno capace di segnare una svolta nel discorso. Essa vale piuttosto a fornire degli elementi di conferma che non a rappresentare una dimensione nuova e autonoma».

²⁷⁰ CS, p. 129.

esercitare, conseguentemente, un'azione di *apaisement*. La paura ha cioè dato origine al culto religioso.

L'impostura: l'organizzazione del contagio.

Ogni uomo che soffre, che trema ed ignora è *disposé à la credulità, à se livrer à la superstition*, è disposto ad affidarsi ad una divinità o a chiunque gliene proponga una: «Celui qui souffre ou qui tremble croit tout, consent à tout pourvu qu'on lui promette de soulager ses peines, qu'on fixe ses incertitudes et qu'on lui fournisse des moyens de se soustraire aux malheurs qui l'affligent ou qu'il craint»²⁷¹.

È proprio su questa negativa disponibilità manifestata dall'uomo in situazioni di estrema sofferenza o paura che s'innesta e si nutre l'"impostura sacerdotale". Se è il turbamento prodotto dalla paura a generare l'idea di Dio, spetta invece all'intervento dei legislatori-preti il compito di garantire la sopravvivenza dell'*erreur divinisée* attraverso la creazione di un determinato sistema religioso. Questi uomini, interessati a nutrire e a perpetuare il terrore nei cuori degli uomini, diventano potenti proprio nel momento delle calamità quando i popoli sono più disposti ad ascoltare la voce di questi "impostori"²⁷². Quando «les nations sont consternées que les inspirés, les prophètes et les ministres de dieux

²⁷¹ CS, p. 130.

²⁷² Se nella *Contagion sacrée* il ruolo dell'impostore viene affidato da d'Holbach ai primi legislatori che diedero leggi e dei agli uomini (e tale coincidenza tra i legislatori e gli spacciatori di false illusioni che, approfittando delle sciagure umane, offrono pronte e chimeriche guarigioni, viene così espressa, nella *Contagion sacrée*, dal barone: «Au milieu des nations costernées, souffantes et dénuées d'expérience, il se trova des ambitieux, des enthousiasmes ou des fourbes qui, profitant de l'ignorance alarmée de leurs concitoyens, firent tourner à leur profit leurs calamités, leurs craintes et leur stupidité, s'attirèrent leur confiance, parvinrent à les subjuguier et leur firent adopter leurs dieux, leurs opinions et leurs cultes [...]. L'espoir de trouver des ressources et d'adoucir la rigueur de son sort attache le malheureux à son guide, il s'adresse à lui comme l'on a recours au premier charlatan dans les maladies désespérées [...]. C'est surtout au sein des calamités publiques que les peuples écoutent la voix des imposteurs qui leur promettent des remèdes»), a partire dal *Système de la nature*, tale ruolo viene delimitato alla sola figura del prete, delegando al legislatore quello di vittima consapevole degli abusi del primo. Anche la riflessione generale sul tema dell'impostura subisce un cambiamento: se nella *Contagion Sacrée* d'Holbach pone tale evento come contemporaneo a quello della nascita dell'idea della divinità, nel *Système de la nature*, l'impostura sacerdotale, l'inganno, si determinano, indipendentemente dalla genesi della religione e del culto, in un momento posteriore, costituendo la corruzione del culto stesso, indotta e prodotta, per un gioco del potere, dal clero e che investe, solo in un momento ulteriore i contenuti stessi della religione.

deviennent tout puissant ; ils triomphent toutes le fois que les hommes sont infirmes, affligés, mécontents et chagrins ; [...]. C'est près du lit d'un moribond que la religion est sûre de remporter des victoires complètes sur la raison humaine. Rien n'est don plus naturel que de voir l'imposture triompher de la crédulité»²⁷³.

Il terrore viene perpetuato da questi impostori mostrando e privilegiando l'aspetto terribile di Dio e creando, così, attorno a quest'idea di un Dio malvagio, gli elementi propri del culto e, dunque, della religione, nata perciò dall'impostura di uomini interessati che hanno usato, per il loro fine di dominio, l'ignoranza e le disgrazie degli uomini.

Sull'idea, dunque, di una divinità irascibile ed implacabile il sacerdozio ha fondato i suoi diritti, i suoi templi, i suoi altari, le sue ricchezze, i suoi dogmi ed infine il suo potere.

Inoltre, d'Holbach sottolinea come al timore naturale si affianchi l'ignoranza delle cose naturali e come entrambi questi stati originari siano stati strumentalizzati dagli "impostori". Accanto alla manipolazione della paura, infatti, la conoscenza di una qualche legge naturale o di una qualsiasi tecnica utile, risulta essere la condizione necessaria e sufficiente per assumere il ruolo d'impostore e per goderne i vantaggi: «Tous ceux qui donnèrent des dieux, des lois et des cultes aux hommes, s'annoncèrent communément par des découvertes utiles et merveilleuses pour des ignorants. Ils s'insinuèrent dans leur confiance avant de les commander, ils leur firent espérer la cessation des maux»²⁷⁴.

Come assicurarsi un saldo dominio sul popolo ? Certo, i mali e le sofferenze hanno da sempre accompagnato l'avventura umana, assicurando quindi la persistenza dell'impostura, ma potrebbe anche accadere che una congiunzione politica, economica o sociale, riuscisse a sollevare per un attimo l'umore della massa portandola verso un ottimismo coraggioso e l'impostore allora non avrebbe più linfa con la quale nutrirsi. È per questo, afferma d'Holbach, che «pour conserver leur empire, ils [gli impostori] jugèrent qu'il était important de ne jamais bannir leur inquiétudes; ils les tinrent toujours flottants et suspendus entre l'espérance et la criante, ils prirent bien garde de ne point trop les rassurer. Au contraire, ils eurent soin de renouveler fréquemment leurs alarmes afin d'en demeurer les maîtres. Par là, les législateurs assurèrent leur pouvoir, ils le rendirent plus sacré en montrant à leur disciples un dieu terrible toujours prêt à punir ceux qui refuseraient de plier sous leurs propres volontés: la cause du législateur fut toujours celle du dieu dont il fut l'interprète et l'envoyé»²⁷⁵.

²⁷³ CS, p. 130.

²⁷⁴ CS, p. 131.

²⁷⁵ *Ibidem*.

Costretto a vagabondare tra la speranza e la paura, in un incerto limbo psicologico, violentato nel proprio diritto alla felicità e al benessere, continuamente atterrito dall'annuncio di presunti mali e catastrofi, così, l'uomo è stato costretto a vivere sotto l'infernale egida dell'impostore.

Sarebbe inutile domandarsi in quale periodo storico d'Holbach scorga l'evento dell'impostura. Esso infatti più che un fenomeno storico ben preciso, sembra rivelarsi una vera e propria categoria alla luce della quale interpretare la storia. Poco importa al barone di rintracciare l'origine storica dell'impostura, che tale evento nasca agli albori dell'ebraismo o del cristianesimo e che si sia manifestato nuovamente nel Medioevo o agli inizi del Rinascimento per rafforzare le proprie conquiste, l'impostura rimane comunque un dato paradigmatico al quale far riferimento per tentare di rendere ragione del fenomeno religioso.

Questo utilizzo atemporale della categoria dell'impostura permette una considerazione ben più generale riguardante la metodologia interpretativa e critica del barone. Molto spesso, nella riflessione holbachiana, si verificano delle sovrapposizioni spazio-temporali: dal passato ancestrale dei culti animistici si passa all'esame delle moderne speculazioni della teologia cristiana. Certo, il barone fa riferimento, nella sua analisi critica, a degli episodi storici particolari per apportare alla sua argomentazione il peso e la credibilità che solo ciò che è realmente accaduto può conferire, ma, generalmente, il suo pensiero tende a prescindere dall'evento storico particolare. La riflessione holbachiana sull'origine della religione tende cioè ad assumere delle idee chiave, dei paradigmi interpretativi generali attraverso i quali potersi esplicitare. L'antropologia religiosa holbachiana è generica proprio per poter comprendere ogni fenomeno religioso particolare. Essa è del tutto indeterminata dal punto di vista temporale, per poter accogliere ogni evento. L'antropologia del barone si avvale inoltre di un notevole, per l'epoca, principio metodologico: essa, cioè, non è costruita a partire da categorie interpretative prettamente greco-occidentali. Il barone stesso ha avuto modo di affermare che si commetterebbe un grave errore se si volessero giudicare tutte le religioni con le stesse categorie con le quali si è costruita e vacilla inesorabilmente quella cristiana. La necessità, affermata da d'Holbach, di una duttilità categoriale interpretativa tende, così, a rendere sfumati ed incerti i limiti temporali entro cui si dipana la sua analisi critica del fenomeno religioso. Bisogna sottolineare però, come l'innovativa intuizione del barone non venga totalmente attuata nel corso del suo esame: la critica religiosa holbachiana, infatti, ha un obiettivo ben preciso, un evento storico ben definito: il cristianesimo. Per quanto decentrate ed ampie possano apparire le categorie interpretative utilizzate per analizzare il fenomeno religioso universale, tuttavia tale sforzo di duttilità dura ben poco. L'obiettivo

critico del barone non è affatto la religione in generale, ma il cristianesimo in particolare o meglio, l'analisi della prima è un mezzo per arrivare alla critica del secondo. Ne consegue quindi che le categorie ampie alla luce delle quali analizzare la religione, si trasformano ben presto in categorie "autoctone", occidentali. Al barone resta tuttavia il merito di aver tentato di prescindere, nella sua analisi dell'universalità della religione, dal modello teologico di origine ebraico-cristiana e di aver posto al centro del suo esame un concetto di religione che non presupponesse necessariamente questo modello.

Un Dio fatto ad immagine e somiglianza del suo creatore.

Anche l'enorme diversità che caratterizza il fenomeno religioso universale nel suo manifestarsi storico, è riconducibile in larga parte all'operato degli impostori. Secondo d'Holbach, infatti, se l'immagine della divinità da adorare dipende in larga parte dagli eventi catastrofici che hanno segnato la storia umana, spetta però successivamente al temperamento del legislatore-prete il compito di monopolizzare, con il suo potere e grazie alle sue scoperte, la rappresentazione legittima della divinità. «Il y eut donc autant de divinités et de religions qu'il y eut de législateurs et d'inspirés»²⁷⁶ afferma perentoriamente d'Holbach. Ad ogni popolo spetta l'immagine della divinità che il legislatore-prete ha creato, o modificato a partire da quella primitiva disegnata dalla calamità e dalla sofferenza, seguendo, in questa fantasiosa elucubrazione, la propria sensibilità ed il proprio estro. Così: «Un législateur ambitieux, fourbe, cruel, dut offrir aux esclaves ou aux voleurs qui le choisirent pour chef un dieu de son affreux caractère [...]. En un mot, dans toutes les superstitions qui se répandirent sur la Terre, les dieux ainsi que leurs cultes n'eurent pour base que le caractère des hommes qui les firent parler. Ils furent dans l'origine accommodés aux dispositions particulières et aux circonstances physiques et morale des peuples à qui on les annonçait. Ces dispositions sont dues aux tempéraments, aux climats, aux aliments, au genre de vie, aux besoins, aux gouvernements, aux mœurs, aux préjugés des différents habitants de notre globe»²⁷⁷. D'Holbach annuncia qui una riduzione ancora più radicale di quella che proporrà Feuerbach: l'universale fenomeno religioso viene ricondotto non solo all'antropologia, ma anche alla politologia, alla psicologia, alla sociologia, all'orografia, alla climatologia, all'uomo insomma ed alle investigazione da lui intraprese per comprendere il mondo.

Una particolare forma di religione è dunque il risultato di mille variabili e di altrettante specifiche esigenze umane, ambientali, culturali, sociali, politiche ed economiche. Un

²⁷⁶ CS, p. 145.

²⁷⁷ CS, p. 146.

risultato, si è detto, perché sono queste variabili, questi elementi a forgiare, agli albori della storia umana, l'immagine di una particolare divinità. E' dunque l'uomo, per d'Holbach a creare Dio e a declinarlo secondo i propri bisogni. Ma questa primigenia creazione viene ben presto dimenticata, permettendo così alla causa creatrice di diventare l'effetto da essa creato e lasciando che questo le usurpi la priorità "ontologica".

Il legislatore-impostore, che sia a conoscenza o meno di questa eccezionale inversione, non può dunque prescindere, nella sua modificazione personale dell'immagine della divinità, dalle specificità ambientali ed umane che caratterizzano il popolo sul quale esercita il proprio dominio. Un legislatore intelligente sapendo, per esempio, che un popolo pragmatico non crede affatto in un Dio dalla testa di serpente, ne proporrà un'immagine ben più ragionevole, per esempio quella di un Dio unico e triplicato, salvaguardando così la serietà della sua proposta e soddisfacendo contemporaneamente le velleità speculative di un popolo da gusti sopraffini.

La teocrazia: all'origine delle forme di esercizio del potere.

La forma politica che contempla la figura del legislatore-prete è quella della teocrazia o del governo sacerdotale. Questa forma di regime politico è stata, infatti, a parere del barone, il primo modello di organizzazione e manifestazione del potere che conobbero gli uomini. D'Holbach così riassume la nascita e le caratteristiche che hanno contraddistinto il governo sacerdotale: «Si les législateurs des peuples en furent les premiers prêtres, par une suite nécessaire ils en devinrent souvent les premiers souverains. Plus on s'enfoncera dans l'Antiquité, plus on verra le sacerdoce et le pouvoir suprême exercés par le même hommes. Rien en effet ne fut plus naturel que de se soumettre en tout sans réserve à l'autorité de ces personnages respectables dont avait reçu tant de bienfaits, que l'on supposait les favoris de Dieux, qui opéraient tant de merveilles, par le ministère desquels on recevait les volontés du Ciel [...]. Ne soyons donc point surpris si nous trouvons presque partout des vestiges plus o moins marqués du gouvernement sacerdotal; il dut être absolu et despotique parce que la volonté des dieux doit être la règle des hommes et n'est point faite pour rencontrer des obstacles; il dut être illimité dans son pouvoir parce que ce serait un crime d'oser faire un pacte o des conventions avec un dieu que sa puissance suprême dispense de toute obligation et qui ne peut s'asservir à aucun devoir. Les lois pénales durent être effrayantes, parce qu'il n'est point de plus grand crime que de désobéir à son dieu ou de se révolter contre lui; cet gouvernement dut être violent et tyrannique parce que la terreur en fut la base; il dut être insensé parce qu'il eut pour règle et pour modèle des être fantastiques et déraisonnables

copiés d'après les plus méchants des hommes; enfin l'impunité enhardissant sa licence, il dut tout se permettre et faire éclore les abus les plus criants»²⁷⁸.

Contro la ferocia della tirannide sacerdotale²⁷⁹, unica forma di governo che contraddistinse le prime società umane occidentali, si scagliò un manipolo di *profanes ambitieux* che, curandosi poco dei diritti del legislatore-prete, cominciarono a contendergli metà della propria porzione di dominio, quella politica appunto. Questi profani di nascita e guerrieri ambiziosi per professione, riuscendo a strappare lo scettro al legislatore-prete, lasciandogli la sola mitra - ritenendola innocua- diedero vita ad nuova quanto anomala forma di esercizio del potere politico. Si vennero infatti a stabilire in ogni nazioni dai trascorsi teocratici, due legislazioni e due potenze: quella politica, gestita dai *profanes*, con compiti prettamente terreni e quella spirituale, prerogativa dei *prêtres* con compiti prettamente ultramondani. Qualche errore di gestione del potere da parte dei profani comportò però la continua e pressante ingerenza dei ministri di Dio nella sfera politica con le nefaste conseguenze che d'Holbach ha già avuto modo di esporre precedentemente.

«*Ecrasez l'Infâme !*»²⁸⁰ : la figura ed il ruolo del sacerdote.

Il d'Holbach versatile, intelligente, profondo, camaleontico nelle intenzioni e filosofico nel ragionamento, subisce un profondo cambiamento ogni volta che la sua analisi lo porta ad incontrare la figura del prete cristiano.

Il tono pacato, proprio di una riflessione storico-filosofica, a volte ironico, ma sempre bilanciato per non spaventare il lettore che tenta di convincere, viene, molto spesso, messo da parte quando il bersaglio dell'offensiva del barone diventa il prete cristiano. La retorica misurata diventa infuocata e la "blasfemia" convive con un'ironia violenta e senza pudori. Se delle motivazioni prettamente personali hanno sicuramente guidato la penna del barone nel tracciare questi solchi di fuoco, non bisognerebbe tuttavia dimenticare come anche la forte vena caustica del barone debba essere considerata un'arma tattica. Si tratta di portare i fuochi

²⁷⁸ CS, p 165-166.

²⁷⁹ Secondo d'Holbach questa primitiva forma politica non ha risparmiato neppure i popoli idolatri o politeisti. A questo riguardo occorre ricordare come, per il barone, la superstizione sia stata soggetta ad una dinamica di "progresso" che partendo dall'idolatria propria dei popoli selvaggi e passando per il politeismo, espressione di un popolo più progredito, ha raggiunto nel monoteismo ebraico-cristiano il massimo grado di raffinatezza.

²⁸⁰ Questo motto, ripreso dal barone, venne coniato ed utilizzato da Voltaire per siglare la propria corrispondenza. Se Voltaire identificava nell'infame lo stesso Gesù, il barone si limita ad identificare nel sacerdote l'infame da schiacciare.

della battaglia fin dentro l'inaccessibilità che caratterizza l'ambito del sacro. Tutto deve essere sottoposto ad un esame critico ed la figura del sacerdote, ipostasi del sacro, richiede un particolare tipo di esame che si avvale dell'ironia caustica come primo strumento indispensabile. Dissacrare una figura consacrata come intoccabile dalla storia, proprio perché ritenuta sacra, significa, infatti, farla traballare riconducendola così ad una dimensione ben più terrena che ne permette un'analisi davvero spregiudicata.

Distuggere l'aurea sacrale nella quale si è ammantato il prete fino ad ora, significa privarlo di ogni protezione e sottoporlo, senza ataviche remore, al giudizio del suo simile: un uomo, il filosofo d'Holbach, ne giudica un altro, il prete, il ministro di Dio. La tenzone vuole essere una tenzone tra pari e pari: nessuno schermo, nessuna maschera e nessun limite.

L'esame della figura e del ruolo del sacerdote è presente in tutte le opere originali del barone²⁸¹, dalle prime produzioni fino alle ultime, costituendone, per così dire, la sigla dell'autenticità dell'opera. Gli stessi termini, le stesse considerazioni e le stesse argomentazioni caratterizzano, poi, quest'analisi. Il solo elemento a mutare in questa sostanziale immutabilità del discorso critico sul sacerdote è la maggiore o minore veemenza utilizzata. Si è scelto come testo di riferimento per questa disamina la nona lettera delle *Lettres à Eugènie*. Ebbene, in questa lettera, il barone definisce i ministri di Dio come «les plus méchants des hommes et les plus mauvais citoyens d'un Etat. Il faudrait un miracle pour qu'ils ne fussent point tels; ils furent en tout pays les *enfants gâtés* des nations»²⁸². Dopo questa poco lusinghiera presentazione, il barone passa ad elencare tutte le qualità caratteriali e comportamentali che contraddistinguono i ministri di Dio. Secondo il barone i preti, questi *charlatans spirituels* e nemici giurati del genere umano sono: «altiers, vu qu'ils prétendent que c'est de Dieu lui-même qu'ils ont reçu leur mission et leur pouvoir. Ils sont ingrats, vu qu'ils assurent n'être redevables qu'à Dieu seul des bienfaits qu'ils tiennent visiblement de la générosité des souverains et des peuples. Ils sont audacieux, parce que depuis un grand nombre de siècles ils jouissent de l'impunité. Ils sont inquiets et turbulents, parce que sans cesse ils ont envie de jouer un grand rôle. Ils sont querelleurs et factieux, parce que jamais ils

²⁸¹ La prima analisi condotta da d'Holbach sul ruolo e la figura del sacerdote, risale alla redazione, sempre ad opera del barone, per l'*Encyclopédie*, della voce "Sacerdote". Per la lettura di questo articolo si rimanda al XIII tomo dell'*Encyclopédie* nell'edizione originale o allo studio del francese Jean-Claude Bourdin, *Les matérialistes au XVIII siècle*, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 1996 che allega, tra i vari estratti che compongono questa antologia consacrata a La Mettrie, Helvetius, Diderot e d'Holbach, l'intero testo dell'articolo scritto dal barone per l'*Encyclopédie* (pp. 290-293).

²⁸² *LE*, p. 427.

ne pourront convenir de la façon d'entendre les prétendues vérités qu'ils enseignent aux hommes. Ils sont soupçonneux, défiants et cruels, parce qu'ils sentent très bien qu'ils ont tout lieu de craindre que leurs impostures ne se découvrent. Ils sont les ennemis-nés de la vérité, parce qu'ils appréhendent qu'elle anéantisse leurs prétentions. Ils sont implacables dans leurs vengeances, parce qu'il leur serait dangereux de pardonner à ceux qui veulent ébranler leur doctrine, dont ils connaissent la faiblesse. Ils sont hypocrites, parce que la plupart d'entre eux sont trop sensés pour croire les rêveries qu'ils débitent aux autres. Ils sont opiniâtres dans leurs idées, parce qu'ils sont vains, et que d'ailleurs il sera dangereux de se désister d'une façon de penser dont ils supposent Dieu l'auteur. Nous les voyons souvent dérégés et sans mœurs, parce qu'il est impossible que l'oisiveté, la mollesse et le luxe ne corrompent le cœur. Nous le voyons quelquefois austères et sévères dans leur conduite pour en imposer au peuple et parvenir à leurs vues ambitieuses. S'ils sont hypocrites et fourbes, ils sont très dangereux ; s'ils sont imbéciles et fanatiques de bonne foi, ils n'en sont pas moins à craindre. Enfin presque toujours nous les voyons rebelles et séditieux, parce qu'une autorité qui vient de Dieu n'est pas faite pour plier sous l'autorité des hommes»²⁸³.

I ministri di Dio, ben lontani dal praticare le virtù evangeliche che tanto pubblicizzano e che difendono con uno zelo che più di santità reca i tratti di un feroce fanatismo, preferiscono esercitare l'arte, tutta umana, della sopraffazione e della furbizia.

Impostore nato, cittadino ribelle e sedizioso, pericoloso se intelligente e fanatico se ignorante, il prete spadroneggia impunito in un dominio che non gli compete affatto, legittimando le sue continue incursioni con il compito affidatogli da Dio. Secoli di storia hanno ben fatto comprendere al ministro del Dio cristiano quanto numerosi possano essere i vantaggi materiali che derivano dal fatto di agire *in persona Christi Capitis*. Fare le veci momentanee e millenario di Dio, ha procurato ai sacerdoti in carriera, ai vescovi cioè ed ai papi, un potere temporale ed una conseguente ricchezza materiale senza precedenti nella storia occidentale. La storia mostra e d'Holbach sintetizza: dagli umori papali sono dipese le vite di innumerevoli principi, dall'abrogazione di un dogma accessorio sono scaturite guerre ed immani carneficine, per mostrare lo splendore dell'ortodossia si sono accesi roghi, per punire l'infedeltà nei confronti dei precetti dettati da un Dio amore si sono indette crociate legittimate dallo stesso Dio ma in versione Vecchio Testamento.

Da quando il cristianesimo si è trasformato da setta a religione ufficiale dell'intera Europa e da quando i ministri di Dio sono diventati anche quelli degli uomini, le nazioni sono state travolte da guerre intestine, i principi sono divenuti esperti nell'arte del compromesso,

²⁸³ LE, p. 427- 428.

asservendosi ai dictat della chiesa di Roma in cambio della propria salvezza e di quella dei propri interessi. L'intera storia politica occidentale s'è risolta essenzialmente in una teocrazia palese, dai tratti sanguinari e potenzialmente distruttivi per l'intera cultura Europea.

Non paga delle sue conquiste tutte mondane, la Chiesa è riuscita ad imporsi anche in tutti gli altri ambiti umani disponibili: alla solida ed adulta morale pagana ha sostituito la sua inattuabile e nociva precettistica; all'esaltazione della bellezza della nudità fisica e virile, propria dell'estetica greca, ha preferito la celebrazione monotona ed inespressiva di santi vestiti di tutto punto e di madonne velate. Abusando del genio pittorico, come afferma d'Holbach, la chiesa di Roma, ci ha consegnato un patrimonio artistico prettamente religioso, condannando all'inesistenza tutte le altre possibili tematiche, prime tra tutte quelle profane o meglio umane. «Depuis quinze siècles, nous ne voyons dans toute Europe d'autres monuments que des églises de mauvais goût, ornées de peintures hideuses et dégoûtant, des monastères richement dotés pour nourrir des moines fainéants, des universités rendues opulentes pour faire pulluler des prêtres et des superstitieux. Dans le temps où les peuples furent les plus pauvres, on trouva le secret d'élever des cathédrales et des temples très coûteux. L'entretien de la divinité fut toujours l'article le plus considérable de la dépense des nations»²⁸⁴.

Il progresso scientifico, afferma d'Holbach, è stato irrimediabilmente rallentato dalle continue richieste di abiura che la Chiesa ha richiesto alla scienza come fio per l'incomprensibile presunzione manifestata da quest'ultima. «Non fu affatto permesso alla fisica, alla storia naturale, all'anatomia di vedere alcunché se non attraverso gli occhi della superstizione. I fatti più evidenti furono respinti con sdegno e proscritti con orrore, quando non li si poté far quadrare con le ipotesi della religione [...]. Tutti sanno delle persecuzioni sofferte da Galilei per aver sostenuto che il sole non girava attorno alla terra. Descartes fu costretto a morire fuori del suo paese. I preti hanno ragione di essere i nemici delle scienze: i progressi dei lumi distrussero presto o tardi le idee della superstizione»²⁸⁵.

Cosa mai si deve continuare a ricercare se risulta evidente che è la terra ad essere al centro del mondo tanto evidente quanto il fatto che la luna sia un corpo assolutamente perfetto? Quali conferme trovare al di fuori di quel formidabile manuale scientifico che è la Bibbia?. La cultura "pagana" ha subito l'implacabile lobotomia praticata dai dei colti monaci amanuensi che decisero, per sempre, cosa fosse degno di passare alla storia e come consentirgli questo passaggio, se tra lodi e rispetto come avvenne per Platone o tra distorsioni

²⁸⁴ CS, nota 52. p. 228.

²⁸⁵ SN, p. 577.

e basse insinuazioni come fu per Epicuro. La sola a passare indenne tra le mani dei suddetti monaci fu la letteratura erotica greca e romana.

La Chiesa, tramite i suoi emissari, i sacerdoti, e dettando legge in ogni ambito umano da duemila anni ha finito inevitabilmente con il plasmare l'uomo occidentale a "propria immagine e somiglianza".

Nel quarto capitolo della *Contagion sacrée*, il barone descrive così questa infinita volontà dimostrata dalla Chiesa di Roma di impossessarsi di tutto quello che riguarda l'uomo: «C'est ainsi que la religion, jalouse de tout ce qui pouvait détourner l'attention des hommes, voulut les occuper seule. Elle s'empara exclusivement de l'éducation, elle influa sur la législation, la politique lui fut subordonné, la morale fut réglée par ses caprices, la paix des sociétés fut sans cesse troublée par les dissensions nécessaires qu'elle fit naître, la raison et l'expérience furent bannies à la perpétuité, la vraie science reçut des entraves ou fut proscrite avec dédain, et les nations privées de lumières, d'énergie, d'activité, furent tenues dans l'ignorance et dans un engourdissement dont elles ne se tirèrent que pour se battre et soutenir les futiles décisions de leurs guides religieux. En un mot, la superstition, uniquement occupée de ses fantômes, ne présenta jamais aux hommes des objets faits pour les intéresser»²⁸⁶.

Tra i vari abusi, il maggiore compiuto dalla Chiesa è stato quello esercitato dai sacerdoti nei confronti dell'infanzia. Un abuso imperdonabile agli occhi del d'Holbach padre e filosofo. Condannare un neonato, incapace di ragionare e di opporsi, alla fede religiosa cattolica apostolica e romana significa violarne il diritto alla scelta che dovrebbe poter esercitare una volta divenuto maturo e consapevole. Perlomeno all'inizio si diventava cristiani dopo un lungo cammino di iniziazione, ma ora la Chiesa, vista la situazione di tendenziale laicizzazione degli spiriti, tende a arruolare subito i suoi soldati, prima che questi possano disertare. Atterrare poi il fanciullo, una volta divenuto capace di intendere e di volere, con la prospettiva di mali e di punizioni eterne da scontarsi nel poco piacevole luogo dell'Inferno, significa violarne l'infanzia e le prerogative che essa comporta. Regolarne il comportamento, una volta divenuto adolescente, sulla precettistica disumana cristiana, significa reprimerne e disconoscerne l'umanità e con essa la possibilità di instaurare rapporti pacifici con i suoi consociati.

Abusare dell'ignoranza del bambino, della sua buona fede nel prestare fiducia ai grandi, della sua facilità nel credere in tutto, appare per d'Holbach, un vero e proprio atto di disumana perfidia esercitata dai preti a danno del bambino. E come? Attraverso l'educazione che, impartita esclusivamente dai ministri di Dio, soffoca il fanciullo fin dalla nascita. Il

²⁸⁶ CS, p. 157.

catechismo e tutti i valori da esso insegnati ostacolano quel naturale e sano sviluppo del bambino che dovrebbe portarlo a diventare un cittadino responsabile, coraggioso, onesto, virtuoso ed utile agli altri consociati.

L'Educazione: conditio sine qua non per la libertà dal giogo della superstizione e per la nascita di un uomo umano.

L'educazione del fanciullo, futuro cittadino, è una pratica importantissima per il barone. In essa sola risiede la possibilità di sradicare la superstizione e rendere l'uomo finalmente maturo e responsabile, disposto, sottoscrivendone la validità, a conformarsi ad un'etica laica e riconoscendo nell'uomo, nient'altro che l'uomo. L'educazione, afferma d'Holbach: «est la seule qui pourrait opérer la cure radicale de l'esprit humain»²⁸⁷. Il presupposto dal quale parte d'Holbach è che «On fait de l'homme tout ce qu'on veut»²⁸⁸: la convinzione, cioè, nella sostanziale indeterminatezza dell'essere umano che lo rende suscettibile di qualsiasi determinazione. L'uomo è un essere malleabile, che si determina solo in base agli stimoli che riceve. Un essere aperto dunque e quindi essenzialmente manipolabile. È proprio questa conseguenza della duttilità umana a far individuare, al barone, nell'educazione impartita fin dall'infanzia, lo strumento indispensabile per poter dare la giusta forma a quest'essere inizialmente amorfo.

Ecco dunque perché l'importanza dell'educazione coincide con la necessità di sottrarla dalle mani dei preti. Così come non si può consegnare ad un pittore un marmo preziosissimo per crearne un capolavoro, così non si può affidare ad un prete un fanciullo al fine di renderlo un uomo. L'agente non è assolutamente all'altezza del compito ed la riuscita o meno dell'impresa è troppo importante perché si possa dare una possibilità al primo: non ci si può, infatti, permettere di sbagliare. L'errore porterebbe a delle conseguenze irrimediabili. Bisogna dunque strappare il monopolio pedagogico ai preti e consegnarlo allo Stato. In fondo, la società, come ripete d'Holbach, ha bisogno di cittadini responsabili e non di santi fanatici.

«L'éducation», sottolinea il barone, «n'occupe presque point la politique. Celle-ci montre l'indifférence la plus profonde sur l'objet le plus essentiel au bonheur des Etats. Chez presque tous les peuples modernes, l'éducation publique se borne à enseigner des langues inutiles à la plupart de ceux qui les apprennent. Au lieu de la morale, on inculque aux

²⁸⁷ *LE*, p. 462.

²⁸⁸ P.-H. T. D'Holbach, *Système social ou principes naturelles de la Morale et de la Politique avec un Examen de l'Influence du Gouvernement sur les Mœurs, Œuvres Philosophiques*, Tome 4, Texte établi par Jean Pierre Jackson, éd. CODA, Paris, 2004, p. 7. L'opera verrà indicata con la sigla *SS*.

chrétiens les fables merveilleuses et les dogmes inconcevables d'une religion très opposée à la droite raison. Dès le premier pas que le jeune homme fait dans ses études, on lui apprend qu'il doit renoncer au témoignage de ses sens, soumettre sa raison -qu'on lui décrit comme un guide infidèle- et s'en rapporter aveuglément à l'autorité de ses maîtres. Mais quels sont ces maîtres ? Ce sont des prêtres intéressés à maintenir l'univers dans des opinions dont seuls ils recueillent les fruits. Ces pédagogues mercenaires pleins d'ignorance et de préjugés sont rarement eux-mêmes au ton de la société. Leurs âmes abjects et rétrécies sont-elles bien capables d'instruire leurs élèves de ce qu'elles ignorent elles-mêmes ? Des pédants avilis aux yeux mêmes de ceux qui leur confient leurs enfants, sont-ils bien en état d'inspirer à leurs élèves le désir de la gloire, une noble émulation, les sentiments généreux qui sont la source de toutes les qualités utiles à la République ? Leur apprendront-ils à aimer le bien public, à servir la patrie, à connaître les devoirs de l'homme et du citoyen, du père de famille et des enfants, des maîtres et des serviteurs ? Non sans doute. L'on ne voit sortir des mains de ces guides ineptes et méprisables que des ignorants superstitieux qui, s'ils ont profité des leçons qu'ils ont reçues, ne savent rien des choses nécessaires à la société»²⁸⁹.

Chi ha il diritto di plasmare l'uomo è dunque soltanto lo Stato, rappresentato dalla figura politica del sovrano: «Ce n'est doinc point le prêtre, c'est le souverain qui peut établir les mœurs dans un Etat. Il doit prêcher par son exemple [...]. Il doit surtout veiller à l'éducation publique afin que l'on ne sème dans les cœurs de ses sujets que des passions utiles à la société»²⁹⁰.

Dispensati dal dovere insegnare la loro morale inutile e nociva, i ministri di Dio potrebbero dedicare il loro tempo a perfezionare, missione davvero impossibile, la loro *science barbare et énigmatique*, quale d'Holbach reputa essere la teologia.

La teologia : scienza dell'impossibile e passatempo per oziosi.

La teologia rappresenta un prodotto della riflessione umana che si determina solo ad un certo punto della storia del cristianesimo, e con esso dell'intera storia occidentale.

Se la religione nasce da uno stato emozionale, la teologia è artificio intellettualistico determinatosi nelle sole società civilizzate nel progressivo processo di estraniamento che l'idea di Dio subisce dalla natura stessa e dall'uomo fino a diventare qualcosa di "metafisico" ed evanescente, altro dalla natura e dall'uomo.

²⁸⁹ CD, pp. 7-8.

²⁹⁰ CD, p. 7.

Ecco come d'Holbach descrive questo progressivo processo di smaterializzazione dell'idea di Dio: «I primitivi fisici e poeti che dettero vita ai miti, trasformati in metafisici e teologi dal tempo libero e dalle vane ricerche, cedettero di aver fatto un'importante scoperta distinguendo sottilmente la natura da se stessa, dalla sua natura e dalla sua facoltà di agire. Fecero di questa energia un essere incomprendibile, che personificarono ed indicarono con il nome di Dio e di cui non poterono mai formarsi delle idee certe. Quest'essere astratto e metafisico, o piuttosto questa parola, fu l'oggetto delle loro contemplazioni perpetue. Lo considerarono non solo un essere reale, ma anche il più importante degli esseri; e, a forza di fantasticare e di sottilizzare, la natura scomparve; fu spogliata dei suoi diritti, fu considerata una massa priva di forza ed energia, un ammasso ignobile di materia puramente passiva che, incapace di agire per se stessa, non poté essere concepita operante senza il concorso del motore che le si era associato. Così si preferì una forza sconosciuta a quella che sarebbe stati in grado di conoscere se ci si fosse degnati di consultare l'esperienza»²⁹¹.

Un ulteriore grado di raffinatezze speculative su questo Dio ha portato i teologi, ex-poeti, a rivestire la divinità di mille qualità incomprensibili rendendolo un «un amas de qualités contradictoires qui en font une énigme inexplicable»²⁹². Inoltre, dal momento che questi sottili speculatori non videro affatto questo essere, si risolsero a farne uno spirito, un'intelligenza, un essere incorporeo, cioè una sostanza totalmente differente da tutto ciò che l'uomo conosce. Il problema, afferma d'Holbach, è che «non si accorsero mai che tutte le loro invenzioni e le parole che avevano escogitato servivano unicamente a mascherare l'ignoranza reale, e che tutta la loro pretesa scienza si limitava a dire con mille circonlocuzioni che si trovavano nell'impossibilità di comprendere come la natura agisse»²⁹³. Come può un teologo credersi in buona fede più illuminato per aver sostituito le parole vaghe di "spirito", di "sostanza incorporea", di "divinità" alle parole intelligibili di materia, di natura, di mobilità, di necessità?

La natura venne così svuotata dalla propria energia che fu ipostatizzata nella parola "Dio". Bisognava a questo punto animare questo Dio, rivestirlo cioè di proprietà e qualità. E dove attingerle? Proprio negli esseri di questa natura tanto bistrattata: «Gli uomini le attinsero dunque in se stessi; la loro anima servì di modello all'anima universale; il loro spirito fu il modello dello spirito che regola la natura, le loro passioni ed i loro desideri furono il prototipo dei suoi, la loro intelligenza fu il modello della sua, ciò che di essi conveniva loro fu chiamato

²⁹¹ *SN*, pp. 393-394.

²⁹² *CD*, p. 32.

²⁹³ *SN*, p. 394

l'ordine della natura, quest'ordine preteso fu la misura della sua saggezza: da ultimo, le qualità che gli uomini chiamano perfezioni in se stessi furono i modelli in piccolo delle perfezioni divine. Così, nonostante tutti i loro sforzi, i teologi furono e saranno sempre antropomorfisti o non potranno impedirsi di fare dell'uomo il modello unico della loro divinità²⁹⁴. Non c'è da stupirsi in fondo: Senofane diceva che, se il bue o l'elefante sapessero scolpire o dipingere, non mancherebbero di rappresentare la divinità secondo la propria immagine e che, così facendo, avrebbero altrettanta ragione che Policleteo o Fidia avevano nel dargli la forma umana.

La teologia è stata, è e continuerà ad essere necessariamente una teantropia: occorre, infatti, che questo Dio, ormai troppo lontano per essere compreso o quanto meno "appreso", si riavvicini alla natura e all'uomo stesso da cui si è diversificato come qualcosa di completamente eterogeneo. L'uomo è corporeo, Dio è spirito, l'uomo è finito, Dio è infinito, ma, a ben vedere, anche tutte queste caratteristiche non sono altro che qualità umane "esagerate", "ingigantite", perché, del resto, come diceva Montaigne, che d'Hobach cita, «l'uomo non può essere se non ciò che è né può immaginare se non secondo la sua portata»²⁹⁵. Inutile sottilizzare: il Dio dei teologi rimarrà sempre un «un uomo gigantesco, esagerato, che renderà chimerico a forza di accumulare su di lui delle qualità incompatibili: vedrà sempre in Dio solo un essere della specie umana di cui si sforzerà di ingrandire le proporzioni al punto da farne un essere totalmente inconcepibile»²⁹⁶.

Ed ecco l'assillo in cui la teologia si dibatte: da un lato teorizza, con elaborate speculazioni, l'esistenza di un Dio, di cui se non parla più in positivo, cerca di parlarne in negativo: Dio non è uomo, non è limitato ecc., ma comunque, viene descritto come alterità lontana rispetto all'uomo, nello stesso tempo, però, tale Dio "incommensurabile" finisce per conservare sempre, sia pure da punti di vista diversi (ad es. qualità morali) caratteristiche umane. La teologia che aveva allontanato Dio si vede costretta ad avvicinarlo all'uomo. Ecco allora perché d'Holbach definisce la teologia come «l'arte di comporre chimere mettendo insieme qualità che non si possono conciliare»²⁹⁷ rappresentando così, più che una scienza, un «insulto continuo alla ragione umana»²⁹⁸, soprattutto per l'uso perverso che ha fatto della logica. Laddove la creatura aristotelica ha taciuto perché impossibilitata, per dignità, a

²⁹⁴ *SN*, p. 395.

²⁹⁵ *SN*, nota H, p. 395.

²⁹⁶ *SN*, p. 395.

²⁹⁷ *SN*, p. 406.

²⁹⁸ *Ibidem*.

prestare il fianco alle mostruose invenzioni dotti ministri di Dio, è stata completamente stravolta, costretta ad affermare l'impossibile, rinnegando quindi se stessa.

Su di una logica snaturata è dunque nata questa scienza anomala. La teologia, infatti, ha da sempre preteso lo statuto di *episteme*, ma a differenza di tutte le altre scienze, è la sola a non aver compiuto, nonostante i millenni di riflessione, alcun progresso nel suo ambito, non riuscendo neppure a raggiungere quelle caratteristiche minime che un sistema deve possedere per essere considerato plausibile. E così «chaque âge voit naître de nouveaux mystères, de nouvelles formules, de nouveaux articles de foi. Malgré les inspirations de l'esprit saint, le christianisme n'a jamais pu atteindre la clarté, la simplicité, la consistance qui sont les preuves indubitables d'un bon système. Ni les conciles, ni les canons, ni cette foule de décrets et de lois qui forment le code de l'Eglise n'ont pu jusqu'ici fixer les objets de la croyance de l'Eglise»²⁹⁹. La scienza di questo Dio immutabile è il sapere umano più instabile in assoluto nonostante i continui sforzi speculativi degli insigni dottori della Chiesa. «De siècle en siècle, on vit sortir du sein de l'ordre sacerdotal des spéculateurs extravagants qui prétendirent avoir fait de nouvelles découvertes sur la divinité et ses voies»³⁰⁰ ma in realtà non fecero altro che «diversifier les erreurs et les rêveries du genre humain, et les nations payèrent de leur sang les systèmes inconcevables qu'ils annonçaient comme les objets les plus intéressants pour elle»³⁰¹. Questo risulta davvero inaccettabile agli occhi del barone e cioè che delle speculazioni inutili ed insensate trascinino nel sangue intere nazioni: «Le monde du temps de nos pères s'est dépeuplé pour défendre des extravagances qui font rire une postérité qui n'est pas moins insensée qu'eux»³⁰² dal momento che continuano a combattersi per la difesa di dogmi che probabilmente verranno abrogati alla fine del combattimento.

Se le dispute teologiche rimanessero all'interno dei conclavi o dei concili, nessuno avrebbe niente da ridire, ma il problema è che esse, strisciando sotto le porte chiuse, raggiungono silenziosamente il trono, acquistando forza e credibilità.

La "Théologie portative": l'ironia del barone in formato "tascabile".

Se l'analisi della figura e del ruolo del prete era stata consentita da una previa distruzione di quella "placenta" costituita dalla sacralità del personaggio attraverso anche

²⁹⁹ *CD*, p. 107.

³⁰⁰ *CD*, p. 172.

³⁰¹ *CD*, pp. 172-173.

³⁰² *CD*, p. 109.

l'arma dell'ironia, nella *Théologie portative* a questa sola arma, e a tutte le sue sfumature di registro, è affidato il compito di portare l'ultimo affondo alla scienza teologica.

La *Théologie portative* è un piccolo volumetto di 240 pagine, formato tascabile, inscrivibile quindi nella categoria dei "portatifs"³⁰³ e cioè dei testi poco voluminosi, accessibili ad un pubblico ben più vasto di quello proprio della letteratura clandestina anche a causa del loro prezzo davvero modico.

La *Théologie portative* recante il sottotitolo di *Dictionnaire abrégé de la religion chrétienne* e ricollegandosi così al genere del dizionario, simbolo dell'Illuminismo, contiene 616 articoli aventi per oggetto le pratiche, i riti e i personaggi simbolo della religione cristiana, spiegati secondo l'eterodossia e l'ironia più sfrenata.

Se un'opera di questo tipo non si discosta dal fine generale perseguito da d'Holbach nella sua campagna contro la superstizione, costituisce però un caso a parte, nell'intero *corpus* holbacchiano, per il tipo di mezzi espressivo-retorici messi a servizio della causa e cioè l'ironia, l'umorismo, il tono burlesco e satirico. Tutta la gamma del registro comico viene mobilitata per sottolineare un rapporto particolare tra il lettore e l'autore.

In generale, nella produzione holbacchiana, come già precedentemente sottolineato, il registro retorico-espressivo tende sempre a modularsi sul tipo di lettore al quale una determinata opera è destinata. Se per conquistare la benevolenza di un lettore tendenzialmente recalcitrante alla radicalità della proposta atea, il barone utilizza un registro ponderato e quasi suadente, come quello presente nel *Christianisme dévoilé* e nella *Contagion sacrée*, per rafforzare invece un legame già esistente con un lettore-complice, come quello al quale si indirizza la *Théologie portative*, d'Holbach sceglie il registro del comico che solo questo tipo di lettore può accettare e comprendere. Se il lettore restio ha bisogno di spiegazioni e di innumerevoli *captatio benevolentiae*, al lettore-complice occorre solo una conferma della giustezza della propria posizione. Una conferma che non richiede quindi una trattazione "impegnata". Si tratta di ridere e deridere con qualcuno qualcosa per affermare la giustezza e la serietà di qualcos'altro. Al lettore-complice questo genere di conferma risulta sufficiente e divertente. D'Holbach unisce così nella sua *Théologie portative* l'utile al dilettevole: perorare la sua causa divertendo i suoi sostenitori e squalificando una categoria in particolare di lettori.

Il barone, infatti, attribuendo la sua *Théologie portative* ad un teologo, un certo «M. l'abbé Bernier, licencié en théologie» rivela il progetto anticlericale di un'opera che mira a

³⁰³ I "portatifs" non contengono l'apparato critico che contraddistingue le edizioni scientifiche e sono sprovvisti di note.

fare di questo anello essenziale della società dell’Ancien Régime, il prete, un avversario facilmente identificabile, isolato dalla comunità e dal mondo della lettura, oggetto di pubblica riprovazione e privato del ruolo di soggetto del discorso dominante che fino ad allora aveva rivestito.

Ed è proprio l’anticlericalismo caratterizzante questo dizionario “tascabile” a renderlo un’opera gradita al grande pubblico eterodosso: atei, agnostici, deisti, teisti e panteisti ritrovano, infatti, nei 616 articoli della *Théologie*, sotto il travestimento del linguaggio burlesco e comico, i loro stessi argomenti di critica al cristianesimo e ai suoi ministri. Nel dizionario “tascabile” del barone, il popolo eterodosso riconosce se stesso insomma.

Per mostrare l’unicità di quest’opera holbacchiana, si è scelto di riportarne le seguenti voci: “ATHÉES”, “DIEU”, “PHILOSOPHES”, “RÉVÉLATIONS”, “AME”, “GRACE”, “ÉCRITURE SAINTE”, “ENFER”, “HOLOCAUSTES” e “PERSÉCUTIONS”.

I primi due articoli e cioè “ATHÉES” e “DIEU” si rispondono in modo sintomatico: “ATHÉES” rinvia esplicitamente a “DIEU”, e la definizione del termine “DIEU” integra quella di “ATHÉES”.

Alla voce “DIEU” si trova la seguente spiegazione: «En substituant le mot “Prêtres” à celui de “Dieu” la Théologie devient la plus simple des sciences. Cela posé, l’on doit conclure qu’il n’existe point de vrais athées, vu qu’à moins d’être imbécile, on ne peut nier l’existence du clergé»³⁰⁴. La definizione, astuta ed ingegnosa, può essere letta in due modi. Dio è una semplice creazione dei preti il che rende la teologia inesistente. Secondo questa lettura l’affermazione della non esistenza degli atei deve essere compresa come un battuta ironica fatta da un vero ateo. La definizione può però anche esser letta in modo meno radicale assumendo così un altro significato: i preti hanno abusato del termine Dio per poter dar libero sfogo alla propria volontà di potenza e la teologia, nata proprio per nascondere tale volontà, diventa allora semplicissima da comprendere. L’ateo diventa allora colui che non condivide le posizioni della Chiesa.

All’articolo “ATHÉES”³⁰⁵ si trova la seguente spiegazione: «Noms que les théologiens donnent assez libéralement à quiconque ne pense pas comme eux sur la Divinité,

³⁰⁴ P.-H. T. D’Holbach, *Théologie portative ou Dictionnaire abrégé de la Religion chrétienne, Œuvres Philosophiques*, Tome 1, Texte établi par Jean Pierre Jackson, éd. Alive, Paris, 1998, p. 97. L’opera verrà indicata con la sigla *TP*.

³⁰⁵ Per d’Holbach non è venuto ancora il momento di distinguere la specificità della sua posizione nel dominio dell’irreligiosità: si tratta qui di ridere semplicemente insieme contro la Chiesa.

ou ne la croit pas telle qu'ils l'ont arrangée dans le creux de leurs infailibles cerveaux. En général un athée c'est tout homme qui ne croit pas au Dieu des Prêtres. Voyez Dieu»³⁰⁶.

Il gioco ironico continua cambiando di procedimenti e di ambiti. L'offensiva della *Théologie* infatti non si esaurisce in ambito religioso ma allarga il raggio d'azione delle sue incursioni arrivando a sferrare degli attacchi *ad hominem* simulando dei contributi provenienti tutti da degli antifilosofi convinti. Così la voce "PHILOSOPHES" attribuisce a Palissot ed a Moreau la seguente spiegazione: «Ce sont les prétendues amis de la sagesse et du bon sens. Ces coquins ont l'insolence d'avertir les hommes qu'on leur coupe la borse ici-bas tandis qu'on les oblige à regarder là-haut. Cet article est de M. Palissot et de l'Avocat Moreau»³⁰⁷.

L'ironia, passante per giochi nominalistici o per false attribuzioni, si esprime anche attraverso il ricorso a delle etimologie fantasiose ma cariche di allusioni provenienti dalla tradizione libertina. L'origine del nome dice anche l'origine dell'impostura come nella critica del contenuto della Rivelazione, all'articolo "RÉVÉLATIONS": «Révélation vient de rêver»³⁰⁸.

Per la definizione di "AME" la definizione riflessiva viene invece scelta dal barone per mostrare l'inanità dei concetti chiave della teologia. Alla voce "AME" si trova così la seguente definizione: «sustance inconnue qui agit d'une façon inconnue sur notre corps que nous ne connaissons guère»³⁰⁹. La parola incapace di far riferimento ad una qualche realtà esistente è costretta a perdersi in una fuga semantica per ricadere necessariamente su se stessa.

Stessa ironia scettica utilizzata anche per la spiegazione di "GRACE": «Il faut attendre que Dieu nous donne sa grâce pour savoir à quoi nous en tenir sur la nature de sa grâce»³¹⁰.

Anche l'effetto sorpresa viene mobilitato per aumentare la portata ironica. In questo caso, la formulazione quasi ortodossa dell'inizio di una definizione si trasforma, d'un tratto, in una conclusione totalmente eterodossa. L'articolo "ÉCRITURE SAINTE" segue questo schema proponendo all'inizio una definizione che l'identifica logicamente alla Bibbia, prima di precisare, concludendo, che per comprenderla bisogna aggiungere alla sua lettura anche quella di «un million de volumes de Commentaires, de Syllogismes, de Casuistes et de Théologiens»³¹¹.

³⁰⁶ TP, p. 120.

³⁰⁷ TP, p. 130.

³⁰⁸ TP, p. 280.

³⁰⁹ TP, p. 47.

³¹⁰ TP, p. 123.

³¹¹ TP, p. 104.

Ma la risata può anche trasformarsi in amaro sorriso quando si toccano le tematiche ben tragiche e reali delle persecuzioni religiose o quando si illustrano i supplizi eterni dell'Inferno. L'elemento che permette questa trasformazione dell'ironia in una sorta di humor noir risiede nel termine "grillade" e cioè nell'immagine della religione come di un'immensa cucina antropofaga. Si veda ad esempio la spiegazione data del termine "ENFER": «C'est le foyer de la cuisine qui fait bouillir en ce monde la marmite sacerdotale. Elle fut fondée en faveur de nos Prêtres ; c'est pour qu'il nous fasse bonne chère que le Père Eternel, qui est leur premier cuisinier, met en broche ceux de ses enfants qui n'auront point eu pour leurs leçons la déférence qui leur est due. Au festin de l'agneau les Elus mangeront des incrédules grillés, des riches en fricassée, des financiers à la sauce Robert ect. etc. etc.»³¹². D'Holbach allude, utilizzando l'immaginario collettivo riguardante le pene dell'Inferno, alle pratiche reali di repressione adottate dalla Chiesa di Roma. E l'allusione diventa affermazione con l'articolo "HOLOCAUSTES": «Depuis le christianisme ses Prêtres plus désintéressés lui font bien griller des victimes, ma ils s'abstiennent de les manger, leur cuisine est assez bien pourvue pour cela»³¹³. I preti, poi, hanno tutto il diritto di dilettarsi in quest'arte culinaria perché, come ricorda il barone all'articolo "PERSÉCUTION": «pour avoir droit de persécuter il faut avoir raisons, et pour avoir raison il suffit de n'avoir point tort; l'Eglise n'a jamais tort surtout quand elle a la force de prouver qu'elle a raison»³¹⁴.

Priva di ambiguità, la parodia teologica espone così delle posizioni antireligiose che si legano facilmente le une alle altre attraverso l'ironia delle formulazioni che trova forza nell'anticlericalismo atavico e popolare e nella cultura iconoclasta. Un'ironia comica, a volte grottesca o scettica: tutte le sfumature di questa risorsa umana vengono sperimentate attraverso i diversi procedimenti retorici illustrati. Attraverso questo ricchissimo registro comico, d'Holbach tenta di desacralizzare i dogmi e le pratiche caratterizzanti il fenomeno religioso cristiano. Ridere della superstizione o combatterla attraverso un'analisi approfondita del fenomeno religioso sono due azioni che, nell'offensiva holbacchiana, non si escludono, ma anzi, si completano a vicenda. Laddove la critica sente il bisogno di una parola conclusiva forte, richiede l'aiuto dell'ironia e quando questa non vuole appiattirsi sul piano solipsistico del comico ne esce grazie all'analisi. Ed è, ad esempio, privilegiando un esame serio, serrato e totalmente privo di ogni accento comico, che il barone sceglie di affrontare la problematica della tolleranza

³¹² *TP*, p. 107.

³¹³ *TP*, p. 126.

³¹⁴ *TP*, p. 188.

La tolleranza religiosa è impossibile.

Non sono soltanto le dispute teologiche a minare la solidità di uno stato ma è la stessa religione, nel suo complesso, a determinare una continua e nociva instabilità sociale. Secondo il barone, infatti, il principio della tolleranza, potentissimo strumento di stabilità sociale, viene calpestato e distrutto dalla religione, anzi, è assolutamente incompatibile con questa. Secondo il barone, infatti, come scrive nel titolo del nono capitolo della *Contagion sacrée*, *La tolérance est incompatible avec les principes fondamentaux de la Religion*.

Se niente, nel mondo, per un credente risulta essere più importante di Dio, allora ne consegue necessariamente che: «tolérer une religion, c'est permettre un culte que l'on croit offensant pour son dieu, c'est faire céder les intérêts de sa gloire à une politique humaine, abominable à ses yeux»³¹⁵. Certo, il cristiano potrebbe vantare i precetti estremamente caritatevoli del suo Dio-amore che incitano alla fratellanza ed al rispetto, ma avrebbe poi serie difficoltà a conciliare questo ottimo esempio di tolleranza con l'altro volto del suo stesso Dio, quello presente nel Vecchio Testamento. Afferma d'Holbach: «Le même chrétien qui a le front de blâmer le zèle destructeur du musulman, qu'il voit le glaive et l'Alcoran à la main ravager et l'Asie et l'Afrique, a-t-il donc le courage de blâmer ce Moïse, ce Josué, ce Gédéon qui a nom de Jéhovah, vont piller et détruire des nations?»³¹⁶. Il Dio bifronte cristiano non rende solo vacillante la morale, ma rende addirittura impossibile una pacifica convivenza, anzi: «sous un dieu coléreux et méchant, la tolérance est une lâcheté criminelle, c'est une véritable trahison»³¹⁷. Il Dio del Vecchio Testamento, per quanto rabbonitosi nel Nuovo, rimane tuttavia un «Dieu de sang; c'est pour le sang qu'il veut être apaisé; c'est pour des flots de sang qu'il faut désarmer sa fureur, c'est dans le sang qu'il faut éteindre son foudre allumé par les crimes de la Terre, c'est par des tourments de larmes qu'il faut laver ses iniquités, c'est par des cruautés qu'il faut lui témoigner son zèle, c'est par la frénésie qu'il faut lui prouver sa soumission»³¹⁸. «L'esprit du christianisme» afferma d'Holbach «est un esprit destructeur: son Dieu ordonne la destruction. Ainsi, que tout chrétien détruise ses ennemis, qu'il détruise son propre corps s'il veut lui plaire, qu'il persécute, qu'il combatte, au risque de périr lui-même, et qu'il serve un dieu vengent qui récompensera son zèle, et qui punirait son indifférence et sa tiédeur»³¹⁹.

³¹⁵ *CD*, p. 213.

³¹⁶ *CS*, p. 226.

³¹⁷ *CS*, p. 213.

³¹⁸ *CS*, p. 214

³¹⁹ *Ibidem*.

Bisogna seguire i precetti del Dio del Vecchio Testamento o quelli del Dio del Nuovo Testamento? Bisogna ardere gli eretici o amarli? Bisogna bandire crociate contro gli infedeli o lasciarli vivere in pace nel loro errore? Nell'indecisione è meglio mostrare prova di zelo che mal si concilia dunque con la tolleranza.

Il cristianesimo esclude quindi, per coerenza nella sua incoerenza, la pratica della tolleranza, condannando così l'intera società ad una continua ed infinita guerra intestina che solo l'indifferenza totale per la religione potrebbe spegnere definitivamente. Il barone vede, infatti, in questo atteggiamento, il solo strumento capace di rendere le nazioni *plus humaines et plus sociables*. L'indifferenza predicata dal barone non si ferma però alla religione cristiana, ma partendo da essa si rivolge al fenomeno religioso universale per trasformarsi in fine nella dimostrazione dell'inconsistenza di tutte le religioni.

Questo atteggiamento d'indifferenza nei confronti della religione, che diventa indifferenza tra le religioni e quindi indifferenza delle religioni, non coincide affatto con il disinteresse che lascerebbe comunque aperta la possibilità dell'esistenza di Dio, ma con l'ateismo. L'ateismo si nasconde così tra le pieghe del concetto di indifferenza, costretto a camuffarsi per non essere squalificato. D'Holbach non ateizza solo i manoscritti che sceglie di tradurre, ma anche i concetti attraverso cui esprime il proprio pensiero.

Inutile, quindi, affema d'Holbach, continuare a distinguere tra una tolleranza religiosa ed una tolleranza civile o politica, entrambe sono impossibili da realizzare. La tolleranza religiosa è impossibile per due motivi: perchè «serait incompatible avec tout système religieux, que chacun n'admet que parce qu'il le suppose plus agréable à Dieu que tous les autres. Elle supposerait que la divinité n'a point fait connaître ses volontés aux hommes et qu'elle voit d'un œil égal tous les cultes qu'on lui rend; ce qui n'accommoderait point la vanité du clergé, qui veut lui seul avoir rencontré juste» e perché: «la tolérance religieuse ne s'accorderait avec point avec ses intérêts[...]. L'unité d'aveuglement ou l'accord dans la démente sont nécessaires à une multitude que l'on veut asservir et retenir facilement sous le joug»³²⁰.

La tolleranza civile non risulta più praticabile di quella religiosa perchè: «quand bien même le sacerdote consentirait à s'y prêter (ce que l'on ne doit point espérer) le souverain n'est-il pas sous l'empire de son dieu? Lui serait-il permis de temporiser avec ses ennemis? Ne se rendrait-il pas coupable d'une indifférence criminelle s'il trahissait les intérêts de sa religion? Ne doit-il pas s'occuper du bonheur, du salut éternel de ses sujets? [...]. Ainsi, le

³²⁰ CS, p. 223.

gouvernement, s'il est pénétré de l'amour de Dieu et des vérités de sa religion, ne peut jamais consentir à tolérer l'hérésie, à conniver à l'impiété, à permettre que ses sujets se damnent»³²¹.

L'impossibilità della tolleranza religiosa e l'impossibilità di quella politica risiedono quindi nell'essenza stessa di ogni religione, nei suoi principi e a causa degli interessi terreni che le animano.

Inutile poi fare appello, in ultima istanza, ad una pretesa religione naturale, considerata come la sola forma di credenza capace di garantire il benessere e la pace delle nazioni, rendendo quindi possibile la pratica della tolleranza. Tale religione, infatti, non riesce ad assolvere a questo scopo per un semplice motivo: non esiste. «Si l'on nous parle de la religion naturelle, dont bien de gens vantent l'utilité, nous diront qu'il n'existe point de religion naturelle, que la nature ne nous apprend rien ni sur les rapports qui subsistent entre elle et les êtres de l'espèce humaine, ni sur les moyens de lui plaire. En un mot, la nature ne peut point nous découvrir aucun système religieux, l'expérience et la raison ne peuvent point en produire. Toute religion est, par son essence, toujours en contradiction et avec la nature et avec elle-même»³²².

La religione risulta dunque essere un pratica contro-natura, tendente, nella sua formulazione cristiana, a disumanizzare l'uomo attraverso i suoi precetti ed i suoi modelli di virtù. L'influenza malefica di questa religione diventa poi continua attraverso l'operato del prete incaricato di non perdere mai di vista la vittima. Il ministro di Dio sa che il peccato generalmente tende a riavvicinare l'uomo a Dio e sa anche che l'uomo è costretto a passare per lui per arrivare all'Altro. Inventare allora mille nuove forma di peccato significa, per il prete, garantirsi un dominio totale sull'uomo ed in particolare sulla donna. È lei infatti la prima vittima della superstizione ed è dunque ad una donna che il barone sceglie di indirizzare una delle sue opere, le *Lettres à Eugénie*.

3. Le "Lettres à Eugénie": un invito galante all'ateismo.

La scelta di indirizzare un'opera, quale le *Lettres à Eugénie ou Préservatif contre les préjugés*, ad una donna non è affatto casuale. Se il contagio del sacro ammorbata l'uomo in generale, nella donna si manifesta con particolare violenza e tenacità. La donna sembra davvero costituire, agli occhi del barone, il veicolo di propagazione preferito della

³²¹ CS, pp. 223-224.

³²² CS, p. 232.

superstizione. Unta dal veleno delle chimere, la donna diventa, a sua volta, la più pericolosa delle untrici.

Nel *Tableau des Saints* il barone tenta di rendere ragione di questa disfunzione tutta femminile affermando che: «les femmes sont presque toujours plus superstitieuses que les hommes; leur imagination vive et sensible, leur esprit faible les rendent très susceptibles des impressions de l'enthousiasme religieux; semblables aux enfants, leur cerveaux est très avide de merveilleux; les fables les plus étranges n'ont rien qui les révolte»³²³. La debolezza costitutiva della donna e la sua ipertrofia immaginativa la rendono quindi più predisposta, rispetto all'uomo, al contagio della superstizione. L'estrema disponibilità femminile all'illusione si trasforma poi, nelle società cristiane, in un vero e proprio asservimento alla figura del prete. Le donne diventano il pubblico ideale del prete ed il suo incrollabile sostegno.

È proprio grazie a questo nefasto sodalizio tra le donne e la religione che ha luogo la propagazione ed il mantenimento della superstizione. Un sodalizio che sembra davvero indissolubile perché capace di soddisfare le esigenze di entrambi i contraenti. Le donne cioè, secondo d'Holbach, oltre ad essere naturalmente predisposte verso la superstizione, trovano in essa un rifugio sicuro dove poter dare libero sfogo ad un'altra caratteristica essenziale del loro sesso: la civetteria insaziabile accompagnata dalla frivolezza. La religione, al contrario, trova nella donna e soprattutto nel ruolo strategico che questa possiede nell'educazione della prole, lo strumento indispensabile per il mantenimento del proprio dominio.

Convertire gli uomini al buon senso senza preoccuparsi di aiutare anche le loro consorti significa, per d'Holbach, lottare inutilmente. Occorre, dunque, che le donne, ancor prima che gli uomini, vengano aiutate a compiere questo difficile e lungo cammino verso la guarigione dal morbo religioso. Un cammino difficile, perché l'abitudine consolidata risulta ardua da combattere, ma non impossibile da distruggere, e lungo, perché si prevedono numerose ricadute prima di arrivare alla completa guarigione. D'Holbach ripete, infatti, più volte, nel corso della sua riflessione, che esiste nell'uomo, figuriamoci quindi nella donna, una sorta di *pente* che tende a ricondurlo sotto il gioco della superstizione. Ma tale *pente* è un effetto provvisorio dovuto alla forza del trattamento previsto per guarire dalla superstizione e destinato a scomparire a guarigione avvenuta.

Proprio alla volontà di guarire una consorte-modello, è dovuta la composizione delle *Lettres à Eugénie*, pubblicate anonime nel 1770.

³²³TS, p. 116.

Le *Lettres à Eugénie* si presentano sotto la forma di un romanzo epistolare che nasconde un dialogo filosofico di cui solo una voce, quella dell'autore, risulta udibile.

Il narratore, che la prefazione tenta di far passare per l'autore, scrive dodici lettere ad una «femme aussi distinguée par son rang que par ses mœurs»³²⁴, Eugénie appunto, per tentare di guarirla dall'infermità che l'affligge: la superstizione religiosa. È il barone stesso a scegliere il linguaggio medico per descrivere il lento cammino intrapreso da questa donna verso la guarigione. Le *Lettres* costituiscono una sorta di cura terapeutica per corrispondenza: le missive medicinali aiuteranno Eugénie a guarire, allontanandola per sempre dai pregiudizi infettivi della religione e l'autore-dottore, si preoccuperà di seguire da vicino i progressi della sua paziente.

L'arte di persuadere del barone si adatta anche nelle *Lettres* alle capacità di un pubblico particolare: attraverso la figura di Eugénie, infatti, il barone, si rivolge alle donne degli strati superiori della società. La dimostrazione delle sue tesi deve allora piegarsi agli imperativi dell'arte della conversazione, in un'ottica di volgarizzazione seducente. Il camaleontico d'Holbach si traveste da galante uomo di lettere che, con tutta la finezza del caso, tenta di avvicinare alla propria causa il difficile pubblico femminile ricercando nel proprio bagaglio retorico, tutti quegli strumenti che possano facilitarlo nell'impresa. All'ironia violenta e virile sostituisce un tono suadente ed affettuoso, alle immagini feroci tratte dalla storia predilige gli esempi, altrettanto esplicativi, forniti dall'*ars amandi* ed alla retorica severa ed erudita, tipica della trattazione filosofica, preferisce un linguaggio chiaro ed accessibile. Non si richiedono alla lettrice delle competenze filosofico-metafisiche specifiche per poter comprendere lo sviluppo degli argomenti sottoposti alla sua attenzione: il solo uso di quella ragione minimale che il barone chiama *bon sens* può e deve poter bastare.

La diagnosi, la cura e la guarigione.

Prima di consigliare una proposta terapeutica bisogna formulare una diagnosi ed in base al risultato di quest'ultima si può intraprendere una cura.

Il narratore-medico, aiutato dalla sintomatologia del male che la stessa Eugénie ha avuto modo di riferirgli, espone la diagnosi: «Enfin, pour tout dire, je vois une religion lugubre et redoutable faire des impression très vives, très profondes et très dangereuses sur un âme telle que la vôtre, tandis qu'elle n'en fait que de très passagères sur des âmes endurcies dans le crime ou en qui la dissipation détruit à chaque instant l'effet de ses menaces»³²⁵.

³²⁴ *LE*, p. 305.

³²⁵ *LE*, p. 374.

Eugénie è affetta da superstizione, ma il solo fatto di aver richiesto aiuto è il segno della volontà di affrancarsi da quel circolo vizioso che porta gli schiavi a benedire le proprie catene. Eugénie vuole guarire ed in questa volontà risiede la speranza nella sua guarigione.

Il narratore-medico spiega ad Eugénie che la terapia da seguire sarà lunga e difficile data la natura della malattia ma confida in un totale ristabilimento della paziente. Esistono tre sole medicine che possono debellare la malattia che tormenta Eugénie: l'uso del buon senso, la disponibilità all'ascolto ed una buona dose di coraggio. Eugénie accetta la cura ed inizia così la somministrazione delle dodici missive.

Nelle lettere che il narratore-medico invia alla malata, d'Holbach riespone tutti quegli argomenti di critica alla religione cristiana, ai suoi dogmi, alle sue pratiche ed alle sue credenze, già formulati nel *Christianisme dévoilé*, e a forza di argomentazioni, di critiche e di ragionamenti somministrati nel corso della terapia, la malattia regredisce fino all'annuncio, dato dall'autore-medico nella dodicesima lettera, della definitiva guarigione di Eugénie: «Souffrez, Madame, que je vous félicite de l'heureux changement que vous daignez m'annoncer. Convaincue par des raisonnements simplex, mais que le trouble de votre âme vous empêchait de faire vous-même, vous voyez donc enfin le peu de fondement des notions futiles qui depuis quelque temps troublaient votre tranquillité»³²⁶.

Linguaggio medico a parte, una delle medicine indicate dall'autore alla destinataria come un mezzo indispensabile per debellare la malattia e cioè il coraggio, richiede un approfondimento, vista l'enorme importanza che tale atteggiamento riveste nella riflessione holbacchiana.

Il coraggio di non credere.

Nel *Christianisme dévoilé* il barone, sottolineando la necessità di sottoporre la religione ad un esame critico, aveva anche affermato come fosse indispensabile la dote del coraggio per intraprendere una simile analisi. Combattere contro i propri pregiudizi, contro le abitudini sclerotizzate ed ataviche, significa infatti rinunciare ad ogni forma di certezza, condannandosi, per tutta la durata del momento *destruens*, a sentire la vertigine, la nausea e *l'horreur du vide*. Bisogna aver coraggio per affrontare e sopportare la distruzione di un mondo, molto di più di quanto ne serva per ricostruirne un altro.

Nelle *Lettres à Eugénie* d'Holbach ritorna nuovamente ad affermare la necessità, e con essa il coraggio, di esaminare la religione: «Osez donc, je le répète, osez examiner par vous-même cette religion qui, bien loin de vous procurer le bien-être qu'elle vous promet, ne sera

³²⁶ *LE*, p. 460.

pour vous qu'une source intarissable d'inquiétudes et d'alarmes»³²⁷. Nell'*Essai sur les Préjugés* l'invito impersonale al coraggio del *Christianisme dévoilé*, divenuto un'esortazione diretta ad Eugénie, si trasforma in un incitamento collettivo espresso dal *nous*: «Ayons donc le courage de chercher la vérité, ne nous laissons imposer ni par l'universalité, ni par la force, ni par l'antiquité des préjugés. Les erreurs du genre humain sont universelles, parce que l'expérience a dû précéder la raison. Ces erreurs sont devenues sacrées parce que jamais elles ne furent examinées; elles ont paru respectables parce qu'elles ont longtemps duré»³²⁸.

Occorre un atto di coraggio per scegliere di liberarsi dalla tutela dell'autorità e dalla benda del pregiudizio. Ma questo è solo l'inizio del processo di liberazione e di ri-creazione dell'uomo. Bisogna continuare infatti ad avere coraggio, una volta che l'offensiva è inniziata.

Si è già accennato, infatti, a quella *pente* che, secondo d'Holbach, riconduce spesso l'uomo a ricadere sotto il gioco della superstizione, facendogli preferire i prestigii del soprannaturale e del meraviglioso al naturale ed al semplicemente evidente. Nessuno, neppure il filosofo più illuminato è al sicuro contro questa possibile ricaduta. Ecco perché bisogna continuare ad avere coraggio: una volta iniziata l'opera di demistificazione del fenomeno religioso bisogna evitare di ricreare nuovi sistemi demistificatori accettando altri pregiudizi.

Meglio l'incertezza o sentire tutto l'orrore del vuoto piuttosto che aggrapparsi a delle false e nocive chimere. Meglio sentire tutto il peso della propria responsabilità nel darsi una risposta piuttosto che appiattirsi sulle spiegazioni altrui. Nel primo caso si diventa uomini, nel secondo si rimane bambini.

Se credere in Dio non costa nulla e non richiede neppure un particolare atto di coraggio, non credervi costa, invece, la ricerca di un senso che sappia indirizzare la propria vita e sbagliare in questo ambito significherebbe perdere per sempre la propria, unica e sola possibilità d'esistere. Correre questo rischio significa dimostrare un enorme coraggio ed una ferma e sicura fedeltà alla terra.

Chi crede non sperimenta il nulla, conosce la spiegazione del bene e del male, confida in un'altra vita nella quale la giustizia avrà modo di trionfare completamente e vede nella sofferenza un dono da devolvere al suo Dio-amore-gratuito.

Chi non crede, non solo sperimenta il silenzio della non risposta ma può anche rischiare di perdersi per sempre nell'orrore del non-senso. Eppure, è in questo rischio che risiede l'enorme possibilità di inventarsi, di costruirsi, di rinascere tutte le volte che la strada intrapresa risulti errata. L'ateo è paradossalmente un uomo dalle mille vite; si sperimenta, è in

³²⁷ *LE*, p. 315.

³²⁸ *EP*, p. 43.

continua ricerca ma i suoi occhi non scrutano il cielo, guardano invece avidamente altri occhi, altri corpi, altri uomini. Il senso della sua vita è riposto nella loro carne, è costruito a partire dalla loro carne e muore con essa. L'ateo è un "animale sociale" per eccellenza, un filantropo per conseguenza ed un "totalmente uomo" per essenza.

Bisogna avere coraggio dunque per non credere, quel coraggio che serve per ridursi ad amare, in fondo, se stessi, senza demistificazioni e senza complessi.

4. L' *"Essai sur les Préjugés"*: due coordinate per la ricostruzione.

L'*Essai sur les Préjugés ou De l'Influence des Opinions sur les Mœurs et le Bonheur des Hommes*, apparso nel 1770 e presentato come opera di «Mr. D. M.», segna contemporaneamente la conclusione del momento *destruens* della riflessione holbacchiana e l'inizio di quello *costruens*.

In mezzo alle macerie prodotte dalle violente e reiterate offensive del barone regna il silenzio. Il fumo degli ultimi fuochi languenti oscura l'orizzonte, impedendo di scorgere una nuova direzione. Non si può più ritornare indietro e non si riesce ancora ad avanzare: bisogna fermarsi e riflettere. L'*Essai sur les Préjugés* incarna, all'interno della riflessione holbacchiana, questo momento di sospensione posto alla fine della parte *destruens* e contemporaneamente, all'inizio di quella *costruens*: tra la critica alla mitologia cristiana e la prima, timida formulazione del progetto di ri-creazione totale dell'uomo, si pone il momento di riflessione rappresentato da quest'opera.

Prima di intraprendere la ricostruzione di un mondo bisogna provvedere a costruirgli un basamento che sappia garantirne l'indistruttibilità. Occorre cioè esaminare quali elementi porre alla base del nuovo edificio, quali puntelli conficcare in un terreno reso ormai neutro, indeterminato. L'*Essai sur les Préjugés* si concentra proprio sull'analisi di quegli elementi che il barone reputa fondativi per la riuscita del suo progetto di trasmutazione totale dell'uomo e dei suoi valori. Questi elementi, i punti cardinali che orienteranno la riedificazione di un mondo, vengono individuati in una certa concezione della verità ed in una nuova immagine della filosofia. Solamente a partire da questi due elementi si può iniziare a costruire l'altra possibilità.

La verità restituisce l'uomo all'uomo.

La premessa con la quale si apre la riflessione holbacchiana sul concetto di verità, nel primo capitolo dell'*Essai sur les préjugés*, è la seguente: «Si la nature de l'homme l'oblige dans chaque instant de sa durée de tendre vers le bonheur ou de chercher à rendre son

existence agréable, il lui est avantageux d'en trouver les moyens et d'écartier les obstacles qui s'opposent à sa pente³²⁹ naturelle»³³⁰.

Premesso quindi che la ricerca della felicità o di uno stato di benefico equilibrio risultano essere i fini naturali verso i quali si indirizzano tutte le azioni dell'uomo, d'Holbach pone subito come necessaria l'acquisizione della verità come strumento indispensabile per il raggiungimento di tali fini. La verità, infatti, viene definita dal barone come «la connaissance des rapports qui subsistent entre les êtres agissant les uns sur les autres ou, si l'on veut, la conformité qui se trouve entre les jugements que nous portons des êtres, et les qualité de ces êtres renferment éternellement»³³¹. Attraverso questa forma di conoscenza, e solo attraverso di essa, l'uomo scopre quella fitta trama di rapporti che lo legano agli altri esseri della propria specie, comprendendo conseguentemente, quanto risulti importante per il raggiungimento della propria felicità, comportarsi in modo tale da guadagnare l'*estime* l'*affection* ed il *secours* da parte dei suoi simili e quanto sia ugualmente indispensabile astenersi dal compiere azioni che, nuocendo agli altri, potrebbero portare un grave danno al proprio progetto eudamonistico. Dall'imprescindibilità dell'Atro per il raggiungimento della propria felicità, deriva anche la definizione holbacchiana della virtù come «une disposition permanente à faire ce qui est solidement utile aux êtres de l'espèce humaine et à nous-même [...]. Elle est l'utilité constante et véritable des êtres de l'espèce humaine»³³².

Ma come entrare in possesso della verità? Cosa conferisce la conformità tra i giudizi formulati sugli esseri e le qualità che questi racchiudono? Come distinguere cioè tra la verità ed i suoi corollari e *la reine du monde*, l'opinione, fonte di ogni pregiudizio?

Esiste un *discrimen* netto tra la possibilità di raggiungere la felicità e la condanna a vagare senza meta in un ammasso confuso e sterile di pregiudizi e tale linea di demarcazione viene tracciata dal ricorso ad un attento esame che, condotto sulla base dell'esperienza e della ragione, riesce a far affermare, con sicurezza, la verità o la falsità di un'opinione.

Se l'opinione non è altro che «la vérité ou la fausseté établie sans examen», allora sarà solo «en examinant si ces opinions sont réellement et constamment avantageuses au grand nombre; c'est en pesant leurs avantages contre leur désavantages; c'est en considérant les effets nécessaires qu'elles produisent sur ceux qui les ont embrassés, et sur les êtres avec qui

³²⁹ Se la *pente* che riconduce l'uomo a ricadere sotto il giogo della superstizione è *secrète* ed *irrationnelle*, quella che lo guida, invece, nella ricerca della propria felicità, è *naturelle*.

³³⁰ *EP*, p. 7.

³³¹ *Ibidem*.

³³² *EP*, p. 8.

ils vient en société»³³³ che si riuscirà a distinguere, con facilità, quali opinioni poter annoverare sotto la dizione di «verità» e quali invece collocare sotto quella di «pregiudizio».

Il criterio in base al quale operare tale distinzione è indicato, dal barone, nella categoria dell'utile generalizzato. Un'opinione è vera cioè se, e solo se, si dimostra utile alla maggior parte degli esseri umani. D'Holbach adduce degli esempi esplicativi: «Lorsque je dis que le despotisme est un abus funeste et destructeur, je dis une vérité, vu que l'expérience de tous les âges nous prouve invinciblement qu'un pouvoir arbitraire est nuisible, et aux peuples sur qui on l'exerce, et à ceux par qui ce pouvoir est exercé»³³⁴ ed ugualmente «Lorsque je dis que la vertu est nécessaire aux hommes, je dis une vérité fondé sur les rapports constants qui subsistent entre les hommes, sur leurs devoirs réciproques, sur ce qu'ils se doivent à eux-mêmes en conséquence de leur tendance vers le bonheur»³³⁵.

Attraverso quindi questo tipo di esame, basato sul criterio dell'utile generalizzato e praticato attraverso l'ausilio dell'esperienza e della ragione, l'uomo può acquisire una disposizione mentale ottimale in vista del raggiungimento del proprio fine naturalmente eudaimonistico.

Ma altrettanto naturale risulta anche essere l'incapacità dimostrata dalla maggior parte degli uomini nel praticare questa differenziazione tra la verità ed il pregiudizio. Meditare, consultare l'esperienza, esercitare la propria ragione ed applicare le sue norme alla propria condotta, risultano essere, secondo il barone, «des occupations inconnues du plus grand nombre des mortels. Penser par soi-même est pour la plupart d'entre eux un travail aussi pénible qu'inusité»³³⁶.

Che cos'è che impedisce all'uomo di manifestare la sua "naturale" ragionevolezza, condannandolo quindi ad un comportamento contro-natura? Gli ostacoli che impediscono all'uomo di esprimersi in quanto tale, poiché lo privano delle sue guide indispensabili rappresentate dall'esperienza e dalla ragione, rispondono ai nomi di *ignorance*, *inexpérience*, *incapacité*, *paresse*, *passions*, *plaisirs*, *dispositions naturelles* e *témperament*. L'uomo reca cioè in sé i propri ostacoli, ma questo non significa affatto che essi siano naturali tanto quanto le prerogative che tendono a soffocare. Lo si ripete: dell'uomo, secondo d'Holbach, si può fare ciò che si vuole. Si può anche sostituire la sua natura con una copia artefatta e fargliela passare per autentica. Si può fargli credere che delle disposizioni nocive insegnategli fin

³³³ *Ibidem.*

³³⁴ *Ibidem.*

³³⁵ *Ibidem.*

³³⁶ *EP*, p. 9.

dall'infanzia siano naturali e quindi imm modificabili. Gli si possono far provare determinate passioni, gli si può insegnare a sviluppare un determinato temperamento e gli si può anche dire candidamente che quello che è, è la natura stessa ad averglielo conferito. Si può stravolgere così ciò che costituisce l'essenza naturale dell'uomo nel suo esatto opposto senza che questi se ne accorga e dichiarandola la vera natura se si dovessero richiedere delle spiegazioni in proposito. La difficoltà riscontrata dalla maggior parte degli uomini nell'avvalersi delle proprie facoltà razionali e nel far ricorso all'esperienza risiede proprio in questa seconda natura che è stata cucita loro addosso da secoli di mistificazioni.

L'uomo ha cioè difficoltà a riconoscersi, a conoscersi, a sperimentare la propria natura e le proprie facoltà. L'immagine artefatta lo confonde e gli impostori gli vietano pericolose sperimentazioni. Se occorre un enorme sforzo per rivendicare l'uomo all'uomo, per scoprire sotto strati di secoli e pelle la sua vera natura e le prerogative che essa reca con sé, non serve invece nessuna fatica particolare per riuscire a nascondere all'uomo se stesso: possono bastare sei o sette anni, giusto il tempo dell'educazione.

D'Holbach ritorna nuovamente a sottolineare nell'abuso della pratica pedagogica esercitata dai preti ai danni dell'uomo, la prima causa responsabile della sua perversione: «L'éducation confiée aux ministres de la superstition ne semble partout se proposer que d'infecter de bonne heure l'esprit humain d'opinions déraisonnables, d'absurdités choquantes, de terreurs affligeants. Dès le seuil de la vie, l'homme s'abreuve de folies, il s'habitue à prendre pour des vérités démontrées une foule d'erreurs qui ne seront utiles qu'aux imposteurs, dont l'intérêt est la façonner au joug de l'abrutir, de l'égarer pour en faire l'instrument de leurs passions et le soutien de leur pouvoir usurpé. Par là les sociétés se remplissent d'ignorants fanatiques et turbulents, qui ne connaissent rien de plus important que d'être aveuglement soumis aux décisions capricieuses de leur guides spirituels et d'embrasser avec chaleur leur intérêts, toujours contraires à ceux de la société»³³⁷.

Avvelenato fin dall'infanzia dalla coppa dell'errore, l'uomo si trova, una volta entrato nella società, circondato da esseri affetti dal suo stesso morbo. I consociati condividono i suoi stessi pregiudizi e praticano i sui stessi vizi. Assuefatto allo spettacolo del trionfo dell'errore e del pregiudizio, smette di pensare, abdica alla propria ragione e se per caso intravede la verità, serra gli occhi, inutili d'altronde per camminare sulla strada battuta dall'ignoranza.

La società si ritrova così composta da degli *enfants sans raison*, degli *esclaves pusillanimes*, *inquiets*, *malfaisants*, resi arroganti, turbolenti, sediziosi, intolleranti ed inumani dalle loro *opinions sacrées*. Il consociato infetto che ha ben ascoltato le lezioni del suo prete-

³³⁷ EP, p. 10.

pedagogo, l'*empoisonneur* per eccellenza, ritenendo ingannevoli i sensi, sospetta l'esperienza, indiscernibile la verità e fatua la ragione, trasforma se stesso in un "tutt'altro che uomo", nel suo surrogato peggiore. Privato così della possibilità di raggiungere quel fine che la natura ha previsto per l'uomo naturale, l'uomo inumano si trova costretto a vagare alla ricerca di una felicità che la natura non ha affatto previsto per questa razza anomala di esseri viventi.

Come condurre questa strana razza a scrollarsi di dosso l'artefatta anomalia e a ritrasformarsi da "tutt'altro che umana" in "totalmente umana"? Cosa può vincere la forza dell'abitudine e la perversità dell'ignoranza?

Il parlare liberamente il linguaggio e le parole della verità; l'intonare i suoi accenti e l'insegnare agli uomini la sua lingua: «La vérité librement communiquée peut seule perfectionner la vie sociale, civiliser les hommes, amortir en eux l'esprit farouche et sauvage, rectifier les opinions qui les rendent vicieux, insensés, imprudents et qui souvent les replongent dans leur stupidité et leur férocité primitives»³³⁸. Imparando a parlare la lingua della verità, l'uomo inumano abbandonerà la sua carne posticcia e, «devenu plus sensé et moins crédule, il sentira l'inutilité de ces dogmes inintelligibles, de ces mystères inconcevables dont le sacerdoce s'est servi de tout temps pour redoubler les ténèbres des habitats de la Terre [...]. Il reconnaîtra la cruelle folie de ces nations qui cent fois se sont égorgées pour des systèmes absurdes qu'elles ne comprenaient point. Enfin plus éclairé, plus prudent et plus doux, l'homme sociable se convaincra du danger de ces religions qui si souvent ont été les prétextes des animosités, des persécutions, des carnages, des révoltes, des assassinats et de tous ces excès également funestes pour les nations et pour ceux qui les gouvernent»³³⁹.

La nascita dell'uomo -nato- *umano* presuppone quindi come indispensabile la morte dell'uomo -diventato- *religioso*, il "tutt'altro che uomo". Il pacato accento della verità richiede, per essere udito, la soppressione delle urla scomposte della superstizione. A chi spetta il dovere di commettere l'indispensabile assassinio e di poter intonare il peana della verità? A chi risulta quindi indispensabile il possesso della verità? Al sovrano illuminato, al principe che consulta la sola ragione, al primo tra gli uomini *umani*. «C'est surtout aux conducteurs des peuples que la vérité est nécessaire. Les erreurs d'un particulier, nuisibles pour lui-même et pour ceux qui l'entourent, n'ont que des effets bornés : celles d'un souverain influent sur des nations entières et détruisent leur bien-être pour des siècles entiers [...]. La vérité leur apprendra qu'ils sont des hommes et non des dieux, que leur pouvoir n'est

³³⁸ *EP*, p. 14.

³³⁹ *Ibidem*.

point émané du Ciel mais emprunté des nations qui les ont choisis pour veiller à leurs intérêts, que la législation n'est point faite pour être l'expression des caprices d'un seul ou de l'avidité d'une Cour, mais des volontés générales de la nation qui s'y soumet pour son bien»³⁴⁰.

Alla verità spetterà il compito di guidare la loro azione politica in ambito sociale e religioso: «Quand les principes de la Terra consulteront la vérité, ils sentiront que leurs vrais intérêts sont les mêmes que ceux des peuples qu'ils gouvernent. Ils se détromperont de l'utilité fausse et passagère du mensonge, ils trouveront dans l'équité les fondements du pouvoir le plus solide, dans la vertu la vraie base des empires, dans les lumières et la raison des nations les vrais remèdes contre leurs maux, dans la destruction des préjugés des ressources abondantes, dans le bonheur de leur sujets les appuis les plus ferme de la grandeur réelle, de la puissance véritable, de la sûreté permanente des souverains, dans une tolérance universelle et dans la liberté de penser le préservatif assuré contre les révolutions, les fureurs, les guerres, les attentats, que la superstition et le fanatisme ont de tout temps produits sur la Terre»³⁴¹.

Affermare, come fa d'Holbach, che la verità e la ragione costituiscono i soli strumenti di cui disponga il sovrano per operare una palingenesi sociale esente dai traumi propri delle rivoluzioni, significa sottolineare il carattere non-violento che contraddistingue la “pratica” della verità. Se l'*erreur divinisée* è capace, infatti, di trascinare nel sangue intere nazioni, «la vérité et la raison ne causeront jamais de révolutions sur la Terre. Toutes les deux sont les fruits de l'expérience, qui ne peut avoir lieu que dans la calme des passions; elles n'excitent point dans les cœurs ces emportements fougueux qui ébranlent les empires. La vérité ne se découvre qu'à des âmes paisibles; elle n'est adoptée que par des âmes analogues. Si peu à peu elle change les idées des hommes, c'est par des nuances insensibles; c'est par une pente douce et facile qu'elle les conduit à la raison»³⁴². La verità non-violenta e nuda che sconvolge e perseguita l'uomo ammorbato dalla superstizione, tranquillizzando e sostenendo il suo cultore, il filosofo, conferisce all'uomo che sappia accoglierla la dignità che spetta al suo genere e che risiede nella facoltà della ragione. Senza verità, afferma d'Holbach, l'uomo non può essere ragionevole. È dunque la ragione, definita dal barone come «la vérité découverte par l'expérience, méditée par la reflexion, et appliquée à la conduite de la vie»³⁴³, la facoltà sulla quale si fonda la dignità dell'uomo. «C'est dans la raison que consiste la dignité de l'homme, c'est par son secours qu'il conserve son être et qu'il peut rendre son existence

³⁴⁰ *EP*, pp. 35-36.

³⁴¹ *EP*, p. 15.

³⁴² *EP*, p. 25.

³⁴³ *Ibidem*.

heureuse; sans elle, il n'est plus qu'un automate incapable de rien faire pour sa félicité . En effet n'est pas la raison qui le rend sociable ? Ne lui fait-elle pas sentir qu'il a besoin de ses semblables pour se procurer les biens que son cœur désire et pour résister aux maux que sa faiblesse l'empêcherait d'écarter ? N'est pas la raison, aidée de l'expérience, qui lui suggère les moyens de soutenir, de défendre et de rendre agréable pour lui-même une société dont les intérêts sont invariablement unis aux siens ? N'est-ce pas la raison, éclairée par la vérité, qui prouve à l'homme que sa conservation, sa sûreté, ses plaisirs dépendent des secours de ses associés et de la conduite qu'il doit tenir pour obtenir leur bienveillance ?»³⁴⁴ .

La ragione, strumento orientativo messo a disposizione dell'uomo da parte della natura per aiutarlo a conservare il proprio essere, raggiungendo così quella forma di felicità che questa ha previsto per lui, gli mostra anche la necessità della presa in considerazione dell'Altro e delle sue esigenze per il soddisfacimento delle proprie. La felicità dell'uomo risiede nell'Altro; la possibilità di poter conservare il proprio essere dipende dalla volontà dell'Altro; l'umanità stessa dell'uomo dipende da quella dell'Altro. Il previo soddisfacimento delle esigenze dell'Altro si pone dunque come indispensabile per ottenere il proprio. Affermare che bisogna collaborare alla felicità altrui per poter godere della propria significa enunciare la natura dell'uomo per quello che è veramente.

Esiste un particolare tipo di uomo che ha ben compreso il “funzionamento” dell'essere umano e che ha potuto sperimentare il pacato accento della verità, il filosofo.

Scoprire e comunicare la “Philosophie humaine”.

Se la presenza dell'Altro si rivela come imprescindibile, il comunicargli la verità si rivela altrettanto fondamentale; se la scoperta della verità avviene nel silenzio solitario della meditazione, la sua rivelazione avviene nella comunità vocante del consorzio umano.

Il rivelare la verità è il primo dei doveri che possiede il filosofo nei confronti del genere umano: «Celui qui connaît la vérité, doit attaquer l'erreur; il doit parler; son silence le rendrait complice des imposteurs dont les mensonges et les flatteries couvrent la terre de malheureux. Il croira donc servir la race humaine en la détrompant de ses chimères, en réduisant les séducteurs au silence, en montrant aux nations leurs droits incontestables, aux rois leurs intérêts et leur devoirs, au citoyen les mœurs nécessaires à sa félicité. Ainsi, quand le sage aura le bonheur de connaître la vérité, qu'il ne l'enfouisse point en avare dans le fond de son cœur: il la doit à ses semblables, à ses concitoyens, au genre humain».³⁴⁵

³⁴⁴ EP, p. 20.

³⁴⁵ EP, p. 64.

Il filosofo che rifiuta di condividere con gli altri l'enorme tesoro rappresentato dal possesso della verità deve essere considerato come un traditore, un rinnegatore dell'essere umano, un inumano: «Refuser de parler vrai aux hommes quand on le peut, c'est trahir la cause du genre humain»³⁴⁶. Tacere la verità significa condannare l'uomo alla sua pelle posticcia, decretando così il trionfo dell'*erreur divinisée*.

Non basta però, secondo il barone, comunicare la verità per guarire gli uomini. L'apostolo della verità, essere dialogico e sociale per eccellenza, deve annunciare la buona novella avvalendosi del lessico opportuno. Convertire alla verità utilizzando un registro pacato ed umano risulta importante tanto quanto il fatto di comunicarla. La causa della verità deve essere perorata avvalendosi della sensibilità, dalla filantropia e dall'umanità. Ogni accento violento esprime scherno o ripugnanza nei confronti della massa ignorante deve essere quindi bandito, escluso. La vera saggezza non ha bisogno di alzare la voce per farsi sentire né di arrivare ad utilizzare le armi per aggiungere forza persuasiva alle sue argomentazioni. La *philosophe humaine* parla dolcemente all'uomo, utilizzando quella forza che solo la verità possiede, pronunciando quelle parole che solo il vocabolario della ragione riesce a comprendere.

Filosofia speculativa e filosofia pratica: le due declinazioni della verità.

Filosoficamente parlando poi, la scoperta della verità si identifica con il momento speculativo della filosofia e la successiva comunicazione della verità da parte del filosofo alla massa si identifica invece con quello pratico. D'Holbach, nel capitolo XII dell'*Essai sur les préjugés*, intitolato *Si la Philosophie contribue au Bonheur de l'Homme et peut le rendre meilleur*, esamina il momento teorico e pratico che scandiscono il movimento di un vero percorso filosofico. Il barone definisce la filosofia speculativa come: «La connaissance de la vérité ou de ce qui peut vraiment et solidement contribuer au bonheur de l'homme»³⁴⁷. Una precisazione concettuale: la congiunzione "o" non deve trarre in inganno: la filosofia speculativa è la conoscenza della verità e cioè di ciò che risulta veramente utile all'uomo. La verità coincide con l'utilità, anzi, come dice il barone stesso: «la vérité n'est un bien que parce qu'elle est utile; elle n'est utile que parce qu'elle est nécessaire au bonheur de l'homme»³⁴⁸.

³⁴⁶ EP, p. 65.

³⁴⁷ EP, p. 120.

³⁴⁸ EP, p. 118.

La filosofia pratica, risulta essere proprio questa conoscenza «appliquée à la conduite de la vie»³⁴⁹.

Se la filosofia speculativa si fonda sulla correttezza «de nos idées, de nos jugements, de nos expériences», la filosofia pratica dipende invece «de notre organisation particulière, de notre tempérament, des circonstances où nous prouvons des passions plus ou moins fortes que nous avons reçues de la nature et des obstacles plus o moins puissants que nous rencontrons pour les satisfaire»³⁵⁰. Se il momento costruttivo della filosofia si concretizza nella ricerca della verità, limitandosi a mostrare il valore di una cosa solo sulla base dell'utilità da questa realmente posseduta, non appartiene ad essa solamente il compito di condurre l'uomo alla felicità. La possibilità di raggiungere il *bonheur* dipende anche dalla filosofia pratica. Se la felicità altro non è che «l'accord qui se trouve entre nos désirs et nos besoins, et le pouvoir de les satisfaire»³⁵¹, la filosofia speculativa pur non riuscendo a distruggere i vizi del temperamento proprio di un determinato tipo di uomo, può tuttavia tenare di correggerli. Se non riesce a porre un rimedio efficace alle passioni violente, può però fornire all'uomo che le sperimenta, dei motivi che lo spingano a contrastarle.

Alle argomentazioni ed alla logica del momento costruttivo della filosofia si deve però poi passare alla loro effettiva attuazione: la filosofia pratica ha così il compito di insegnare all'uomo a diventare se stesso, a ritrovarsi attraverso dei continui esercizi, primo tra tutti quello del monologo interiore. «L'habitude de converser avec soi rend toujours à rendre l'homme meilleur. On ne consent à descendre au fond de son propre cœur que lorsqu'on est satisfait de l'ordre qui s'y trouve. Les mortels, pour la plupart, sont perpétuellement occupés à s'éviter eux-mêmes»³⁵². Il momento speculativo si lega, così, indissolubilmente a quello pratico nel comune tentativo di rendere reale la possibilità della felicità.

Ancora, «Connaître la sagesse et pratiquer la philosophie, c'est vivre avec connaissance de cause, c'est multiplier son être, c'est diversifier ses sensations à l'infini, c'est savourer chaque instant sa durée, c'est sentir, c'est mettre l'univers dans la balance, c'est apprendre à s'aimer quand on est vraiment digne, c'est apprendre à se corriger pour mériter d'être bien avec soi»³⁵³. Conoscere la saggezza e praticare la filosofia significa, in ultima

³⁴⁹ *EP*, p. 120.

³⁵⁰ *Ibidem*.

³⁵¹ *Ibidem*.

³⁵² *EP*, p. 123.

³⁵³ *Ibidem*.

analisi, ritrovare tutta la sconvolgente ed infinita bellezza che solo la nudità-verità dell'uomo naturale possiede.

“L'esprit philosophique” ed i limiti dello scetticismo.

Se la filosofia si conforma all'imperativo dell'umanità nel rivolgersi alla massa ignorante, nella sua ricerca della verità e cioè nel momento speculativo pone, invece, come principi direttivi quello dell'analisi e dell'esperienza.

Per fregiarsi del titolo di apostolo della verità e della ragione non occorre semplicemente dimostrare la propria umanità. Le competenze richieste sono molto più numerose. Per diventare filosofo occorre tanta *doctrina* quanta *natura*. L'interprete della verità deve infatti necessariamente possedere l'*esprit philosophique*, che d'Holbach qualifica essenzialmente come *un esprit d'expérience et d'analyse*. Cosa richiede questo *esprit* al potenziale filosofo? Ebbene, afferma d'Holbach «il exige de la sagacité pour démêler le faux souvent artistement entrelacé avec le vrai, pour juger de la certitude de l'expérience elle-même; il exige du génie pour saisir l'ensemble d'un système; il exige la liberté et ne peut se soumettre aux entraves de l'autorité; il exige du calme et du sang froid, sans lesquels on ne fait jamais qu'entrer de nouvelles erreurs sur les erreurs anciennes; il exige de la sincérité et de la bonne foi, sans lesquelles il ne fournit que des moyens de se faire illusion à soi-même et de tromper les autres; enfin il exige de la vertu, qui n'est que la disposition de se rendre utile au genre humain»³⁵⁴.

L'*esprit philosophique* è soggetto però a nocive metamorfosi quando sceglie di abbandonare gli strumenti dell'analisi e dell'esperienza: «L'esprit philosophique n'est qu'un esprit de vertige lorsqu'il ne suit que l'imagination; il est un esprit de servitude lorsqu'il rampe bassement sous l'autorité; il est un esprit de mensonge lorsqu'il ne cherche qu'à se tromper et à faire illusion aux autres; il est un esprit puéril, un vain jeu de l'enfance lorsqu'il ne s'occupe que d'objets étrangers au bonheur des hommes»³⁵⁵. L'*esprit* che ha perduto la bussola dell'esperienza e dell'analisi, finisce per intrappolarsi nelle regioni deserte della metafisica, esplorando delle profondità infinite e spendendosi per delle ricerche inutili. Un *esprit* che vaga inutilmente è un *esprit* che non ha ben compreso che «savoir, c'est connaître les bornes où l'on doit s'arrêter»³⁵⁶ e, aggiunge il barone, per conoscere i limiti dello scibile-utile «il faut avoir souvent parcouru un grand espace. Le parcourir avec célérité, c'est avoir du

³⁵⁴ *EP*, p. 104.

³⁵⁵ *Ibidem*.

³⁵⁶ *EP*, p. 107.

génie; le parcourir avec attention, c'est avoir de la sagacité; n'avoir rien découvert est le souvent une découverte très utile; c'est avoir beaucoup acquis que de s'être détrompé. Quelques problématiques que soient pour nous les connaissances humaines, malgré les incertitudes dont les sciences sont remplies, l'homme poussé par le désir du bien-être parvient à la fin à connaître tout ce qui l'intéresse véritablement»³⁵⁷.

Risulta davvero indispensabile conoscere l'inconoscibile quando si riesce a conoscere facilmente ciò che risulta veramente utile? Perché le scienze, per il barone, altro non sono che la ricerca continua di un determinato aspetto della verità che possa risultare utile all'uomo. In questo senso che importanza ha sapere, alla fine, se Dio esiste oppure no? La sua presenza o la sua assenza non risultano essere affatto un elemento utile all'esistenza dell'uomo. Per lo meno la sua presenza, così come è stata affermata dal cristianesimo, è stata capace di dimostrarsi tutt'altro che utile.

Il vero sapere è dunque cosciente dell'esistenza di ampi vuoti presenti nell'ambito dello scibile. Alcune cose non si conoscono e non è neppure utile saperle- e su queste si arrovela la sola teologia- altre, invece, ritenute utili, richiedono ancora lunghe e pazienti ricerche per essere svelate. Lo scibile umano si costruisce con il tempo, si rafforza con l'esperienza ed accresce con il dubbio. Dubitare di qualcosa al fine di trovare una soluzione, significa, infatti, muoversi in una prospettiva costruttiva e positiva del sapere. Il dubbio metodico e non assoluto, in qualsiasi ambito venga esercitato, rende impossibile la fissazione del pregiudizio, permettendo alla conoscenza di rendersi duttile al cambiamento, alla correzione, al progresso. La prospettiva filosofica che permette questo movimento progressivo delle conoscenze, avvalendosi moderatamente dell'arma metodica del dubbio, è rappresentata, secondo il barone, dalla pratica di uno scetticismo limitato. Ma in base a cosa stabilire l'ambito di un lecito esercizio del dubbio e quello che lo esclude totalmente? In base alle verità porposte come oggetto d'analisi: «s'il n'est point permis à des êtres raisonnables de douter des vérités qui leur sont démontrés par l'expérience de tous les siècles, il leur est permis d'ignorer et de douter de la réalité des objets qu'aucun de leurs sens ne leur a jamais fait connaître»³⁵⁸. Il dubbio diviene legittimo laddove si nutrono degli altrettanti legittimi sospetti circa la fondatezza dell'esistenza predicata di una determinata realtà. I sensi che non avvertono l'esistenza di una determinata realtà chiedono al dubbio di compiere un'ispezione approfondita su di essa.

³⁵⁷ *Ibidem.*

³⁵⁸ *EP*, p. 116.

Esistono quindi dei limiti riguardanti l'esercizio del dubbio che il buon senso provvede, in ultima analisi, a far rispettare. Ogni eccesso è nocivo soprattutto in ambito filosofico o pseudo-filosofico. Afferma d'Holbach che se «douter de tout est un signe de folie, ne douter de rien est le signe d'une extravagance orgueilleuse»³⁵⁹. Se il pirronismo viene condannato dal barone come un passatempo sofisticato, inutile, ma tendenzialmente innocente, alla teologia spetta invece il rimprovero, ben più grave, di aver causato, con il suo rebus impossibile, stragi e guerre infinite. La teologia, che si occupa proprio di tutte quelle realtà che si presentano alla mente dell'uomo, guardandosi bene dal disturbare i sensi e che, conseguentemente, dovrebbe erigere il dubbio a proprio strumento metodico per eccellenza, si guarda bene dal farlo. Al dubbio, la teologia, questa presunta scienza di Dio, ha sostituito il mistero credendo di risolvere la questione. Non paga delle sue inesistenti scoperte e dei suoi statici progressi, ha deciso di aggiungere alle tenebre che hanno da sempre contraddistinto l'evidenza del suo soggetto, altre profonde oscurità.

Ma la tenebra, il mantello con il quale si avvolge e tenta di nascondersi la menzogna, è destinato a cadere. L'ottimismo holbachiano prevede un avvenire sfolgorante e tale positiva previsione si basa sulla perfettibilità dell'uomo, proprietà derivante dalla sua estrema duttilità.

La verità, prima o poi, trionferà sull'errore, redendo gli uomini veramente liberi. Come si può pensare d'altronde, afferma d'Holbach, che «le genre humain est-il le seul frénétique qui n'ait point des intervalles lucides?»³⁶⁰. Ebbene, sarà proprio in occasione di uno di questi intervalli di estrema lucidità che l'uomo si metterà all'ascolto della verità comunicatagli dal discepolo della natura³⁶¹. Sarà proprio ascoltando gli insegnamenti della filosofia umana che il genere umano potrà lacerare le bende della superstizione che si sono strette sui suoi occhi fin dalla nascita e vedere finalmente la terra e la verità che essa contiene. I cieli si chiuderanno sopra di lui, lasciandogli però una luce sufficiente a fargli contemplare tutto ciò di cui ha veramente bisogno e cioè i volti degli altri uomini.

La verità e la filosofia pratica diverranno i nuovi pedagoghi del genere umano e, prendendolo per mano, lo guideranno alla conquista delle sue vere vestigia e dunque alla felicità.

³⁵⁹ *EP*, p. 113.

³⁶⁰ *EP*, p. 149.

³⁶¹ Sulla possibilità che sia un sovrano illuminato ad illustrare la verità d'Holbach nutre oramai una motivata sfiducia.

Il vecchio ed ingombrante edificio religioso è stato distrutto ed i pilastri dell'abitazione umana sono stati piantati. Il progetto di riedificazione del mondo è tracciato. Ora il barone può cominciare a costruire.

5. Il “*Système de la nature*” o i principi dell’ateismo³⁶².

La prima opera che segna l’inizio del momento *construens* della riflessione holbacchiana e, contemporaneamente, l’affermazione finalmente esplicita dell’ateismo e dei suoi valori è il *Système de la nature ou Des lois du monde physique et du monde moral*, attribuito a “M. Mirabaud, sécetaire perpétuel, l’un des quarante de l’Académie française” e apparso a Parigi nel gennaio del 1770³⁶³.

Dopo l’offensiva di natura prettamente anticristiana, antireligiosa ed anticlericale che contraddistingue i primi anni di impegno clandestino del barone (1766-1770) e prima che il progetto politico-morale del barone possa svelarsi completamente negli ultimi anni della sua vita (1773-1776), a metà tra questi due momenti, tra la distruzione del vecchio edificio cristiano e la costruzione del nuovo habitat umano, si pone la grande esposizione, sotto forma di un sistema naturalistico, del materialismo ateo di natura meccanicistico-organicistico del barone, quale quella contenuta appunto nel *Système*.

Il materialismo esposto nel *Système de la nature* costituisce l’anello di congiunzione tra i momenti, *destruens* e *construens*, che scandiscono la progressione della riflessione

³⁶² È lo stesso d’Holbach, nel capitolo XI del secondo tomo del *Système de la nature*, ad istituire questa identità tra i principi dell’ateismo ed il sistema della natura.

³⁶³ Le prime copie giunte a Parigi del *Système de la nature*, vendute a 15-18 franchi, raggiungono poche settimane dopo il prezzo di 4-5 luigi. Il successo è immediato ed il clero corre ai ripari. Nell’aprile del 1770 si riunisce l’*Assemblée du Clergé* per far deferire al Parlamento il *Système de la nature* ed altre opere “pericolose” come *La Contagion sacrée* e *Le Christianisme dévoilé*. Su requisitoria del cancelliere Séguier, il Parlamento con un’ordinanza, condanna sette opere, una di Voltaire e le restanti tutte del barone, comprese le tre sopra citate, ad essere lacerate e bruciate. La sentenza stabilisce, inoltre, «qu’il serait nommé des commissaires qui s’assembleraient le lendemain de la Saint-Martin, à l’effet d’aviser aux moyens les plus effiacés d’arrêter les progrès d’auteurs téméraires, qui semblaient n’avoir d’autre objet que d’effacer de tous les cœurs le respect dû à la religion, l’obéissance aux puissances et les principes qui maintiennent la pïax, l’ordre et les mœurs parmi les citoyens». La requisitoria del Séguier non è pubblicata congiuntamente con l’*Extrait des registres* e ciò, in contrasto con la consuetudine, perché il Parlamento teme che il largo riassunto delle opere, e soprattutto del contenuto del *Système de la nature*, possa essere, piuttosto, elemento efficace, esso stesso, di propaganda. Il 9 novembre del 1770 la Chiesa di Roma mette all’Indice il *Système de la nature*.

filosofica del barone: sul materialismo si fonda e si giustifica la lotta alla *contagion sacrée* e sui suoi principi e corollari si modella il progetto politico-morale del barone.

Il materialismo meccanicistico-organicistico del barone costituisce così la premessa indispensabile della sua azione filosofica di critica al fenomeno religioso e, contemporaneamente, il fondamento della legittimità e della coerenza della sua successiva proposta politico-morale e della ragionevolezza, per non dire necessità, della prospettiva atea.

Eppure, all'enorme importanza dell'affermazione materialista, non ne corrisponde, in ampiezza, un'adequata trattazione. Nell'economia del *corpus* holbacchiano, infatti, si manifesta un forte squilibrio tra il posto accordato all'esposizione del materialismo della natura che costituisce per l'essenziale il contenuto dei capitoli I-II-III-IV-VIII-IX del *Système de la nature* e quello consacrato alla riflessione incentrata sull'uomo, la morale, la politica e l'ateismo. Questo squilibrio diventa ancor più netto ne *Le Bon Sens*, dove le tesi materialiste occupano solo quattro dei duecentosei capitoli che compongono l'opera.

Per quale motivo alla visione ontologico-gnoseologica, fondativa della *pars destruens* e di quella *construens* il barone ha scelto di dedicare così poco spazio? Il materialismo costituisce forse una propedeutica al sistema generale del barone, necessaria ma destinata comunque ad essere superata? Si può porre al materialismo holbacchiano la questione del proprio statuto: è la prima parte del sistema? È una semplice introduzione, esteriore dunque, destinata ad essere liquidata con l'entrata in gioco della riflessione specificatamente atea e delle tematiche politico-morali?

Se si considera il solo "spazio fisico" occupato dall'esposizione del materialismo all'interno del *corpus* holbacchiano, si potrebbe affermare che questo posizionamento filosofico è una semplice introduzione al momento *construens* e cioè alla riflessione atea ed alle sue implicazioni politico-morali che costituirebbero, quindi, a scapito dell'affermazione materialista, la vera essenza ed il reale programma della filosofia del barone. Ciò sarebbe anche confermato dal fatto che, nelle ultime produzioni, il barone non farà più accenno ad alcuna delle tesi materialiste principali del *Système de la nature*. Il materialismo nasce e muore con il *Système*, se si escludono i quattro capitoli ad esso dedicati ne *Le Bon Sens*.

L'esposizione sintetica della visione materialistica soggiacente alla prospettiva atea ed alle implicazioni di questa sembrerebbe dunque costituire un preambolo sintetico, una propedeutica necessaria all'apprensione del reale secondo categorie atee.

Affermare che il materialismo giochi il ruolo di una propedeutica non significa però disconoscerne l'importanza, ma sottolineare, semmai, come questo posizionamento filosofico

sia essenzialmente subalterno nel sistema holbachiano costituendone la base più che il principio.

Non è solamente il materiale cartaceo prodotto dal barone a testimoniare a favore della veridicità di questa ipotesi che riconosce certamente nel materialismo holbachiano il fondamento dell'intero sistema, ma che non riconduce e non risolve in questo l'essenza della riflessione filosofica del barone; ma è la priorità accordata dal barone stesso alla finalità della filosofia, all'immediata "applicabilità" dei suoi principi, a rendere il materialismo una propedeutica alla nuova comprensione del reale.

Se il momento prettamente speculativo del procedere filosofico e combaciante, in d'Holbach, proprio con l'enunciazione sistematica di principi del materialismo, contenuta nel *Système*, ha per scopo quello di conferire degli strumenti che permettano di interpretare il mondo in un altro modo, al momento eminentemente pratico spetta, invece, il compito di tradurre le conquiste teoriche in effettivi mezzi di trasformazione del mondo. Se occorre poco tempo per impossessarsi di una visione materialista del mondo, giusto quello che serve per osservare il funzionamento della natura, ne occorre molto di più per tradurre i principi e le conseguenze di questa prospettiva filosofica in un progetto incisivo di riorganizzazione del senso esistenziale dell'umanità. L'urgenza di riorganizzare la vita associata e di emendare la prospettiva di senso dalle chimeriche illusioni è molto più forte, nel barone, rispetto a quella di svolgere compiutamente tutte le conseguenze derivanti dal suo sistema materialista.

La filosofia del barone è un manifesto programmatico prima di essere un sistema, è essenzialmente azione, una lotta combattuta in prima fila per tutti prima ancora di essere il frutto di una teoresi tanto necessaria quanto solitaria, richiesta dagli adetti ai mestieri più che dall'umanità pronta a destarsi.

Lo "spazio fisico" occupato dall'affermazione materialista del barone non risponde, poi, soltanto alla priorità che questi affida all'aspetto eminentemente pratico della filosofia, ma si conforma agli stessi dettami espressi dalla natura. Il materialismo non risulta infatti essere, secondo d'Holbach, una scoperta filosofica innovativa, bisognosa quindi di innumerevoli trattazioni e di continui approfondimenti. Il materialismo non è una rivoluzione; ma, semmai, può esser considerato come una forma di restaurazione di antichissime ed eterne verità. Il suo sistema è semplice ed evidente come la natura che descrive. Il materialismo non espone delle tesi, narra semplicemente il *datum* naturale; non si arrischia su virtuosistiche costruzioni intellettuali, ma percorre con sicurezza gli evidenti solchi della terra. Anche la terminologia materialista si adegua all'evidenza della natura e dei fenomeni che la contraddistinguono: al neologismo, a delle artificiose categorie ontologiche o gnoseologiche

d'Holbach sostituisce un linguaggio chiaro, semplice, quasi prosastico che tende a scalzare quella pesantezza concettosa ed astrusa che caratterizza solitamente l'elaborazione e, soprattutto, l'esposizione di qualsiasi sistema filosofico.

D'Holbach rigetta, attraverso un'esposizione sintetica e semplice del materialismo, la complessità terminologica e concettuale caratterizzante ogni formulazione metafisica e teologica. Il materialismo deve dunque presentare le stesse caratteristiche del suo oggetto di studio, la natura. Esso deve essere tanto semplice, evidente ed intellegibile quanto risulta essere la natura. In ultima analisi si potrebbe affermare che il materialismo del barone è minimale come il bagaglio di conoscenze richiesto per poter comprendere funzionamento del dato naturale, che risulta identico, poi, a quello che occorre per poter conseguire il proprio fine eudaimonistico.

Imperativi etico-pragmatici ed "ecologici" assegnano così all'affermazione materialista del barone il giusto posto, riconoscendone l'importanza e, al contempo, la funzione prettamente propedeutica ad una nuova apprensione del reale di natura essenzialmente atea.

Piano dell'opera.

Cosa contiene di così incredibile questo *maudit Système*³⁶⁴, definito dal suo confutatore Bergier come «le livre le plus hardi et le plus terrible qui ait été fait depuis la Création du monde»? Quali sono le tesi enunciate nel *Système* che hanno suscitato l'ira di Federico II e lo sconforto di Voltaire? Che cosa ha permesso a quest'opera clandestina, destinata quindi ad un lettorato piuttosto esiguo, di diventare un caso editoriale senza pari nella storia del libro stampato?

La risposta si trova nel primo tomo del *Système de la nature*, nei capitoli già indicati, e negli ultimi capitoli del secondo tomo. L'opera si compone infatti di due tomi che, come ha ben affermato la Charbonnel³⁶⁵ nel suo studio riguardante il contenuto e le motivazioni della requisitoria pronunciata il 18 agosto del 1770 da Séguier, cancelliere del Parlamento di Francia, contro il *Système*, possono essere letti separatamente e soddisfare quindi delle curiosità differenti.

Nel primo tomo del *Système de la nature*, composto da XIX capitoli, il barone espone sistematicamente la propria filosofia materialista dimostrando come, dalla materia in generale all'uomo, dalle molecole alle facoltà intellettuali, siano all'opera le stesse identiche leggi.

³⁶⁴ Così Voltaire definì il *Système de la nature*.

³⁶⁵ Paulette Charbonnel, *La réquisitoire de Séguier*, in CORPUS, n°22/23, Paris, 1993, pp. 15-33.

All'iniziale affermazione materialista segue la critica di tutti quei sistemi che hanno affermato la spiritualità dell'anima, la sua immortalità e la libertà dell'uomo.

A partire dalla nuova immagine proposta della natura e dopo aver enunciato le leggi che ne regolano il corso, il barone passa a dedurre dalla sua antropologia, costituita estendendo all'uomo le leggi del movimento e della materia, i principi naturali delle azioni umane nella società. Da tali principi, che consistono nella ricerca del piacere, di ciò che è utile e nella conservazione del proprio essere, il barone trae le regole della vita sociale, dell'azione politica e dei doveri morali.

Il secondo tomo del *Système de la nature*, composto da XII capitoli, contiene, oltre ad una nuova critica della religione, del cristianesimo, di ogni forma di metafisica spiritualistica, della teologia e delle prove da queste elaborate per dimostrare l'esistenza divina, anche la prima, grande, esplicita e coerente affermazione dell'ateismo. Il barone dimostra così di quale tipo di morale e di quale politica sia capace un uomo senza Dio.

Ritenendo impossibile per la natura della presente trattazione ripercorrere l'intera opera, si è scelto di esminarne, in questo capitolo, il primo tomo e specificatamente i capitoli riguardanti l'esposizione del materialismo, ricorrendo, laddove l'argomento lo richieda, a delle chiarificazioni o a degli approfondimenti contenuti in altri capitoli.

Gli ultimi capitoli del secondo tomo del *Système de la nature*, riguardanti l'affermazione holbachiana dell'ateismo, saranno invece l'oggetto di studio esclusivo del successivo capitolo della presente trattazione, rappresentandone il fulcro tematico.

La prefazione del Système: un testamento per trattare del materialismo.

Il *Système* si presenta sotto la forma di un testamento che lo pseudo autore M. de Mirabaud indirizzerebbe al «piccolo numero dei partigiani della verità e delle anime oneste che la ricercano sinceramente»³⁶⁶.

Nella prefazione, infatti, dopo aver esposto le linee teoriche fondamentali dell'opera, Mirabaud-d'Holbach aggiunge: «In buona fede con se stesso, l'autore presenta al lettore unicamente le idee che una lunga e seria riflessione gli ha mostrate come utili alla tranquillità ed al benessere degli uomini e come favorevoli ai progressi dello spirito umano [...]. Vicino a discendere nella tomba che gli anni gli scavano da un pezzo, l'autore dichiara nella maniera più solenne di essersi proposto nel suo lavoro unicamente il bene dei suoi simili [...]. Egli non scrive affatto per quegli uomini diventati insensibili alla voce della ragione [...]. Le sue ceneri

³⁶⁶ SN, p. 78.

fredde non temeranno né i clamori né il loro risentimento, così terribili per quelli che osano, durante la vita, annunciare la verità»³⁶⁷.

La scelta della forma letteraria del testamento per l'esposizione dei principi del materialismo non è affatto casuale. Un testamento, contrariamente ad altre forme letterarie, possiede la capacità di poter incidere concretamente sulle coscienze e sulla società: all'approssimarsi della morte la sincerità diventa la sola preoccupazione che guida l'ultima riflessione, facendo cadere così ogni maschera, ogni artificio, ogni sottinteso ed ogni allusione fuorviante³⁶⁸. Come ha affermato il Sandrier: «Le testament est l'utopie des Lumières, la forme qui pourrait soulager la mauvaise conscience philosophique, en incarnant non plus la nécessité trop souvent rencontrée de payer de sa personne pour défendre la vérité, mais le moment tant attendu où la vérité pourrait se dire sans fard et sans peur, où son expression pourrait coïncider avec son contenu, expression transparente de ce qui est le miroir non déformant des choses»³⁶⁹. Certo, nessun tra i *philosophes* aspettò l'estremo momento per potersi finalmente sfogare, ma qualcuno scelse intelligentemente di "fictionalizzare" il modello letterario del testamento come appunto fece d'Holbach presentando il *Système* come l'ultimo scritto di un uomo ormai prossimo alla morte che non ha più bisogno di camuffare la verità, ma, semmai, di gridarla alla posterità in tutta sincerità.

La preoccupazione del barone è quella di rendere questa riflessione ricapitolativa, poichè tale è la natura di uno scritto testamentario, anche prospettica, cioè utile alla posterità. L'utilità si riveste quindi di una forma letteraria attraverso il sotterfugio della fiction.

La natura.

A partire dalle prime righe del primo capitolo del *Système de la nature*, intitolato *La natura*³⁷⁰, il moribondo Mirabaud, che con tono commosso e patetico si era rivolto alla posterità, si trasforma nel più vivace, forte e coerente formulatore del materialismo settecentesco dell'Illuminismo; al patetismo dell'ultima confessione si sostituisce una logica implacabile, agli auspici *post-mortem* si sostituisce una catena ininterrotta di ragionamenti,

³⁶⁷ *Ibidem.*

³⁶⁸ Meslier aveva insegnato e gli illuministi mostrarono di aver ben compreso la lezione.

³⁶⁹ Sandrier, *Le style philosophique...*, pp. 65-66.

³⁷⁰ Nell'edizione originale del 1770 d'Holbach fa precedere ai primi sette capitoli del primo tomo il seguente titolo generale: *La natura e le sue leggi, L'uomo. L'anima e le sue facoltà. Il dogma dell'immortalità dell'anima. La felicità.*

principi e corollari. Lo pseudo-Mirabaud lascia, compiacente, il proprio posto al genio e al temperamento del barone.

In questo primo capitolo d'Holbach esordisce affermando che «Gli uomini si inganneranno sempre quando abbandoneranno l'esperienza per i sistemi partoriti dall'immaginazione (definita in nota dallo stesso barone come la madre della speranza e dell'illusione). L'uomo è l'opera della natura, esiste nella natura, è sottomesso alle sue leggi, non può affrancarsene, non può, anche col pensiero, uscirne [...]. Cessi dunque l'uomo di cercare fuori del mondo che abita degli esseri che gli procurino una felicità che la natura gli rifiuta: studi questa natura, apprenda le sue leggi, contempra la sua energia ed il modo immutabile in cui essa agisce; applichi le sue scoperte alla sua felicità, si sottometta in silenzio a leggi cui niente può sottrarlo; si disponga ad ignorare le cause avvolte per lui da un velo impenetrabile; subisca senza lamentarsi gli arresti di una forza universale che non può ritornare sui suoi passi e che non può mai allontanarsi dalle regole che la sua essenza impone»³⁷¹.

La sola via capace di dissipare le tenebre che impediscono all'uomo di camminare con passo sicuro nel sentiero della vita risiede dunque, per il barone, tanto nello studio attento ed approfondito della natura e delle leggi attraverso le quali questa si manifesta, quanto nella presa di coscienza definitiva, e senza complessi, di far parte della natura e di non poter prescindere da essa neppure con il pensiero. L'uomo non deve soltanto rassegnarsi positivamente ad accettare questo suo statuto naturale, ma deve anche accettare l'impossibilità di pervenire alla conoscenza dell'essenza delle cose, dei principi e delle cause prime, indagine questa trasformata dal barone nella questione cronologica dell'origine.

L'uomo deve accontentarsi di una conoscenza finita, assumendo quindi un atteggiamento di scettica prudenza epistemologica che gli permette però di poter formulare delle ipotesi, delle tesi riguardanti l'ambito dell'inconoscibile. Un atteggiamento questo giustificato dal fatto che, secondo d'Holbach, ciò che non si conosce obbedisce tuttavia agli stessi principi generali ai quali sono sottomessi tutti i fenomeni conosciuti dall'essere umano.

Di fronte ad un "mistero", la ragione, definita dal barone come facoltà di prudenza, ha la possibilità di convertirlo in una ignoranza relativa facendo così cessare quell'atteggiamento di ammirazione che tende a rafforzarlo, non permettendo così di dichiararlo come inintelligibile e dunque estraneo alla ragione e all'esperienza.

³⁷¹ *SN*, pp. 87-88.

Se all'ipotesi è dunque affidato il compito di tentare di rendere ragione dell'origine delle cose, alla semplice osservazione naturale si affida la distruzione di quella distinzione secolare che ha reso l'uomo *doppio*.

D'Holbach, infatti, dopo aver stabilito l'assoluta naturalità dell'uomo ed aver affermato la necessità, per questi di limitare l'ambito delle proprie ricerche alla sola natura, enuncia la più grande riduzione ontologica che la storia dell'intera civiltà occidentale possa ricordare: «Si è visibilmente abusato della distinzione che si è fatta così spesso dell'uomo *fisico* e dell'uomo *morale*. L'uomo è un essere puramente fisico; l'uomo morale non è che un essere fisico considerato sotto un certo punto di vista, cioè relativamente a alcuni dei suoi modi di agire, dovuti alla sua organizzazione particolare. Ma questa stessa organizzazione non è opera della natura? I movimenti o modi di agire di cui essa è suscettibile non sono fisici? [...]. L'uomo fisico è l'uomo che agisce sotto l'impulso di cause che i nostri sensi ci permettono di conoscere; l'uomo morale è l'uomo che agisce per cause fisiche che i nostri pregiudizi ci impediscono di conoscere»³⁷².

L'uomo fisico e quello morale sono strettamente connessi o meglio sono la stessa ed identica cosa. Si definisce fisico l'uomo che agisce sotto l'impulso di cause che i sensi possono conoscere e si definisce morale l'uomo che agisce sempre sotto l'impulso di cause fisiche che i nostri sensi, però, non possono conoscere. L'identificazione o meglio la riduzione del morale al fisico rappresenta il motivo centrale dell'antimetafisica e dell'antispiritualismo holbacchiano. L'affermazione holbacchiana non riguarda soltanto l'unità dell'uomo o quella della materia in generale, ma l'unità dell'intero universo: è un'affermazione assolutamente monistica. E l'unità del mondo è tutta riferita al suo aspetto fisico percepibile con i sensi. D'Holbach supera, unico in tutto il XVIII secolo, il dualismo natura-spirito che rimane la posizione dominante nella maggior parte degli enciclopedisti.

Lo spirito nascerebbe per d'Holbach dal semplice pregiudizio e cioè dall'ostinarsi a non voler riconoscere che sono soltanto le cause fisiche, le uniche esistenti, a determinare ogni tipo di azione umana, sia fisica sia, dualisticamente parlando, morale: «È dunque alla fisica ed all'esperienza che l'uomo deve ricorrere in tutte le sue ricerche; sono quelle che deve consultare nella sua religione, nella sua morale, nella sua legislazione, nel suo governo politico, nelle scienze e nelle arti, nei suoi piaceri e nelle sue pene. La natura agisce con leggi semplici, uniformi, invariabili, che l'esperienza ci mette in condizione di conoscere; è attraverso i nostri sensi che siamo legati alla natura universale; è attraverso i nostri sensi che

³⁷² SN, pp. 88-90.

possiamo farne oggetto di esperienza e scoprirne i segreti; dal momento in cui abbandoniamo l'esperienza, cadiamo nel vuoto in cui la nostra immaginazione ci fa delirare»³⁷³.

È nell'abbandono dell'esperienza che nasce dunque l'*uomo doppio*, è allontanandosi dall'osservazione della natura che perdendosi nel nulla si è incontrato lo *spirito* e su di esso si è costruito un mondo irreali. Abbandonando le scienze naturali ed affidandosi ad un presunto *sensu interno*, una delle chimeriche creature dello *spirito*, si è voluta stabilire la scienza del comportamento fisico dell'uomo nel campo interrelazionale, cioè la morale, e trascurando l'esperienza e la fisica si sono stabiliti sanguinosi regimi politici, scienze impossibili e decaloghi comportamentali contro natura. Si tratta dunque di elaborare un'apprensione dell'uomo che ponga come principio basilare l'assoluta unità ontologica dell'uomo ed il rifiuto di qualsiasi altra proprietà umana che tenda a distruggere o a contraddire tale unità.

Se il fisico risulta essere la sola, vera ed unica natura dell'uomo, allora ben si comprende anche l'altro assioma capitale del barone e cioè: «Tutti gli errori degli uomini sono errori di fisica»³⁷⁴. Lungi dall'essere una regola deprimente, vuol essere uno stimolo, uno sprone all'azione: l'uomo, cioè, sa di poter agire sul mondo. Sono l'errore, il pregiudizio, la consuetudine ed una buona dose di antropocentrismo a mantenere l'uomo nell'illusione dualistica. La vanità ha condannato l'uomo a convivere con una parte tanto fittizia quanto egemonica: allo spirito ha sacrificato la propria natura, la propria prospettiva di senso ed il fine delle proprie azioni. Per rispettare le esigenze della componente "nobile" del suo essere ha falsificato la sua vera essenza.

Occorre dunque elevarsi al di sopra della caligine del pregiudizio, diffidare di una immaginazione sregolata, prendere l'esperienza come guida, consultare la natura, cercare di attingere in essa stessa idee vere sugli oggetti che racchiude, ricorrere ai sensi, interrogare la ragione e contemplare il mondo visibile. Per vedere cosa? Per comprendere semplicemente che «L'universo, questo vasto assemblaggio di tutto ciò che esiste, ci presenta dappertutto solo materia e movimento: il suo insieme ci mostra solo una catena immensa ed ininterrotta di cause ed effetti»³⁷⁵. L'universo è dunque un catena continua di esseri che ne mettono altri in movimento -così d'Holbach definisce la *causa*- e di mutamenti che i corpi producono in altri corpi con l'aiuto del movimento -così definisce l'*effetto*.

Materie varie e combinate in una infinità di modi ricevono e comunicano senza sosta movimenti diversi. Le differenti proprietà di queste materie, le loro differenti combinazioni, i

³⁷³ SN, p. 90.

³⁷⁴ SN, p. 90.

³⁷⁵ SN, p. 94.

loro modi di agire, che ne rappresentano le conseguenze necessarie, costituiscono, per il barone, le essenze degli esseri dalla cui somma totale risulta la natura, definita appunto come un *assemblage*. D'Holbach definisce, infatti, la natura nel suo significato più esteso come: «il grande tutto che risulta dall'assemblaggio delle differenti materie, delle loro differenti combinazioni e dei differenti movimenti che vediamo nell'universo»³⁷⁶. Considerata invece in ciascun essere, la natura vien definita come: «il tutto che risulta dall'essenza, cioè dalle proprietà, dalle combinazioni, dai movimenti o modi di agire che lo distinguono dagli altri esseri»³⁷⁷. L'uomo dunque, riflesso trasparente del *grande tutto*, è a sua volta «un tutto, risultante dalle combinazioni di certe materie, dotate di proprietà particolari, la sistemazioni delle quali si chiama organizzazione e l'essenza delle quali è quella di sentire, pensare, agire, in una parola di muoversi in un modo che lo distingue dagli altri esseri con cui si mette a confronto»³⁷⁸.

La natura, il *grande tutto*, risulta dunque essere la sola realtà. Fuori del *grande tutto*, non c'è e non può esserci alcunché. La natura è dunque la regione ed il confine dell'esistenza ed essa si presenta, senza eccezione in tutti i suoi livelli di organizzazione, solo come materia e movimento.

D'Holbach non vuole lasciare adito ad errate interpretazioni del suo concetto di natura e di essenza, che potrebbero giustificare l'insorgere di nuove forme dualistiche, tanto da inserire in un *nota bene* posto alla fine del primo capitolo la seguente chiarificazione terminologica: «Dopo aver fissato il senso che si deve annettere alla parola *natura*, ritengo di dover avvertire il lettore, che, quando nel corso di quest'opera dico che la natura produce un effetto, non pretendo affatto personificare questa natura, che è un essere astratto, ma intendo che l'effetto di cui parlo è il risultato necessario delle proprietà di qualcuno degli esseri che compongono il grande insieme che vediamo [...]. Da ultimo, chiamo naturale ciò che è conforme all'essenza delle cose o alle leggi che la natura prescrive a tutti gli esseri che contiene, negli ordini differenti che questi esseri occupano, e nelle differenti circostanze attraverso le quali sono obbligati a passare [...]. Per essenza intendo ciò che costituisce un essere, ciò che è, la somma delle sue proprietà o delle qualità per le quali esiste ad agisce come fa [...]. In una parola, l'essenza di un essere è la sua natura individuale e particolare»³⁷⁹.

³⁷⁶ *Ibidem*.

³⁷⁷ *Ibidem*.

³⁷⁸ *SN*, pp. 94-95.

³⁷⁹ *SN*, p. 95.

La chiarificazione concettuale tende quindi a rendere impossibile l'interpretazione di alcune espressioni utilizzate dal barone nel descrivere la natura ed il suo operato, come delle evidenti contraddizioni se riferite al suo concetto di natura. D'Holbach, infatti, nel corso dell'esposizione del suo sistema, personificherà molto spesso la natura e l'energia da questa posseduta, ma solo per dar vigore, forza e movimento all'austerità che caratterizza la sua esposizione scientifica del mondo.

Il movimento e la sua origine.

D'Holbach ha affermato che l'universo consta di materia e movimento: questa è la base dell'intero sistema. Nel capitolo II del *Système*, intitolato *Il movimento e la sua origine*, il barone offre la sua definizione generale e puramente geometrica del movimento: «è uno sforzo attraverso il quale un corpo cambia o tende a cambiare di posto, cioè a corrispondere successivamente a differenti parti dello spazio o a cambiare distanza relativamente ai corpi»³⁸⁰.

Il movimento diviene poi la *conditio sine qua non* della possibilità gnoseologica: «è solo attraverso i movimenti che gli esseri agiscono su di noi, che ne conosciamo l'esistenza, che ne giudichiamo le proprietà, li distinguiamo gli uni dagli altri, li distribuiamo in differenti classi»³⁸¹. Attraverso il movimento che ogni essere, in ragione della sua essenza o della sua natura particolare, è suscettibile di produrre, di ricevere o di comunicare, l'uomo può pervenire alla conoscenza degli esseri esterni a lui, può affermarne cioè l'esistenza.

Questo significa che si può predicare l'esistenza solo di ciò che è stato percepito dai sensi. D'Holbach è molto chiaro a questo proposito: «Conoscere un oggetto è l'averlo sentito; sentirlo significa esserne stati mossi. Vedere è essere mossi attraverso l'organo della vista; intendere è essere colpiti attraverso l'organo dell'udito ecc»³⁸².

In questa professione di franca fede sensistica si radica così la negazione dell'esistenza di tutti quegli esseri di ragione o di quei vuoti concetti attorno ai quali si sono costruiti i sistemi metafisico-spiritualistici: ciò che esiste viene avvertito dai sensi, ciò che invece non può agire su nessuno dei sensi posseduti dall'essere umano, deve essere dichiarato inesistente. Solo l'uomo doppio possiede il sesto senso capace di essere colpito da queste realtà così discrete.

³⁸⁰ *SN*, p. 96.

³⁸¹ *Ibidem*.

³⁸² *SN*, pp. 96-97.

Sono sempre e soltanto i sensi ad attestare, poi, l'esistenza di due specie di movimenti negli esseri che compongono la natura: «l'uno è un movimento di massa attraverso il quale un corpo intero è trasferito da un luogo in un altro; il movimento di questo genere è per noi sensibile [...]. L'altro invece è un movimento interno e nascosto, che dipende dall'energia propria di un corpo, cioè dall'essenza, dalla combinazione, dall'azione e dalla reazione delle molecole insensibili di materia di cui il corpo è composto: questo movimento non ci si mostra affatto, lo conosciamo solo attraverso le alterazioni o mutamenti che notiamo in capo a qualche tempo sui corpi o sui miscugli». Se al primo genere di movimento il barone riconduce ad esempio il movimento di una pietra che cade o di una palla che ruota, al secondo tipo di movimento, invisibile in sé ma visibile per gli effetti che produce, d'Holbach riconduce, invece, le facoltà intellettuali dell'uomo, i suoi pensieri, le sue passioni e le sue volontà.

Appurato, dunque, attraverso l'osservazione della natura, che tutto in essa si trova in uno stato di movimento continuo, si tratta di sapere da che cosa questa natura abbia tratto il suo movimento? Chi le ha impresso il primo movimento?

La risposta del barone è tanto semplice quanto sconvolgente: «Risponderemo che lo ha ricevuto da se stessa, poiché è il *grande tutto*, fuori del quale di conseguenza niente può esistere»³⁸³. D'Holbach distrugge un tabù filosofico secolare: dota, infatti, la materia di un suo intrinseco movimento senza ricorrere ad un agente esterno, ad un aristotelico, poi umanizzato dal cristianesimo, motore immobile che possa imprimerglielo.

Partendo dunque dall'affermazione di un movimento coesenziale alla materia, il barone critica le concezioni di Descartes e di Newton; quest'ultimo, in particolare, dopo aver dimostrato che i movimenti dei corpi celesti dipendevano dalla legge di gravitazione, «ha considerato inspiegabile la causa della gravitazione stessa»³⁸⁴.

Non solo la materia è in grado di conferirsi il movimento ma «il movimento è un modo di essere che deriva necessariamente dall'essenza della materia»³⁸⁵.

Affermare poi contemporaneamente, come fa d'Holbach, che il movimento è coesenziale alla materia e che il principio, l'origine, la causa prima del movimento sfugge alla conoscenza umana, non comporta alcuna contraddizione. Dire che il movimento costituisce l'essenza alla materia non significa affatto accedere miracolosamente all'interno della materia stessa, ma significa affermare semplicemente che non si può concepire la

³⁸³ *SN*, p. 102.

³⁸⁴ *SN*, p. 103, nota C.

³⁸⁵ *SN*, p. 102.

materia senza movimento, dal momento che essa non è nient'altro che l'insieme delle proprietà osservabili che colpiscono l'uomo poiché si trovano in uno stato di movimento.

La questione riguardante l'origine del movimento sarebbe poi vana poiché il movimento, come essenza della materia, cioè come ciò che è capace di spiegare i fenomeni visibili e non visibili, fornisce una nozione completa della materia stessa.

Per dimostrare inoltre la validità della “scabrosa asserzione”, d'Holbach espone le osservazioni, che si riveleranno poi erranee, di Needham³⁸⁶ sulla generazione spontanea, sulle «fermentazioni e putrefazioni che producono visibilmente degli animali viventi»³⁸⁷, che dimostrano come «la materia inanimata può passare alla vita, la quale è unicamente un assemblaggio di movimenti»³⁸⁸. Altri esempi sono tratti poi dalla flogistica di Sthal e da «tutte le combinazioni in cui il fuoco, l'aria e l'acqua si trovano riuniti insieme»³⁸⁹.

Il merito indiscutibile del barone, osservazioni erranee a parte, sulle quali ebbe modo di esercitarsi l'aspra ironia di Voltaire³⁹⁰, consiste nell'aver intuito la trasformazione e la conservazione dell'energia universale, giudicando dunque erronea l'ipotesi creazionistica.

Infatti, se la coesistenzialità del movimento alla materia rende inutile l'ipotesi di un motore immobile, sancisce anche il rifiuto della dottrina della creazione *ex nihilo*, dell'*éducation du néant*. La tesi che afferma l'esistenza di un motore immobile, di una causa esterna alla natura alla quale riferire il movimento presente nelle materia, si regge, infatti, afferma il barone, sull'ipotesi, mai dimostrata, che la materia ha potuto cominciare ad esistere.

L'azione di trarre dal niente o la creazione «non presenta alcun senso cui lo spirito possa fermarsi». D'Holbach, forte della sua erudizione biblica, ricorda in nota come «La

³⁸⁶ John Turberville Needham (1731-1781), naturalista inglese, autore delle *Nouvelles observations microscopiques*, avanzò la congettura della generazione spontanea degli animali dalla materia non vivente.

³⁸⁷ *SN*, p. 104 nota D.

³⁸⁸ *SN*, p. 105.

³⁸⁹ *Ibidem*.

³⁹⁰ Uno dei motivi che portarono Voltaire a criticare aspramente le tesi contenute nel *Système de la nature*, riguarda proprio il paradigma trasformista sul quale poggia il materialismo e l'ateismo del barone. Il deismo, infatti, facendo propria una concezione fissista della natura, doveva per forza scontrarsi con questo paradigma. A Needham ed alle sue osservazioni, Voltaire opporrà l'autorità di Newton. Su questo incontro-scontro caratterizzante il paradigma scientifico del barone e quello di Voltaire, si rimanda all'eccellente articolo di Josiane Boulad-Ayoub, *Voltaire et Frédéric II, critiques de d'Holbach*, contenuto in *CORPUS*, n°22-23, Paris, 1992, ed in particolare al paragrafo intitolato *Les prétendues expériences de Needham*, pp. 56-60.

Bibbia non dice in nessun luogo in maniera chiara che il mondo è stato fatto dal nulla»³⁹¹. Non solo il testo fondativo dei due monoteismi non parla affatto di creazione dal nulla, ma persino alcuni eminenti padri della Chiesa di Roma hanno interpretato la creazione come semplice trasformazione di una materia informe già esistente³⁹². Questo concetto di creazione *ex nihilo*, sottigliezza teologica senza pari, è divenuta del tutto oscura, poi, da quando si è attribuita la creazione o la formazione della materia ad un essere *spirituale*, cioè ad un essere che non ha alcuna analogia, alcun punto di contatto con essa. Il Dio interamente spirituale crea dal nulla la materia, una causa produce un effetto assolutamente non conforme ad essa, ma non c'è contraddizione o perlomeno non viene considerata tale dalla logica teologica. D'Holbach sottolinea di nuovo come «Tra le mani dei teologi la logica, o l'arte di ragionare, non fu che un gergo inintelligibile, destinato a sostenere il sofismo e la menzogna e a provare le dimostrazioni più improbabili»³⁹³.

L'idea della creazione *ex nihilo* si scontra dunque con la realtà, osservata ed affermata dal barone, della continua trasformazione della materia che coincide con la sua assoluta indistruttibilità: «la materia non può affatto annientarsi totalmente o cessare di esistere»³⁹⁴.

Allora, afferma d'Holbach, «come si comprenderà che ciò che non può cessar di essere abbia potuto mai cominciare? Così, quando si chiederà da dove è venuta la materia, si risponderà che essa è sempre esistita. Se si domanda da dove è venuto il movimento nella materia, risponderemo che essa, per la stessa ragione, si è dovuta muovere dall'eternità, visto che il movimento è una conseguenza necessaria della sua esistenza, della sua essenza, della sua esistenza e delle sue proprietà primitive quali l'estensione, la pesantezza, l'impenetrabilità, la figura ecc»³⁹⁵.

Affermare che la materia è da sempre esistita significa escludere perentoriamente il problema, di impostazione antiscientifica e di sapore metafisico dell'origine, o della creazione di essa. Tale esclusione si iscrive spontaneamente nell'area di una franca professione di ateismo ed anzi, la convergenza tra riflessione materialistica ed ateismo può trovare il cardine teorico e pratico proprio in questa affermazione.

³⁹¹ SN, p. 107. nota F.

³⁹² Il barone cita San Girolamo, Tertullano e San Giustino.

³⁹³ SN, p. 576.

³⁹⁴ SN, p. 107.

³⁹⁵ SN, pp. 107-108.

Relativamente alla materia, quindi, d'Holbach si pone un problema decisamente fisico e non metafisico, scientifico e non teologico. In una tale impostazione del problema si tratta di vedere quali siano i tratti essenziali della costituzione e delle proprietà della materia.

Ebbene, come anche il passo sopra citato riferisce, una di queste proprietà, che è poi chiamata a costituirla, è il movimento: un movimento intrinseco visto che deriva necessariamente dalla materia stessa. Ed anche qui, naturalmente, non va trascurato che la dotazione della materia di un suo intrinseco movimento è un gesto teorico e non solo teorico attraverso il quale d'Holbach aggiunge un'altra porposizione fondamentale alla "lettera di licenziamento alla teologia".

La materia.

Nel capitolo III del *Système de la nature*, intitolato *La materia, le sue differenti combinazioni ed i suoi movimenti o il corso della natura*, d'Holbach evita di pronunciarsi direttamente sulla costituzione della materia (atomismo), definita come «tutto ciò che agisce sui nostri sensi in una maniera qualunque»³⁹⁶, preferendo mettere in primo piano le combinazioni organiche della materia vivente anziché le sue proprietà matematiche. Del resto d'Holbach non cita Epicuro, né Democrito, né Lucrezio. Egli insiste invece sul fatto che la materia non è soltanto estensione, ma anche un complesso di proprietà presenti ai nostri sensi.

Per il barone la materia si definisce essenzialmente nei suoi rapporti con l'uomo vivente, più che come la forma vuota dei movimenti. La concezione di d'Holbach è essenzialmente chimica e naturalistica. Si conoscono alcune delle proprietà o qualità della materia, come l'estensione, la pesantezza, l'impenetrabilità, la figura, la mobilità, la divisibilità, la gravità, la forza d'inerzia³⁹⁷, «grazie agli effetti o cambiamenti che esse producono sui nostri sensi, cioè grazie ai diversi movimenti che la loro presenza produce in noi [...]. Così, rispetto a noi, la materia in generale è tutto ciò che impressiona in un modo qualunque in nostri sensi; e le qualità che noi attribuiamo alle diverse³⁹⁸ materie sono fondate

³⁹⁶ *SN*, p. 113.

³⁹⁷ A queste bisogna aggiungere alcune proprietà derivate quali la densità, il colore ecc.

³⁹⁸ Come ha notato giustamente il Negri nella sua già citata introduzione al *Système*: «Tutte le qualità enunciate da d'Holbach sono chiamate a costituire essenzialmente una materia non appiattita nel monismo sostanziale dell'essere, bensì come già dinamicizzata nella nozione pluralistica per la quale questa si dà come un genere di esseri. D'Holbach guarda alla materia varia, alla materia diversificata o addirittura alle differenti materie [...]. Né la varietà della materia o la differenza delle materie è sostenuta con criterio meccanicistico e quantitativo, come se gli elementi chiamati a diversificarla o a differenziarla fossero semplicemente atomi o corpuscoli, sì che la divisibilità della materia sarebbe da

sulle differenti impressioni o sui diversi cambiamenti che esse producono in noi stessi. Finora non è stata data una definizione soddisfacente della materia»³⁹⁹

Anche qui d'Holbach critica implicitamente sia l'atomismo epicureo⁴⁰⁰ che la fisica cartesiana, accontentandosi di una descrizione dei quattro elementi e delle loro combinazioni dimostrando così la sua assoluta fedeltà alla chimica stahliana. Si è considerata la materia, afferma il barone «come un essere unico, rozzo, passivo, incapace di muoversi, di combinarsi, di produrre alcunché da se stesso; al contrario, avrebbero dovuto considerarla come un genere di esseri, tutti i diversi individui del quale, pur avendo alcune proprietà comuni, quali l'estensione, la divisibilità, al figura ecc., non dovevano tuttavia essere classificati in una medesima classe»⁴⁰¹. D'Holbach ritiene per esempio che il fuoco, oltre alla divisibilità, l'estensione, la mobilità in massa e la figurabilità, «gode altresì della proprietà particolare di essere mosso di un movimento che produce sugli organi la sensazione del calore, e nello stesso tempo di un altro movimento che produce nei nostri occhi la sensazione della luce»⁴⁰².

È dunque il moto a produrre nuove combinazioni: «È attraverso il movimento che tutto ciò che esiste si produce, si altera, cresce e si distrugge; è il movimento che cambia l'aspetto degli esseri, che aggiunge o toglie loro le proprietà, e fa in modo che, dopo aver occupato un certo posto ed ordine, ciascuno di essi è costretto, per una conseguenza della sua natura, ad uscirne per occuparne un altro, e a contribuire alla nascita alla conservazione, alla decomposizione di altri esseri totalmente differenti per l'essenza, il posto e la specie»⁴⁰³.

ultimo unicamente quantitativa e, quindi, finita. La varietà e la differenza, già chimisticamente avvertite, sono di ordine qualitativo [...]. D'Holbach, non essendo del resto ancora un fatto compiuto la costruzione della chimica quantitativa di Lavoisier, trova particolarmente nella chimica qualitativa di Stahl la nuova scienza che lo aiuta a liberarsi dagli impacci di un assoluto e chiuso meccanicismo» (SN, pp. 16-18).

³⁹⁹ SN, p. 113.

⁴⁰⁰ «In d'Holbach», afferma il Negri nella sua introduzione al *Système*, «l'atomismo da geometrico diviene naturale, organico, procreatore e vivace» (SN, p. 18). D'Holbach rifiuta l'atomismo classico per l'incapacità, da questo dimostrata, di rendere ragione della maggior parte dei fenomeni già parzialmente spiegati dalla chimica di Stahl. Alla concezione dell'atomo come pura estensione figurata si sostituisce, con il barone, quella che vede nel corpuscolo un centro di forze, un germe capace di diventare sostanza producendo i propri attributi.

⁴⁰¹ SN, pp. 113-114.

⁴⁰² SN, p. 114.

⁴⁰³ *Ibidem*.

D'Holbach considera il movimento, dunque, come creazione piuttosto che come semplice trasferimento, come vita piuttosto che come semplice estensione.

La coesistenzialità del movimento alla materia impedisce a quest'ultima o ai suoi elementi o alle *materie* una quiete assoluta: «Tutto è in movimento nell'universo. L'essenza della natura è di agire e, se si considerano attentamente le sue parti, vedremo che non ce n'è una sola che goda di uno stato di quiete assolto; quelle che sembrano prive di movimento sono di fatto solo in uno stato di quiete relativo o apparente»⁴⁰⁴. D'Holbach formula così l'ipotesi di un monismo energetico che tende ad escludere ogni distinzione tra *nisus* (il movimento che si attribuisce alla materia quando sembra in uno stato di quiete) ed *impetus* (il movimento che le si attribuisce quando si vede che un corpo si muove). È proprio in questo energetismo che si può cogliere tutta l'importanza degli studi chimici del barone. In effetti tale energetismo potrebbe essere anche enucleato in termini di chimismo. In fondo, il proposito del barone non era quello di spiegare i movimenti dei corpi sotto la specie dell'estensione, secondo la tradizione cartesiana, ma in funzione della loro peculiare vitalità, cioè, se si vuole, in funzione dei movimenti particolari che d'Holbach qualifica chimicamente proprio come dei miscugli, delle maturazioni, delle aggregazioni, delle fermentazioni, delle trasmutazioni.

Attraverso l'azione ed il movimento di trasformazione continua delle strutture molecolari, attraverso tutte le forme naturali, «In quell'universo che i fisici hanno chiamato i tre regni della natura, avviene, una trasmigrazione, uno scambio, una circolazione continua della materia»⁴⁰⁵. L'azione è fatta appunto della trasmigrazione, della circolazione continua delle molecole; ed è anche l'azione che fa dell'universo una realtà in movimento, una specie di *work in progress*, in cui, «dal mollusco intorpidito fino all'uomo attivo e pensante, vediamo una progressione ininterrotta, una catena perpetua di combinazioni e di movimenti»⁴⁰⁶. L'universo è dunque, per il barone, una realtà continua, senza iati, dalla materia torpida alla materia pensante, ma l'annullamento dei confini tra i cosiddetti regni della natura non porta ad un tutto mistico poichè l'universo, e d'Holbach lo ribadisce spessissimo, è un tutto che agisce e vive.

Ed è proprio nell'animalizzazione della materia e nella biologizzazione dell'universo che non riescono più a trovar giustificazione le distinzioni poste tra i tre regni della natura «Le molecole, dopo aver attraversato diverse combinazioni, costituito esseri dotati di essenze,

⁴⁰⁴ *SN*, p. 99.

⁴⁰⁵ *SN*, p. 114.

⁴⁰⁶ *SN*, p. 119.

proprietà, di modi di agire determinati, si dissolvono o si separano più o meno facilmente e, combinandosi in una nuova maniera formano esseri nuovi»⁴⁰⁷. «Tale è il corso della natura; questo è il cerchio eterno che ciò che esiste è costretto a descrivere»⁴⁰⁸. La materia che entra nel cerchio eterno diventa *animale, sensibile, attiva* e lo diventa *organizzandosi*: da inanimata diviene vivente, organica, da *humus* può organizzarsi fino a dar vita all'*uomo*. L'universo "macchina" è divenuto universo sensibile: nel cerchio eterno si consuma l'infinita vita di un universo organico.

Le leggi del movimento.

«Nella natura», afferma d'Holbach nel capitolo IV del primo tomo del *Système*, intitolato *Le leggi del movimento comuni a tutti gli esseri della natura. L'attrazione e la repulsione. La forza d'inerzia, la necessità*, «non possono esservi che cause ed effetti naturali. Tutti i movimenti che si suscitano in essa seguono leggi costanti e necessarie. Le operazioni naturali che siamo in grado di giudicare o di conoscere bastano a farci scoprire quelle che sfuggono alla nostra vista. Possiamo giudicarne almeno per analogia; e, se studiamo la natura con attenzione, i modi di agire che essa ci mostra ci insegneranno a non essere affatto così sconcertati da quelli che rifiuta di mostrarci. Le cause più lontane dai loro effetti agiscono indubbiamente attraverso cause intermedie, tramite le quali possiamo talvolta risalire alle prime. Se nella catena di queste cause si trovano degli ostacoli che si oppongono alle nostre ricerche, dobbiamo cercare di vincerli; e, se non vi riusciamo, non siamo mai in diritto di concluderne che la catena è spezzata o che la causa che agisce è *sovranaturale*»⁴⁰⁹.

La natura, secondo il barone, deve dunque essere spiegata *iuxta propria principia*.

Partendo dal presupposto che la natura è il *grande tutto* in cui ogni elemento trova la sua ragion d'essere e fuori dal quale non esiste alcuna realtà, la ricerca delle cause di ogni fenomeno deve essere effettuata necessariamente entro i suoi confini. Per quanto lontana sia la causa prima di un determinato effetto, essa rimane comunque sempre all'interno di quell'alambicco universale rappresentato dalla natura. Conoscendo dunque l'ambito nel quale doversi muovere per rintracciarla, si tratta, attraverso lo studio e l'osservazione delle cause intermedie, utilizzando coerentemente il principio di analogia, di tentare di avvicinarsi notevolmente a quella particolare regione nella quale risiede la causa.

⁴⁰⁷ *SN*, p.114.

⁴⁰⁸ *SN*, p.118.

⁴⁰⁹ *SN*, pp. 121-122.

A volte questo lungo cammino conoscitivo, compiuto salendo da causa intermedia a causa intermedia, appoggiandosi al bastone dell'esperienza e frugando nella bisaccia del buon senso, termina nello svelamento della causa prima, a volte invece è costretto a terminare ancor prima, risultando però ugualmente fruttuoso. Ora, «nonostante l'ignoranza, in cui siamo, delle vie della natura, o dell'essenza degli esseri, delle loro proprietà, dei loro elementi, delle loro proporzioni e combinazioni, conosciamo le leggi semplici e generali secondo le quali i corpi si muovono; e vediamo che alcune di queste leggi, comuni a tutti gli esseri, non si smentiscono mai: quando sembrano smentirsi in qualche occasione, siamo spesso in condizione di scoprirne le cause che, complicandosi nella combinazione con altre, impediscono che esse agiscano in una maniera che noi ci crediamo in diritto di attendercene»⁴¹⁰.

Osservando la realtà così come ci si presenta senza ipotizzare un "oltre" che, per definizione, è inintelligibile, ci si accorge, afferma d'Holbach, che «tra le materie che vediamo, alcune sono costantemente disposte ad unirsi, mentre altre sono incapaci di unione: quelle che sono idonee ad unirsi, formano combinazioni più o meno intime e durature, cioè più o meno capaci di perseverare nel loro stato e di resistere alla dissoluzione; i corpi che chiamiamo *solidi* sono composti da un più grande numero di parti omogenee, simili, analoghe, disposte ad unirsi, e le cui forze cospirano ad un medesimo fine. Gli esseri primitivi o elementi dei corpi hanno bisogno di sostenersi, per così dire, gli uni sugli altri, per conservarsi, per acquisire consistenza e solidità. È su questa disposizione delle materie e dei corpi, gli uni relativamente agli altri, che sono fondati i modi di agire che i fisici designano con il nome di *attrazione* e di *repulsione*, di *simpatia* e di *antipatia*, di *affinità* o di *rapporti*. I moralisti designano questa disposizione, e gli effetti che essa produce, col nome di *amore* o di *odio*, di *amicizia* o di *avversione* [...]. È così che, attirandosi reciprocamente, le molecole primitive ed insensibili di cui tutti i corpi sono formati, divengono sensibili, formano dei miscugli, delle masse aggregative, attraverso l'unione di materie analoghe e simili che la loro essenza rende idonee a raccogliersi insieme per formare un tutto. Questi stessi corpi si dissolvono o la loro unione è spezzata, quando subiscono l'azione di qualche sostanza ostile a questa unione. È così che a poco a poco si forma una pianta, un metallo, un animale, un uomo, che ciascuno nel suo sistema o nell'ordine che occupano, crescono, si sostengono nella loro rispettiva esistenza, per l'attrazione continua delle materie analoghe o simili che si uniscono al loro essere, che lo conservano e lo rafforzano»⁴¹¹.

⁴¹⁰ *SN*, p. 122.

⁴¹¹ *SN*, pp. 123-125.

Seguendo dunque la legge generale dell'attrazione e della repulsione, termini prettamente meccanici che il barone preferisce sostituire con la loro traduzione chimica nei vocaboli di *affinità*, *simpatia* ed *antipatia*, mostrando in questo, nuovamente, un tentativo di superamento di un rigido meccanicismo, la materia si aggrega o si dissolve, offrendo il continuo e variegato spettacolo della vita.

L'*affinità* è dunque la causa del formarsi di nuovi aggregati, di nuove forme di materia: essa è la legge costante che fa unire diversamente la materia e che permette alle molecole primitive ed insensibili, di cui tutti i corpi sono formati, di divenire sensibili.

Se alla forza attrattiva spetta dunque il compito di decidere dell'unione o meno di elementi primitivi tra loro, determinando così le varie forme di organizzazione della materia e, conseguentemente, la possibilità o meno che in esse si dia sensibilità, spetta invece ad un'altra legge il compito di dominare, di direzionare, in qualità di causa essenziale, i movimenti reciproci delle molecole materiali. D'Holbach trova in Spinoza l'enunciato di questa legge: si tratta della tendenza di ogni essere a perseverare nella propria esistenza: «Quali che siano la natura e le combinazioni degli esseri, i loro movimenti hanno sempre una direzione o una tendenza [...]. Ma quale è la direzione o tendenza generale e comune che vediamo in tutti gli esseri? Qual è il fine visibile e noto di tutti i movimenti? È quello di conservare la loro esistenza attuale, quello di perseverarvi, di fortificarla, di attirare ciò che le è favorevole, di respingere ciò che può nuocerle, quello di resistere agli impulsi contrari al suo modo di essere ed alla sua tendenza naturale. Esistere è subire i movimenti propri di una essenza determinata. Conservarsi è dare e ricevere movimenti, da cui risulta la conservazione dell'esistenza; è attirare le materie idonee a corroborare il suo essere; allontanare quelle che possono indebolirlo o danneggiarlo [...]. La conservazione è dunque il fine comune verso il quale tutte le energie, le forze, le facoltà degli esseri sembrano continuamente dirette. I fisici chiamano questa tendenza *gravitazione su di sé*; Newton la chiama *forza d'inerzia*; i moralisti l'hanno chiamata *amore di sé*»⁴¹².

La gravitazione su di sé, la forza d'inerzia costituisce dunque il principio, la causa essenziale dei movimenti presenti nell'universo, determinandone la direzione e conferendo così a ciascuno degli esseri organizzati un fine da perseguire o, idealmente parlando, un "senso". Se si specifica che si deve parlare solo idealmente di un "senso" è perché d'Holbach non parla affatto del significato o del valore etico di un determinato avvenimento, ma semplicemente della sua direzione fisica, del vettore che lo contrassegna.

⁴¹² SN, pp. 125-126.

Questo è dunque il funzionamento generale del *grande tutto*. E l'uomo? Il suo funzionamento non fa eccezione. Del *grande tutto* l'uomo non costituisce che una parte, ha la sua posizione nella catena degli esseri ed obbedisce alle stesse leggi, viene modificato da altri esseri e, a sua volta, li modifica, interagendo, in maniera armonica, con le altre produzioni naturali. Tale interazione avviene, però, sia a livello "fisico" che "morale", poiché, come già ricordato, queste, per il barone, non sono due realtà sostanzialmente diversificate, ma solo aspetti contingenti, esterni di un'unica realtà che è quella materiale. Due aspetti, quindi, quello "fisico" e quello "morale" che devono essere trattati contemporaneamente per impedire soprattutto a quello "morale" di allontanarsi verso l'astrazione spiritualistica.

È quindi in questo capitolo dedicato alle leggi del movimento che il barone tratta delle leggi del comportamento umano, essendo, queste ultime, identiche alle prime. La forza attrattiva, infatti, che a livello fisico determina nuovi aggregati, costituendo così la molla propulsiva dell'esistenza sensibile, determina, a livello "morale", gli stessi rapporti sociali. «Gli uomini, come tutti gli esseri della natura, subiscono movimenti di attrazione e di repulsione: quelli che si verificano in essi non differiscono dagli altri se non per il fatto che sono più nascosti e per il fatto che spesso non conosciamo assolutamente le cause che li suscitano [...]. Da ultimo per non separare mai le leggi della natura da quelle della morale, è per questo che gli uomini, attirati dai loro bisogni gli uni verso gli altri, formano unioni che si chiamano *matrimoni, famiglie, società, amicizie, relazioni, ecc* e che la virtù conserva e fortifica, mentre il vizio rilassa o dissolve totalmente»⁴¹³. L'attrazione o, nel linguaggio dei chimici pre-Lavoisier pienamente assunto dal barone, l'affinità, decide dell'unione delle materie analoghe o similari; questa unione, e conseguentemente quindi l'unione degli esseri umani, determina quei rapporti tra loro che vanno dall'unione intima e privata del matrimonio fino a quella pubblica e generalizzata della società. Gli uomini seguono dunque, nello stabilire i loro legami, la fondamentale legge fisico-chimica dell'attrazione. Ad esempio un matrimonio, che è una fondamentale *liaison*, non dipende affatto dalla libera volontà e dalla libera scelta di quelli che lo contraggono: esso dipende interamente dall'attrazione elettiva che unisce due esseri.

A questo proposito si può ricordare come Goethe, che tanto negativamente valutò il *Systeme*, non solo costruì il suo più grande romanzo, *Le affinità elettive*, come una storia d'amore in cui l'attrazione continua delle materie analoghe o similari è più forte di qualsiasi buona volontà di mantenere in piedi un rapporto matrimoniale che non abbia le radici in una

⁴¹³ SN, pp. 124- 125.

combinazione “materiale” delle parti, ma si spinse addirittura a ricopiare l’intera pagina che d’Holbach aveva scritto a riguardo della forza attrattiva⁴¹⁴.

Se la socialità dell’uomo si fonda dunque nella legge fisica dell’attrazione⁴¹⁵ che lo spinge ad instaurare legami di vario tipo, la sua tendenza a persistere nella propria esistenza si radica invece nella legge fisica di gravitazione su di sé, nella forza d’inerzia: «L’uomo sia fisico che morale, essere vivente e senziente, pensante ed agente, tende, in ogni istante della sua vita, unicamente a procurarsi ciò che gli piace o ciò che è conforme al suo essere e si sforza di allontanare da lui ciò che può nuocergli»⁴¹⁶.

La forza d’inerzia che i moralisti, come già detto, chiamano amore di sé, altro non è, infatti, rapportata all’uomo, che «la tendenza a conservarsi, il desiderio della felicità, l’amore del benessere e del piacere, la prontezza a cogliere tutto ciò che è favorevole al suo essere, e l’avversione rilevante per tutto ciò che lo turba o lo minaccia: sentimenti primitivi e comuni a tutti gli esseri della specie umana, che tutte le loro passioni, le loro volontà, le loro azioni hanno continuamente per oggetto e per fine. Questa gravitazione su di sé è dunque una disposizione necessaria nell’uomo ed in tutti gli esseri che, con mezzi diversi, tendono a perseverare nell’esistenza che hanno ricevuto, finché niente disturba l’ordine della sua macchina o la sua tendenza primitiva⁴¹⁷»⁴¹⁸.

⁴¹⁴ Si confronti l’inizio del capitolo IV del *Système de la nature* con il capitolo IV de *Le affinità elettive*. Non si tratta di una ripresa degli stessi temi ma di una vera e propria ritrascrizione letterale dell’argomento così come era stato trattato dal barone.

⁴¹⁵ Il barone tace ancora la categoria dell’interesse individuale.

⁴¹⁶ *SN*, p. 126.

⁴¹⁷ Il suicidio, infatti, un evento cioè che viene a disturbare o meglio ad interrompere per sempre la disposizione necessaria e naturale della gravitazione su di sé, verrà definito dal barone come «un atto estremo, contrario alla tendenza naturale dell’uomo» (*SN*, p. 321) che si verifica quando «l’uomo, paragonando, attraverso un giudizio turbato dall’eccesso di infelicità, dalla disperazione o dal guasto della sua macchina causato dalla melanconia, l’esistenza alla non-esistenza, giudica che la seconda sia preferibile alla prima» (*SN*, p. 322). Se tale atto risulta dunque, rapportato all’uomo, come contrario alla tendenza che gli prescrive di perseverare nel proprio essere, risulta invece, rapportato al *grande tutto*, come un atto perfettamente logico, necessario e naturale: «chi si uccide non fa, come si pretende un oltraggio alla natura o, se si vuole al suo autore. Egli segue l’impulso di questa natura, preferendo la sola via che gli lascia per uscire dalle sue pene; non può offenderla rispettando la legge della necessità; la mano di ferro di questa, avendo spezzato la molla che gli rendeva desiderabile la vita e lo spingeva a conservarsi, gli mostra che deve uscire dall’ordine o dal sistema in cui si trova troppo male per volervi restare» (*SN*, pp. 322-323).

La tendenza dell'uomo a conservarsi e a rendersi felice è una verità fondamentale, un assioma più che il risultato di una ricerca, una verità fisica rivolta, essa stessa a rendere felici, perché libera dall'errore e dallo stato di estrema infelicità in cui questo prostra l'uomo. Scambiare la tendenza all'autoconservazione e dunque l'interesse e l'utile che contraddistinguono ogni azione umana, come il segno di un egoismo da debellare a favore della pratica della pura gratuità, significa misconoscere l'uomo, conferire alle sue azioni un senso illusorio e dunque inutile. Riconoscere invece nell'utile e nell'interesse gli unici principi alle base di ogni azione che l'uomo intraprende in vista della propria conservazione, significa considerarlo realmente per ciò che è, osservarlo nel suo semplice agire nel mondo.

L'uomo funziona, quindi, seguendo le stesse leggi che regolano i movimenti o i modi di agire di tutte le altre produzioni naturali e queste stesse leggi si sottopongono a loro volta alla forza irrestitibile rappresentata dalla necessità universale. «Ogni causa produce un effetto; non vi può essere effetto senza causa. Ogni impulso è seguito da un movimento più o meno sensibile, da qualche mutamento più o meno notevole, nel corpo che lo riceve. Ma tutti i movimenti, tutti i modi di agire sono, come si è visto, determinati dalle loro nature, essenze, proprietà, combinazioni. Bisogna dunque concludere che, poiché tutti i movimenti o tutti i loro modi di agire e muoversi son dovuti a certe cause e poiché queste cause possono agire e muoversi solo secondo il loro modo di essere o le loro proprietà essenziali, bisogna concluderne, dico, che tutti i fenomeni sono necessari e che ogni essere della natura, nelle circostanze e secondo le proprietà date, non può non agire altrimenti da come agisce»⁴¹⁹.

La necessità, definita dal barone come «la connessione infallibile e costante delle cause con i loro effetti»⁴²⁰, caratterizza dunque la “prospettiva di senso” che contraddistingue l'azione ed il manifestarsi della natura: «la natura, in tutti i suoi fenomeni, agisce necessariamente secondo l'essenza che le è propria; tutti gli esseri che contiene agiscono necessariamente secondo le loro essenze particolari; è per il movimento che tutto ha rapporti con le sue parti e queste con il tutto; è per questo che tutto è connesso nell'universo; lo stesso universo non è che una catena immensa di cause ed effetti che senza sosta scaturiscono le une dalle altre. Per poco che ci riflettiamo, saremo indotti a riconoscere che tutto ciò che vediamo è *necessario*, non può essere altrimenti da quello che è [...]. Da ultimo siamo indotti ad ammettere che non può esservi energia indipendente, causa isolata, azione separata, in una

⁴¹⁸ SN, p. 126.

⁴¹⁹ SN, pp. 126-127.

⁴²⁰ SN, p. 126.

natura in cui tutti gli esseri agiscono senza interruzione gli uni sugli altri e che non è altro senon un cerchio eterno di movimenti impressi e ricevuti secondo leggi necessarie»⁴²¹.

Se tutto è dunque necessario, non solo per quel che attiene all'esistenza materiale, ma anche per quel che riguarda l'agire, il sistema della libertà non trova più alcuna legittimazione ed il barone si impegnerà, quindi, coerentemente, nel capitolo XI del *Systeme*, a distruggere ogni velleità libertaria presente nell'uomo.

L'ordine ed il disordine.

«La vista dei movimenti necessari, periodici e regolari, che hanno luogo nell'universo, fa nascere nello spirito degli uomini l'idea dell'*ordine*. Questa parola nel suo significato primitivo, non rappresenta che una maniera di esaminare e di scorgere con facilità l'insieme ed i differenti rapporti di un tutto nel quale troviamo, per il suo modo di essere e di agire, una certa convenienza o conformità. L'uomo, estendendo quest'idea, ha trasportato nell'universo i modi di considerare le cose che gli sono particolari; ha supposto che esistevano realmente nella natura rapporti e corrispondenze come quelli che veva designato sotto il nome di *ordine*; e, conseguentemente, ha dato il nome di *disordine* a tutti i rapporti che non gli sembravano conformi ai primi»⁴²². D'Holbach, nel capitolo V del *Systeme de la nature*, intitolato *L'ordine, il disordine, l'intelligenza, il caso*, afferma, dunque, che in una natura dove tutto è necessario, che segue leggi costanti e che costringe tutti gli esseri a seguire, in ogni istante della loro durata, quelle stesse leggi che derivano dalla loro esistenza, l'idea dell'ordine e del disordine non esistono realmente: «È dunque nel nostro spirito soltanto che si trova il modello di ciò che chiamiamo ordine e disordine: come tutte le idee astratte e metafisiche, non suppone niente fuori di noi»⁴²³. Ordine e disordine sono dunque delle idee che esistono solo nella mente dell'uomo, sono delle pure idealità metafisiche. L'unica e vera realtà è il modo d'essere stesso delle cose e quindi la necessità delle leggi che sottendono ogni esistenza fenomenica. Ora, se dal punto di vista dell'uomo «l'ordine non sarà mai altro che la facoltà di coordinarci con gli altri esseri che ci circondano o con il tutto di cui facciamo parte»⁴²⁴, dal punto di vista della natura nella sua totalità l'ordine «è un modo di essere o una disposizione delle sue parti rigorosamente *necessaria*. In tutt'altro assemblaggio di cause, di effetti, di forze o di universo da quello che vediamo, in un tutt'altro sistema di materie, se fosse

⁴²¹ *SN*, p. 126.

⁴²² *SN*, p. 131.

⁴²³ *Ibidem*.

⁴²⁴ *Ibidem*.

possibile, si stabilirebbe necessariamente un ordine quale che sia. Si suppongano le sostanze più eterogenee e più discordanti messe in azione e raccolte insieme: per un concatenamento di fenomeni necessari, si formerà tra loro un ordine totale quale che sia [...]. Così, vi ripeto, l'*ordine* non è che la necessità considerata relativamente alla serie delle azioni o alla catena continua delle cause e degli effetti che produce l'universo»⁴²⁵.

Se l'ordine risulta dunque essere un semplice modo di considerare la necessità delle cose, ne consegue allora necessariamente che quello che si chiama disordine «non è che un termine relativo per designare le azioni o movimenti necessari per cui esseri particolari sono necessariamente alterati e turbati nel loro modo di esistere istantaneo ed indotti a mutare modo di agire [...]. Questo stesso disordine è sempre una conseguenza delle leggi della natura, nella quale è necessario che alcune delle sue parti, per la conservazione del tutto, siano fatte uscire dal loro itinerario abituale»⁴²⁶. D'Holbach fornisce un'altra definizione ancor più precisa dei due concetti di ordine e disordine, ricollegandoli alla fondamentale legge della gravitazione su di sé: «Un essere si dice nell'ordine quando tutti i suoi movimenti cospirano alla conservazione della sua esistenza attuale e favoriscono la sua tendenza a mantenersi; si dice in stato di disordine, quando le cause lo agitano, lo turbano o disturbano l'armonia o l'equilibrio necessario alla conservazione del suo stato attuale»⁴²⁷.

È solo dal punto di vista parziale dell'uomo che pretende di giudicare e di qualificare la realtà che si parla di ordine e di disordine. Accade così che l'uomo, sempre riferendo tutto a se stesso, quando non riesce a comprendere la causa di un evento, quando non riesce, cioè a ricondurlo ad una causa evidente o, perlomeno, conoscibile, per quella ipotizzabile analogia tra se stesso ed il mondo, o ricorre all'idea del caso, quale inconoscibile genesi di ogni cosa oppure, meravigliandosi della uniformità delle leggi fenomeniche per tutto l'universo, ipotizza l'esistenza di una causa intelligente, anzi di un'Intelligenza.

«Si è soliti attribuire al caso», afferma il barone, «tutti gli effetti di cui non vediamo la connessione con le relative cause. Così, ci serviamo della parola *caso*, per coprire la nostra ignoranza della causa naturale che produce gli effetti che vediamo con mezzi di cui non abbiamo alcuna idea, o che agisce in una maniera in cui non vediamo ordine o sistema coerente di azioni simili alle nostre»⁴²⁸. Quando invece l'uomo vede o crede di vedere l'ordine, lo attribuisce ad una intelligenza «qualità parimenti presa in prestito da noi stessi e

⁴²⁵ *SN*, pp. 132-133.

⁴²⁶ *Ibidem*.

⁴²⁷ *SN*, p. 135.

⁴²⁸ *SN*, pp. 138-139.

dal nostro peculiare modo di agire e di subire azioni»⁴²⁹. Se l'intelligenza consiste «nel potere di agire conformemente ad un fine che conosciamo nell'essere cui l'attribuiamo»⁴³⁰, «per volere, per agire alla nostra maniera, occorre avere organi ed uno scopo simili ai nostri»⁴³¹.

Affermare quindi che la natura è governata da un'intelligenza è pretendere che essa sia retta da un essere provvisto di organi, dato che «senza organi non può esservi né percezione né idea né intuizione, né pensieri, né volontà, né piano né azione»⁴³², tutti movimenti questi, che qualificano, appunto, il concetto di intelligenza umana.

Attraverso il rifiuto di vedere in un'Intelligenza al di sopra o al di fuori dell'universo, la causa di quell'ordine che l'uomo crede di vedere nella natura, d'Holbach, dopo aver asserito che la materia è dotata di un proprio movimento, che è da sempre esistita e che mai cesserà di esistere, avanza l'ultima e più radicale delle ipotesi e cioè che la materia, a certi livelli di organizzazione-combinazione, sia capace di pensare. «Si dirà che la natura, contenendo e producendo esseri intelligenti, o deve essere essa stessa intelligente o deve essere governata da una causa intelligente. Risponderemo che l'intelligenza è una facoltà propria degli esseri organizzati, cioè costituiti e combinati in una maniera determinata, da cui risultano certi modi di agire che designamo con nomi particolari secondo i differenti effetti che questi esseri producono [...]. Non possiamo chiamare la natura *intelligente* come taluni degli esseri che contiene; ma essa può produrre esseri intelligenti, raccogliendo insieme materie idonee a formare corpi organizzati in una maniera particolare, da cui risultano la facoltà che chiamiamo *intelligenza* ed i modi di agire che sono una conseguenza di questa proprietà»⁴³³. Dalla materia sensibile si arriva alla materia pensante.

L'affermazione della materia pensante, contenuta nel capitolo VII del *Système*, intitolato *L'anima ed il sistema della spiritualità*, e posta al termine della critica holbacchiana al sistema della spiritualità cartesiana, si esprime sotto forma di una ragionevole deduzione: «Non sarebbe stato più naturale concludere che, poiché l'uomo, che è materia e ha idee unicamente della materia, gode della facoltà di pensare, la materia può pensare o è suscettibile della modificazione particolare che chiamiamo *pensiero*?»⁴³⁴.

⁴²⁹ SN, p. 139.

⁴³⁰ SN, p. 138.

⁴³¹ SN, p. 139.

⁴³² *Ibidem*.

⁴³³ SN, pp. 140-141.

⁴³⁴ SN, p. 163. nota H.

L'affermazione della materia pensante deriva spontaneamente dall'assunzione che, da ultimo, non c'è affatto materia bruta, inerte. Da un lato, la materia è, per così dire, nobilitata in quanto viene vista, via via, come materia animalizzantesi, sensibile, pensante; dall'altro, contro la prospettiva dualistica, d'Holbach avanza la negazione dello spirito come "sostanza immateriale". Ma, al di là della polemica antiteologica ed atea, importa che l'affermazione della materia pensante scaturisce da quella del movimento o della sensibilità ad essa intrinseca. La materia, animalizzandosi, diventa organica. Ora, vi sono diversi livelli di organizzazione della materia. Il livello massimo si ha con quella complessissima "combinazione materiale", quale risulta essere l'uomo. Ebbene, a questo livello di organizzazione si produce quella facoltà detta intelligenza che altro non risulta essere che un movimento di natura materiale. Il pensiero non è affatto una realtà non naturale, immateriale, ma è un semplice movimento materiale, una "secrezione del cervello", materia quindi proveniente da un'altra materia. All'uomo non è riservata dunque alcuna possibilità di superare la sua condizione esistenziale che lo vuole immerso in un rapporto di necessità con il *grande tutto*. La sua particolare esistenza e, dunque, la stessa coscienza di sé o qualsiasi altro sentimento che possa farlo aspirare a sciogliere il legame con il *grande tutto*, ponendolo al centro dell'universo quale unico essere privilegiato e saturo d'anima, non sono sufficienti a fare attuare quella che rimarrà sempre e soltanto un'aspirazione dettata da false valutazioni e da millenni di impostura religiosa. L'uomo non è misura del mondo, ma esso stesso non è che il mondo, soggetto alle medesime leggi che regolano ogni evento e causa.

È con il capitolo V del primo tomo del *Système de la nature*, che il barone conclude la sua introduzione fisica per trattare, a partire dal capitolo VI, l'oggetto della sua preoccupazione essenziale: l'uomo *totale*, l'uomo analizzato cioè in quanto organismo che possiede modi di agire e movimenti che lo contraddistinguono dagli altri esseri naturali.

L'uomo e la sua origine.

All'inizio del capitolo VI del *Système de la nature*, d'Holbach sintetizza nel modo seguente i temi che verranno posti al centro della riflessione riguardante quell'essere della natura che più interessa conoscere, l'uomo: «Applichiamo ora agli esseri della natura che ci interessano di più le leggi generali esaminate; vediamo in che cosa l'uomo può differire dagli altri esseri che lo circondano; esaminiamo se non ha con essi punti generali di conformità i quali fanno in modo che, nonostante le differenze sussistenti tra essi e lui sotto certi aspetti, non cessa di agire secondo le regole universali alle quali tutto è sottomesso. Da ultimo,

vediamo se le idee che si è fatto di esso, meditando sul proprio essere, sono chimeriche o fondate»⁴³⁵.

D'Holbach annuncia così di voler includere l'uomo, ed il suo pensiero, nel grande meccanismo universale, applicando al suo essere e a tutti i comportamenti che lo caratterizzano quelle stesse leggi, precedentemente esposte, che regolano il manifestarsi dell'universo. Il programma è di un'audacia e di una temerarietà sconvolgenti: se per lo studio, infatti, dell'universo fisico, tutti gli illuministi del XVIII rigettarono con sarcasmi la cosmogonia e la fisica di Platone e di Aristotele, seguendo una strada ben più scientifica, rarissimi furono invece quelli che decisero di includere, nello studio di questo stesso universo anche l'uomo ed il suo pensiero. L'impresa che il barone si accinge a compiere è dunque originale e rischiosa; si tratta di rendere ragione non solo del comportamento dell'uomo "fisico", ma anche e soprattutto di quello "morale" attraverso i principi che trovano conferma nella spiegazione fisica. Oltre tutto non esistono ricerche precedentemente elaborate relative a questa impostazione di studio che possano aiutare il barone. Egli dunque affronta lo studio dell'uomo avvalendosi delle proprie ricerche scientifiche, delle proprie osservazioni naturali, del proprio convincimento materialista ed ateo, che in questo ambito di ricerca riveleranno la loro massima originalità.

Per poter rispondere al primo dei quesiti esposti, riguardante cioè l'elemento che distinguerebbe l'uomo dalle altre produzioni naturali, il barone fornisce una sintetica descrizione fenomeologico-comportamentistica dell'essere umano, specificandone i tratti che lo caratterizzano in quanto tale: «L'uomo occupa un posto in quella folla di esseri di cui la natura è l'assemblaggio: la sua essenza, cioè il modo di essere che lo distingue, lo rende suscettibile di differenti modi di agire o di movimenti, di cui gli uni sono semplici e visibili, mentre gli altri sono complicati e nascosti. La sua vita non è che una lunga successione di movimenti necessari e connessi, i quali hanno come principi sia cause che si trovano dentro lui stesso, come il sangue, i nervi, le fibre, la carne, le ossa, in una parola le materie solide e fluide del suo insieme, di cui il suo corpo è composto, sia cause esterne che, agendo su di lui, lo modificano diversamente, come l'aria dalla quale è circondato, gli animali dei quali si nutre e tutti gli oggetti dai quali i suoi sensi sono continuamente colpiti e che, di conseguenza, operano in lui movimenti continui»⁴³⁶. D'Holbach parla qui dell'uomo *totale* non semplicemente del suo corpo in opposizione al suo spirito o anima, dell'uomo *doppio* insomma.

⁴³⁵ *SN*, p. 143.

⁴³⁶ *Ibidem*.

L'uomo è un organismo e questo organismo si distingue dagli altri presenti in natura a casua dei suoi diversi modi di agire e movimenti che possono essere apparenti e semplici, o complicati e nascosti, tutti comunque in continua interazione gli uni sugli altri.

Nessuno di questi movimenti che si verificano nell'uomo, poi, è in grado di sfuggire alla forza d'inerzia, alla tendenza originaria della gravitazione su di sé, in una parola all'energia che ha in comune con tutti gli esseri naturali: «Tutti i movimenti o cambiamenti che l'uomo subisce nel corso della sua vita, sia da parte degli oggetti esterni sia dalla parte delle sostanze che lui stesso contiene, sono o favorevoli o nocive al suo essere, lo mantengono nell'ordine o lo gettano nel disordine; sono ora conformi ed ora contrari alla tendenza essenziale a questo modo di esistere; in una parola sono piacevoli o spiacevoli»⁴³⁷.

D'Holbach osserva di sfuggita che i filosofi ed i teologi hanno preteso per lungo tempo che l'uomo sfuggisse al determinismo, perché credevano l'uomo il libero creatore della propria energia. L'uomo «ha creduto di muoversi da se stesso»⁴³⁸, ma se avesse osservato obiettivamente le proprie reazioni agli stimoli esterni «avrebbe riconosciuto che tutti i suoi movimenti non sono niente meno che spontanei, avrebbe trovato che la sua nascita dipende da cause che sono completamente fuori dal suo potere, che è senza il suo consenso che entra nel sistema in cui occupa un posto, che dal momento in cui nasce fino a quello in cui muore è continuamente modificato da cause che, suo malgrado, influiscono sulla sua macchina, modificando il suo essere e dispongono della sua condotta. Non è sufficiente la più piccola riflessione per provargli che i solidi ed i fluidi di cui il corpo è composto, che il suo meccanismo nascosto che crede indipendente da cause esterne, sono perpetuamente sotto l'influenza di quelle cause e senza di essa sarebbero in una totale incapacità di agire?»⁴³⁹.

La libertà dell'uomo viene dunque negata nella maniera più perentoria e coerentemente con l'assunzione della prospettiva materialistico-deterministica assunta dal barone: «L'uomo è, in ogni istante della sua durata, uno strumento passivo nelle mani della necessità»⁴⁴⁰. Spetta alla natura il compito di fissare all'uomo ciascun punto della linea che egli deve descrivere.

D'Holbach aggiunge, poi, una distinzione molto importante fra i movimenti di massa e quelli interni: «Gli esseri della specie umana sono, come tutti gli altri, suscettibili di due specie di movimenti: gli uni sono movimenti di massa attraverso i quali il corpo intero o

⁴³⁷ *SN*, p. 145.

⁴³⁸ *Ibidem*.

⁴³⁹ *SN*, pp. 145-146.

⁴⁴⁰ *SN*, p. 146.

alcune delle sue parti sono visibilmente trasferite da un luogo all'altro, gli altri sono movimenti interni e nascosti, alcuni dei quali sono sensibili per noi, mentre altri si verificano a nostra insaputa e si fanno indovinare unicamente attraverso gli effetti che producono all'esterno. In una macchina molto complessa, formata dalla combinazione di un gran numero di materie, varia per le proprietà, le proporzioni, i modi di agire, i movimenti divengono necessariamente molto complessi: la loro lentezza come la loro rapidità li strappano spesso alle osservazioni di colui stesso nel quale hanno luogo»⁴⁴¹. L'analisi del barone sembrerebbe tributaria alle descrizioni cartesiane: Descartes vedeva nel corpo umano una macchina di cui solo alcuni movimenti risultano evidenti. Altri, più nascosti, regolano per esempio il gioco degli spiriti animali nei nervi, o l'assorbimento dell'aria nei polmoni. Ma tutti questi movimenti non riguardano che il funzionamento del corpo e questo stesso dipende, per decreto divino, dall'anima, la cui sede viene individuata nella ghiandola pineale che ne garantisce l'assoluta distinzione dal corpo. La maggiore o minore sottigliezza dei movimenti non riguarda quindi, per Descartes, la totalità dell'uomo, ma soltanto la sua macchina corporea. Non così per d'Holbach. Per il barone il movimento è l'essenza dell'uomo nella sua interezza. Il movimento non spiega soltanto il gioco esteriore delle membra, del tronco, della testa, della lingua o le relazioni di queste parti del corpo con gli altri uomini o con l'ambiente esterno; a questi movimenti si possono aggiungere quelli già citati della causa rinchiusa all'interno dell'uomo stesso, quali il suo sangue, i suoi nervi, le sue fibre ecc. Non è tutto: il movimento spiega anche la condotta morale ed il pensiero stesso, come si avrà modo di vedere più avanti. Quando d'Holbach parla dei movimenti interni e nascosti, intende tutte quelle trasformazioni molecolari, ancora quasi sconosciute al suo tempo, che regolano il temperamento, il carattere e la stessa coscienza.

Eppure, l'uomo che aveva coscienza di certi movimenti che si facevano sentire in lui «credette di scorgere in se stesso una sostanza distinta da lui, dotata di una forza segreta della quale suppose caratteri interamente differenti da quelli delle cause visibili che agivano sui suoi organi o da quelli di questi organi stessi»⁴⁴². Così, a causa di questa gratuita ed erronea supposizione, per non aver meditato sulla natura, per non averla considerata dai veri punti di vista, per non aver notato la conformità e la simultaneità dei movimenti di questo preteso motore e di quelli del suo corpo o dei suoi organi materiali, «ritenne di essere non solo un

⁴⁴¹ *SN*, p. 147.

⁴⁴² *SN*, p. 148.

essere a parte, ma anche di una natura differente da quella di tutti gli esseri della natura, di un'essenza più semplice, e di non aver niente in comune con tutto ciò che vedeva»⁴⁴³.

Fu così che nacque l'uomo *doppio*, un'anomalia dell'uomo e non della natura. L'uomo, infatti, cominciò a considerarsi come «un tutto composto dall'assemblaggio inconcepibile di due nature differenti e che non avevano affatto analogia tra loro. Egli distinse due sostanze in se stesso: l'una, visibilmente soggetta alle influenze degli esseri grossolani e composta di materie rozze ed incerti, fu chiamata *corpo*; l'altra, che si suppose semplice, di un'essenza più pura, fu considerata come tale che agisse di per se stessa e desse il movimento al corpo con il quale si trovava mirabilmente unita. E questa fu chiamata *anima* o *spirito*; e le funzioni dell'una furono chiamate *fisiche, corporee, materiali*, mentre le funzioni dell'altra furono chiamate *spirituali* e *intellettuali*; l'uomo, considerato relativamente alle prime, fu chiamato l'*uomo fisico* e, quando lo si considerò relativamente alle seconde, fu designato con il nome di *uomo morale*»⁴⁴⁴. Moltiplicando gli esseri senza necessità e trasformando le loro «gratuite supposizioni»⁴⁴⁵ in realtà, attraverso un complicatissimo quanto nuovo sistema concettuale e terminologico, questi formulatori dell'uomo *doppio*, primo tra tutti Descartes, «non hanno fatto altro che cadere in imbarazzi più grandi di quelli che volevano evitare e procurare ostacoli ai progressi della conoscenza; poiché sono mancati loro i fatti, sono ricorsi a congetture che, ben presto, per essi, si sono mutate in realtà; e la loro immaginazione, non guidata più dall'esperienza, si è cacciata senza ritorno nel labirinto di un mondo ideale e concettuale che essa soltanto aveva generato: fu quasi impossibile tirarla fuori per rimetterla sul giusto sentiero, di cui unicamente l'esperienza può dare il filo»⁴⁴⁶. È proprio dopo la critica, anticartesiana ed atispiritualistica dei “due principi” che d'Holbach affronta due problemi che più di tutti gli altri appassionarono la critica dell'Illuminismo: l'origine dell'uomo e la variazione della specie.

Le risposte date dal barone a questi problemi risultano nel modo più evidente connesse alla critica del dogma cristiano. Questa volta l'obiettivo polemico è nuovamente il racconto della *Genesi* e le affermazioni essenziali che esso contiene: l'uomo è stato creato da Dio qual è oggi, le sue caratteristiche razziali sono immutabili e, d'altronde, eterne. Su questi problemi il barone condivide i dubbi di tutta una serie di studiosi e critici coevi, che comprendeva atei e deisti, materialisti e spiritualisti, secondo una vasta gamma di sfumature. Come Voltaire e

⁴⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴⁴ *SN*, p. 149.

⁴⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁴⁶ *SN*, pp. 149-150.

Diderot, il barone è trascinato da quella corrente di scoperte, ritrovamenti ed ipotesi che tende, attraverso le pagine dell' *Encyclopédie* e di mille diversissimi opuscoli, a polverizzare le leggende insegnate dal clero.

Oltre alle voci di mineralogia e di geologia redatte dal barone per l' *Encyclopédie*, non bisogna dimenticare la pubblicazione di tutte quelle opere del suo amico Boulanger che proponevano un'interpretazione geologica della storia del globo terrestre. La dottrina dell'evoluzione esiste però solo allo stato di abbozzo, e per quanto possa sembrare curioso, d'Holbach sembra considerare indifferente il fatto che essa sia vera o falsa anche se, personalmente, è convinto che sia vera. In ogni caso, l'affermazione del principio trasformista è tra quelle più importanti del *Système de la nature*. In un'epoca di pieno sviluppo delle scienze naturali, d'Holbach non ha soltanto il merito di riunire correttamente molti fatti noti, anche se molti di questi, come le osservazioni di Needham, risulteranno errate, ma anche quello di respingere risolutamente gli sterili tentativi di moltissimi filosofi volti a conciliare la storia della *Genesi* con il sistema dei fatti che negano, se non una certa interpretazione simbolica, quantomeno la realtà più letterale e grossolana.

All'interrogativo, dunque, che verte sulla questione dell'origine della specie umana, d'Holbach risponde affermando che «l'uomo, come tutti gli altri esseri, è una produzione della natura che rassomiglia loro sotto certi aspetti e segue leggi particolari, determinate dalla diversità della sua conformazione. Se si domanda da dove è venuto l'uomo, risponderemo che l'esperienza non ci mette affatto in grado di risolvere questa questione e che essa non può interessarci veamente: ci basta sapere che l'uomo esiste e che è costituito in maniera da produrre gli effetti di cui lo vediamo suscettibile»⁴⁴⁷.

D'Holbach pone poi tutta una serie di altre questioni relative alla durata della specie umana, alla creazione, alle sue trasformazioni, alla divisione dei sessi. Sembra, afferma il barone, «che su tutti questi problemi, indifferenti quanto alla sostanza, si possa assumere la posizione che si vuole. Mancando l'esperienza, spetta all'ipotesi fissare una curiosità che si lancia al di là dei limiti del nostro spirito»⁴⁴⁸. Ecco dunque apparire il principio di prudenza epistemologica accompagnato dalla possibilità della formulazione di ipotesi probabili, prima tra tutte di quella trasformista: «Alcune riflessioni sembrano favorire o rendere più probabile l'ipotesi che l'uomo è una produzione fatta nel tempo, peculiare del globo che abitiamo, che di conseguenza può datare unicamente dalla formazione di questo globo stesso [...]. Quale che sia la supposizione che si adotta [sull'origine della terra], le piante, gli animali, gli uomini

⁴⁴⁷ *SN*, p. 150.

⁴⁴⁸ *SN*, p. 151.

possono essere considerati come produzioni particolarmente inerenti e proprie del nostro globo, nella posizione o nelle circostanze in cui si trova attualmente. Queste produzioni muterebbero, se questo globo, per una rivoluzione, mutasse il posto. Ciò che sembra rafforzare questa ipotesi è che, sul nostro globo stesso, tutte le sue produzioni variano in ragione dei suoi differenti climi»⁴⁴⁹. D'Holbach intuisce la stretta connessione esistente necessariamente tra la *forma* umana ed il suo luogo di esistenza: il globo terrestre; e per forma umana si deve intendere tanto l'«anima» quanto il corpo, poiché entrambi esistono solo in funzione della stessa materia, anzi, sono la stessa materia. L'uomo possiede, come tutti gli altri esseri naturali, una disposizione a coordinarsi con il tutto, e questa disposizione è la condizione della sua esistenza: «Trasportate, nell'immaginazione, un uomo del nostro pianeta su *Saturno* e, subito, il suo petto sarà lacerato da un'aria troppo rarefatta, le sue membra saranno congelate dal freddo [...]. Se il *Lappone* differisce in maniera così sensibile dall'*Ottentotto*, quale differenza non dobbiamo supporre tra un abitante del nostro pianeta ed un abitante di *Saturno* o di *Venere*?»⁴⁵⁰. La storia dell'uomo è dunque in qualche modo la storia della Terra e «se ci si costringe a risalire, con l'immaginazione, all'origine della cosa e alla culla del genere umano, diremo che è probabile che l'uomo fu una conseguenza necessaria dello spiegamento del nostro globo o uno dei risultati delle qualità, delle proprietà, dell'energia di cui è suscettibile nella sua posizione presente; che nacque maschio e femmina; che la sua esistenza è coordinata con quella del globo»⁴⁵¹ [...]. Che se questa coordinazione cessasse, o se la terra spostata cessasse di ricevere impulsi o influenze da parte delle cause che agiscono attualmente su di essa e che le danno energia, la specie umana muterebbe, per far posto ad altri esseri nuovi, idonei a coordinarsi con lo stato che succedrebbe a quello che ora vediamo sussistere»⁴⁵². «Così», riassume d'Holbach, «non c'è alcuna contraddizione nel credere che le specie varino senza sosta; ed è altrettanto impossibile sapere ciò che esse diverranno che sapere ciò che sono state»⁴⁵³. È d'altronde possibile che la specie umana scompaia completamente, come sono scomparse diverse specie di animali. La sua esistenza è, infatti, come il barone ha già affermato, connessa e coordinata con l'esistenza delle condizioni esterne, ambientali che l'hanno determinata.

⁴⁴⁹ *SN*, pp. 151-152.

⁴⁵⁰ *SN*, p. 153.

⁴⁵¹ L'ipotesi holbacchiana si rivelerà giusta per le scienze naturali del secolo successivo.

⁴⁵² *SN*, pp. 153-154.

⁴⁵³ *SN*, p. 154.

L'uomo, invece, si è da sempre creduto «il re dell'universo» e «porzione infinitamente piccola del globo, che è solo un punto impercettibile dell'immensità, crede che è per lui che l'universo è fatto, si immagina che deve essere il confidente della natura, si vanta di essere eterno»⁴⁵⁴. «O uomo!», afferma perentorio d'Holbach, «non capirai mai che non sei altro che un essere effimero? Tutto muta nell'universo; la natura non contiene alcuna forma costante, e tu pretendresti che la tua specie non può affatto scomparire e deve essere eccettuata dalla legge la quale vuole che tutto si altera! [...]. Tu che misuri la terra ed i cieli! Tu, per cui la vanità immagina che tutto è stato fatto, perché sei intelligente. Occorro solo un leggero accidente, un atomo spostato, per farti perire, per degradarti, per strapparti quell'intelligenza di cui sembri così fiero»⁴⁵⁵.

Queste sono dunque le conclusioni tratte dal barone sulla questione e sebbene siano molto sommarie, bisogna ricordare che la scienza moderna non ce ne offre praticamente altre.

Inoltre, in quell'epoca in cui ogni scrittore si sentiva autorizzato ad esprimere su questi problemi le più strane fantasie, si deve piuttosto ascrivere a merito di d'Holbach la sua prudenza che gli ha permesso di conquistarsi un posto, non ancora riconosciuto, nella pleiade di spiriti chiaroveggenti che precettero Lamarck e Darwin.

L'anima.

Dopo aver gratuitamente supposto due sostanze distinte nell'uomo, si pretese, come si è visto, che quella che agiva invisibilmente dentro di lui fosse essenzialmente differente da quella che agiva al di fuori e si indicò la prima con il nome di *spirito* o *anima*. Ma che cos'è uno *spirito*? Risponde d'Holbach: «i moderni rispondono che il frutto di tutte le loro ricerche metafisiche si è limitato ad insegnar loro che ciò che fa agire l'uomo è una sostanza sconosciuta, talmente semplice, indivisibile, priva di estensione, invisibile, impossibile a cogliere con i sensi, che le sue parti non possono essere separate neppure per astrazione o con il pensiero»⁴⁵⁶.

L'assoluta inconsistenza del “principio spirituale” risiede proprio nella definizione che i suoi massimi teoretizzatori hanno elaborato. Come, infatti, si può concepire una sostanza del genere la quale, in ultima analisi, non si presenta che come la negazione di tutto ciò che si conosce? Come farsi un'idea di una sostanza priva di estensione e che tuttavia agisce sui sensi dell'uomo e cioè sui suoi organi materiali dotati di estensione? Come «un essere senza

⁴⁵⁴ *SN*, p. 155.

⁴⁵⁵ *Ibidem*.

⁴⁵⁶ *SN*, p. 157.

estensione può essere movente e mettere materia in movimento?»⁴⁵⁷. Solo la materia, afferma d'Holbach, può agire sui nostri sensi, senza i quali non è possibile conoscere alcunché.

Un essere privo di estensione non può affatto muoversi di per se stesso né tantomeno può comunicare movimento al corpo, dal momento che un tale essere, non avendo parti, si trova nell'impossibilità di mutare i suoi rapporti di distanza relativamente agli altri corpi e di suscitare il movimento nel corpo umano che è materiale. Dal momento quindi che «una sostanza spirituale che si muove ed agisce, implica contraddizione»⁴⁵⁸, bisogna concluderne che «un tale essere è una chimera, un essere di ragione»⁴⁵⁹.

I partigiani della spiritualità, protestando contro una simile conclusione, potrebbero obiettare che l'anima si trova «tutta quanta sotto ogni punto della sua estensione»⁴⁶⁰. Se fosse così, risponde d'Holbach, bisognerebbe però che questo punto, «per impercettibile e per piccolo che lo si supponga, resti tuttavia qualcosa»: se il corpo si muove, l'anima non può restare indietro; dunque possiede una qualità comune al corpo e propria della materia, dal momento che vien trasferita insieme con esso.

Si deve dunque ammettere, sempre secondo d'Holbach, che l'anima non si lascia distinguere dal corpo che per astrazione, «che essa fa parte del nostro corpo, che ne può esser distinta solo per astrazione, che non è altro se non il corpo stesso considerato relativamente a talune delle funzioni o facoltà, di cui la natura e la sua organizzazione lo rendono suscettibile»⁴⁶¹. Esiste dunque un'analogia «o piuttosto un'identità continua degli stati dell'anima e del corpo»⁴⁶². D'altra parte, «sebbene la parola *spirito* sia molto antica tra gli uomini, il senso che vi si connette è nuovo, e l'idea della spiritualità che si ammette oggi è una produzione recente dell'immaginazione»⁴⁶³. D'Holbach passa quindi a distinguere la concezione greca dell'anima e la concezione metafisica moderna. Pitagora, Platone, Democrito, Aristosseno, Aristotele considerano tutti l'anima come una *materia sottilissima* e distinguono del resto più anime, più principi motori del corpo. I Padri della Chiesa, tra i quali d'Holbach cita Tertulliano, Arnobio, Clemente Alessandrino, Origene, Giustiniano ed Ireneo, non pensano diversamente.

⁴⁵⁷ *Ibidem.*

⁴⁵⁸ *SN*, p. 159.

⁴⁵⁹ *Ibidem.*

⁴⁶⁰ *Ibidem.*

⁴⁶¹ *SN*, p. 160.

⁴⁶² *SN*, p. 161.

⁴⁶³ *Ibidem.*

Chi è stato quindi a fare dell'anima un *puro spirito*, cioè una sostanza immateriale?

Ebbene, afferma d'Holbach, «il sistema della spiritualità, come si ammette oggi, deve a Descartes tutte le sue pretese prove: sebbene prima di lui si fosse ritenuta spirituale l'anima, Descartes è il primo ad aver stabilito che *ciò che pensa deve essere distinto* dalla materia, dalla qual cosa conclude che la nostra anima, o ciò che pensa in noi, è uno spirito, cioè una sostanza semplice e indivisibile»⁴⁶⁴. Contro questa distinzione d'Holbach invoca l'evidenza dei dati forniti dall'osservazione della natura: «Se vogliamo farci delle idee chiare dell'anima, sottomettiamoci dunque all'esperienza, rinunciamo ai nostri pregiudizi, scartiamo le congetture teologiche, laceriamo i veli sacri, che mirano ad accecare gli occhi e a confondere la ragione. Il fisico, l'anatomista, il medico, raccolgono le loro esperienze e osservazioni, per mostrarci che cosa dobbiamo pensare di una sostanza che si è voluto rendere irricognoscibile»⁴⁶⁵. Che le scoperte della scienza insegnino dunque «al moralista i moventi che possono influire sulle azioni degli uomini; ai legislatori, i motivi che possono fare agire per sollecitare a contribuire al benessere generale della società; ai sovrani, i mezzi per rendere veramente e solidamente felici le nazioni soggette al loro potere»⁴⁶⁶. E perché la scienza naturale deve dettar legge alle scienze umane? Perché «Anime fisiche e bisogni fisici richiedono una felicità fisica e bisogni reali e preferibili alle chimere di cui, da tanti secoli, si pascono i nostri spiriti. Diamoci da fare per il *fisico* dell'uomo, rendiamoglielo gradevole, e subito vediamo il suo *morale* diventare migliore e più felice, la sua anima tranquilla e serena, la sua volontà determinata alla virtù da motivi naturali e palpabili che gli si presenteranno»⁴⁶⁷.

D'Holbach ricorda ancora, per evitare pericolosi allontanamenti del concetto di anima verso astrazioni spiritualistiche che, «più ci si riflette e più ci si convince che l'anima, lungi dal dover esser distinta dal corpo, non è che un corpo essa medesima, considerata relativamente a talune delle sue funzioni o a taluni modi di essere e di agire di cui è suscettibile»⁴⁶⁸. Più precisamente, sempre secondo il barone, l'anima è «l'uomo considerato relativamente alla facoltà che ha di sentire, di pensare e di agire in una maniera che risulta dalla sua natura, cioè dalle sue proprietà, dalla sua organizzazione particolare e dalle

⁴⁶⁴ *SN*, p. 163, nota G.

⁴⁶⁵ *SN*, p. 165.

⁴⁶⁶ *Ibidem*.

⁴⁶⁷ *Ibidem*.

⁴⁶⁸ *SN*, p. 165.

modificazioni durature o transitorie che la sua macchina subisce da parte degli esseri che agiscono su di essa»⁴⁶⁹.

Nel capitolo XIII del *Système de la nature*, poi, intitolato *L'immortalità dell'anima, il dogma della vita futura, i timori della morte*, d'Holbach, ritornando a trattare della natura dell'anima, critica duramente il dogma dell'immortalità sostanziale di questo presunto principio spirituale, proprio della teologia e di ogni metafisica spiritualista. Ebbene, se «l'anima agisce e si muove secondo leggi analoghe a quelle della natura, non può esser distinta dal corpo, nasce, cresce, si modifica nella stessa progressione del corpo», dovrà, conseguentemente, condividere con quest'ultimo lo stesso destino di morte⁴⁷⁰. Così, il barone si stupisce che, «malgrado tanti argomenti, così atti a convincere della materialità dell'anima e della sua identità con il corpo»⁴⁷¹ certi filosofi abbiano potuto supporre che, sebbene questo sia perituro, l'anima non si estingua. In che modo gli uomini poterono immaginarsi che l'anima è immortale? Semplicemente figurandosela immateriale e quindi sottratta alle leggi della materia, che fanno tutte concludere per la dissoluzione delle sue forme. Il motivo, poi, che spinse gli uomini a supporre la loro anima immortale fu la speranza di un'altra vita e cioè il desiderio umano e naturale di poter conservare la propria esistenza il più a lungo possibile, per non dire eternamente. Fu proprio per garantirsi il soddisfacimento di questo desiderio che si attribuì all'anima il privilegio speciale dell'immortalità: «Avendo la natura ispirato a tutti gli uomini l'amore più vivo della loro esistenza, il desiderio di preservarsi sempre ne fu una conseguenza necessaria. Questo desiderio ben presto si convertì per essi in certezza; e, dal fatto che la natura aveva loro impresso il desiderio di esistere sempre, si trasse l'argomentazione per provare che l'uomo non cessa mai di esistere»⁴⁷². «Tuttavia», continua il barone, «non consideriamo affatto una cosa soprannaturale il desiderio di esistere, che fu e sarà sempre dell'essenza dell'uomo; non siamo sorpresi se ha accettato con sollecitudine un'ipotesi che lo lusingava, promettendogli che il suo desiderio sarebbe un giorno soddisfatto; ma guardiamoci dal concludere che questo desiderio è una prova indubitabile della realtà di quella vita futura, di cui gli uomini, per la loro felicità presente, sono troppo occupati»⁴⁷³.

Se il desiderio di conservare la propria esistenza viene conferito dalla natura all'uomo, spetta poi al suo egocentrismo antropocentrico, esasperato da un paradigma religioso che lo ha

⁴⁶⁹ *SN*, pp. 165-166.

⁴⁷⁰ *SN*, p. 280.

⁴⁷¹ *SN*, p. 282.

⁴⁷² *SN*, p. 284.

⁴⁷³ *Ibidem*.

raffigurato come ciò per cui tutto è stato creato, a trasformare questo desiderio naturale in una chimerica certezza.

A ben vedere poi, l'uomo che vuol vivere eternamente è l'uomo che non vuol rispettare una fondamentale legge della natura, quella della morte. È il timore, l'angoscia che prova l'uomo di fronte a questo evento ultimativo a rafforzare in lui l'irragionevole certezza di un'altra vita: «La morte fu sempre, per i cosiddetti *mortali*, il punto di vista più terribile: essi la considerarono un fenomeno strano, contrario all'ordine delle cose, opposto alla natura: in una parola, un effetto della vendetta celeste, la *paga del peccato*. Sebbene tutto provasse loro che questa morte è inevitabile, non poterono mai familiarizzarsi con la sua idea: non vi pensarono che tremando, e la sicurezza di possedere un'anima immortale li risarcì solo debolmente dell'affanno di essere privati del loro corpo perituro [...]. L'uomo che esiste non sa concepire la non esistenza; poiché tale stato lo assilla, la sua immaginazione, in mancanza di esperienza, si mette in moto per dipingergli, bene o male, quella condizione incerta. Mortale sviato dalla paura! Dopo la tua morte, i tuoi occhi non vedranno più, le tue orecchie non udranno più; dal fondo della tua bara non sarai più testimone di questa scena che la tua immaginazione ti rappresenta oggi con colori così neri: non prenderai più parte a ciò che accadrà nel mondo, non sarai più preoccupato di ciò che accadrà dei tuoi resti inanimati, di ciò che non potevi fare la vigilia del giorno che ti collocò tra gli esseri della specie umana. Morire è cessare di pensare e di sentire, di godere e di soffrire: le tue idee periranno con te, le tue pene non ti seguiranno nella tomba. Pensa alla morte, non per alimentare le tue paure e la tua malinconia, ma per abituarti a guardarla con occhio sereno e per renderti sicuro contro i falsi terrori che i nemici della tua tranquillità contribuiscono ad ispirarti»⁴⁷⁴.

Se la vita è un bene, se è necessario amarla, non meno necessario risulta lasciarla.

L'uomo, morendo, restituisce alla terra il suo corpo, le sue ossa, il suo sangue e, contemporaneamente, la sua anima, ossia la sua facoltà di pensare, di sentire e di agire, in una parola, il suo cervello. D'Holbach, infatti, trova la chiave essenziale della sua interpretazione dell'anima, proprio nella funzione del cervello.

Il cervello ed i sensi.

«Quelli che hanno distinto l'anima dal corpo sembra che non abbiano fatto altro che distinguere il cervello dal corpo. Ed invero il cervello è il centro comune in cui confluiscono e si confondono tutti i nervi sparsi in tutte le parti del corpo umano: è attraverso quest'organo interno che hanno luogo tutte le operazioni che si attribuiscono all'anima: sono impressioni,

⁴⁷⁴ SN, pp. 287-289.

mutamenti, movimenti comunicati ai nervi che modificano il cervello; di conseguenza, esso reagisce e mette in giuoco gli organi del corpo o agisce su di esso stesso e diventa capace di produrre all'interno della propria cerchia una grande varietà di movimenti che si sono indicati con il nome di *facoltà intellettuali*»⁴⁷⁵. D'Holbach riconosce al cervello ed all'insieme del sistema nervoso una duplice funzione: da un parte, esso serve da centro di ricezione e di trasmissione delle impressioni sensoriali; dall'altra, può ritenere gli impulsi subiti, e ciò costituirebbe l'essenza del pensiero. Duplice sarebbe così l'attività cerebrale: quella di permettere a certi movimenti di rispondere ad altri movimenti e quella di permettere la ritenzione di certi movimenti.

Il barone poi vede nel *sentimento*, ossia nella sensibilità fisica, la prima delle facoltà che contraddistinguono l'essere umano. Tale facoltà viene definita nel capitolo VIII del *Système de la nature*, intitolato *Le facoltà intellettuali: tutte sono derivate dalla facoltà di sentire*, come «quella maniera particolare di essere mossi, propria di certi organi dei corpi animati, occasionata dalla presenza di un oggetto materiale che agisce su quegli organi, i cui movimenti o scosse si trasmettono al cervello. Sentiamo unicamente tramite i nervi sparsi nel nostro corpo, il quale non è, per dir così, che un grande nervo, o che somiglia ad un grande albero, i cui rami sentono l'azione delle radici comunicata attraverso il tronco. Nell'uomo i nervi si riuniscono e si perdono nel cervello. Questo viscere è la vere sede del sentimento; questo, come il ragno sospeso al centro della sua tela, è immediatamente avvertito⁴⁷⁶ di tutti i mutamenti sensibili che sopravvegono nel corpo fino all'estremità del quale invia i suoi fili o rami. L'esperienza dimostra che l'uomo cessa di sentire nelle parti del suo corpo la comunicazione delle quali con il cervello è interrotta: egli sente imperfettamente o non sente del tutto, quando quest'organo stesso è disturbato o troppo vivamente colpito»⁴⁷⁷.

Affermare poi, contemporaneamente, come fa il barone, che la sensibilità è «o una qualità che si comunica come il movimento, e che si acquisisce per combinazione, o questa sensibilità è una qualità inerente ad ogni materia»⁴⁷⁸ e che essa è «il risultato di una sistemazione, di una combinazione propria dell'animale, in modo che una materia bruta ed insensibile cessa di esser bruta per divenire sensibile *animalizzandosi*, cioè combinandosi ed

⁴⁷⁵ SN, p. 166.

⁴⁷⁶ Il barone ipotizzerà in una nota (SN, p. 185, nota B.) che «quello che i medici chiamano il *fluido nervoso*, o la materia così mobile che informa così prontamente il cervello di tutto ciò che avviene in noi, non è altro che la materia elettrica».

⁴⁷⁷ SN, p. 168-169.

⁴⁷⁸ SN, p. 170.

identificandosi con l'animale»⁴⁷⁹ non implica affatto contraddizione a condizione di intendere la qualità della sensibilità come una facoltà potenzialmente posseduta da ogni tipo di materia, ma capace di attuarsi pienamente, di divenire realtà soltanto a determinati livelli d'organizzazione materiale degli organismi. La materia insensibile che possiede a livello di qualità potenziale o inespressa la sensibilità, animalizzandosi, e cioè combinandosi con altre materie, riesce a ad attivare la sua qualità "nascosta" che rimane invece disattiva a livelli organizzativi materiali molto semplici.

Nell'uomo «il sentimento non ha luogo che quando il cervello può distinguere le impressioni fatte sugli organi. È la scossa distinta, o la modificazione accentuata che prova, che costituisce la *coscienza*. Di qui si vede che il sentimento è un modo di essere o un mutamento accentuato, prodotto nel nostro cervello in occasione degli impulsi che i nostri organi ricevono sia dalla parte di cause esterne, sia dalla parte di cause interne che li modificano in maniera duratura o momentanea»⁴⁸⁰. Si danno poi diversi nomi ai cambiamenti registrati dal cervello: «Questi cambiamenti, considerati in se stessi, si chiamano *sensazioni*; si chiamano *percezioni*, quando l'organo interno li percepisce e ne è avvertito; si chiamano *idee*, quando l'organo interno riferisce questi cambiamenti all'oggetto che li ha prodotti [...]. Di qui si vede che, se i nostri sensi non sono mossi, non possiamo avere né sensazioni, né percezioni né idee».

La divisa gnoseologica dell'empirismo e del sensismo, rispondente al *Nihil est in intellectu quod non antea fuerit in sensu*, viene pienamente assunta dal materialismo holbachiano non come un raccomandazione metodologica, una semplice probabilità empirica, ma come una certezza piena ed indubitabile, come una necessità. È seguendo coerentemente l'evidenza assiomatica del *Nihil est in intellectu* che d'Holbach fa dunque dipendere dai sensi l'intera vita intellettuale. Su questo piano l'uomo non si distingue «dagli altri esseri che noi chiamiamo insensibili ed inanimati»⁴⁸¹ se non per la maggiore mobilità della sua organizzazione. I sensi, «gli organi visibili del nostro corpo, tramite i quali il cervello è modificato»⁴⁸², non sono soltanto l'occasione dell'intellezione e neppure le sue componenti: è l'organizzazione delle loro impressioni da parte del cervello che costituisce tutto il pensiero.

⁴⁷⁹ *SN*, pp. 169-170.

⁴⁸⁰ *SN*, p. 172.

⁴⁸¹ *SN*, p. 173.

⁴⁸² *SN*, p. 173.

Se gli organi esterni (vista, tatto, olfatto, gusto, udito), queste « uniche vie attraverso le quali riceviamo delle sensazioni», consentono il verificarsi delle sensazioni, spetta però all'organo interno, il cervello, il compito di elaborarle dando così luogo al pensiero: «Si vede che queste differenti modificazioni (sensazioni, percezioni, idee) non sono che conseguenze degli impulsi successivi che i nostri organi esterni trasmettono al nostro organo interno, che gode di quella che si chiama la *facoltà di pensare*, cioè di avvertire in se stesso o di sentire le differenti modificazioni o idee ricevute, di combinarle e di separarle, di estenderle e di restringerle, di compararle, di rinnovarle ecc. Di qui si vede che il pensiero non è che la percezione delle modificazioni che il nostro cervello ha ricevuto da parte degli oggetti esterni e che si dà a se stesso»⁴⁸³. L'affermazione holbachiana sembra però sollevare qualche difficoltà. Dire che il cervello può *dare a se stesso* delle modificazioni, non significa ricadere nell'errore, peraltro così aspramente criticato dal barone, di coloro che, distinguendo il cervello da se stesso, non hanno fatto altro che distinguere l'anima dal corpo? In realtà non si tratta affatto di un presunto e contraddittorio sdoppiamento del cervello, ma del potere di differenziazione proprio del sistema nervoso che risiede nei movimenti interni a questo stesso e capaci di impressionarlo. D'Holbach afferma che «il pensiero ha un inizio, una durata, una fine, ovvero una generazione, una successione, una dissoluzione, come tutti gli altri modi della materia: come loro, il pensiero è eccitato, determinato, accresciuto, *diviso*⁴⁸⁴, composto, semplificato, ecc»⁴⁸⁵. Così il pensiero, movimento materiale, scossa nervosa esso stesso, può esser diviso e, di conseguenza, uno dei suoi elementi può servire da stimolo ad altri. L'organo interno «ha il potere di modificare se stesso e di considerare i mutamenti o i movimenti che in esso si verificano o le sue proprie operazioni; e questo gli dà nuove percezioni e nuove idee»⁴⁸⁶. Dall'esercizio di questo potere di modificazione, che si identifica con la *riflesione*, il barone deduce la *memoria*, l'*immaginazione*, il *giudizio*, la *volontà*, l'*intelletto*, l'*intelligenza* ecc.

Il sistema nervoso gioca quindi il ruolo di collettore ed arbitro delle impressioni sensoriali e di tutte quelle facoltà che il barone riconduce a dei semplici prodotti dell'esperienza sensoriale, negando così definitivamente il loro "storico" statuto di emanazioni di un'anima immateriale.

⁴⁸³ SN, p. 176.

⁴⁸⁴ Si è sottolineato il termine.

⁴⁸⁵ SN, p. 175 nota D.

⁴⁸⁶ SN, p. 176.

Facoltà e temperamenti.

Nel capitolo IX del *Système de la nature*, intitolato *La diversità della facoltà intellettuali: esse dipendono dalle cause fisiche come le loro qualità morali. Principi naturali della socialità e della politica*, d'Holbach, affrontando lo studio del carattere e della diversità che contraddistingue le facoltà intellettuali proprie di ciascun uomo, pone in relazione l'idea di una naturale socievolezza degli uomini con una altrettanto naturale disuguaglianza. Questa costituisce un principio valido per ogni realtà fenomenica: è la condizione stessa dell'esistere. Qualsiasi apparente conformità tra gli elementi che fanno parte del *grande tutto* non contraddice, infatti, la costitutiva, originaria, difformità, la naturale diversificazione, determinata dalla ricchezza delle possibili combinazioni tra i molteplici elementi primari: «Materie elementari, differenti per essenza, devono formare esseri differenti per le loro combinazioni e le loro proprietà, per i loro modi di essere e di agire»⁴⁸⁷. Nonostante la comune appartenenza di ogni realtà fenomenica al *grande tutto*, c'è una diffusa ineguaglianza. È una naturale difformità che rende la realtà uniforme, eterogenea e diversificata, altresì caratteri, temperamenti, sensibilità, determinando quindi un'originaria irripetibile modalità di esistenza per ogni essere. Se ogni realtà fenomenica è sottomessa ad una legge naturale e necessaria che accomuna ogni cosa, tuttavia, afferma d'Holbach, «Non vi sono affatto, e non possono esservi, nella natura, due esseri e due combinazioni che siano matematicamente e rigorosamente gli stessi»⁴⁸⁸ e la stretta *liaison* che unisce l'uomo fisico e l'uomo morale lo induce, infatti, a considerare valida e coerente l'idea di una altrettanto radicale, ma naturale disuguaglianza degli uomini considerati come soggetti morali. L'animo dell'uomo è simile, infatti, sempre secondo il barone, ad uno strumento le cui corde «già diverse di per se stesse o per le materie di cui esse sono state tessute, sono anche accordate su toni differenti»⁴⁸⁹. Ogni anima così «produce il suono che le è proprio»⁴⁹⁰ ed è proprio questa ricchezza di suoni a consentire la vita del mondo morale, anzi la «discordanza» è quella che dà luogo «all'armonia che regge e conserva la razza umana»⁴⁹¹.

La disuguaglianza fisica e morale rappresenta dunque il fondamento stesso della vita umana e, contemporaneamente, *la conditio sine qua non* per il darsi della dimensione sociale: «La diversità che si trova tra gli individui della specie umana pone tra loro ineguaglianza, e

⁴⁸⁷ *SN*, p. 180.

⁴⁸⁸ *Ibidem*.

⁴⁸⁹ *SN*, p. 181.

⁴⁹⁰ *Ibidem*.

⁴⁹¹ *Ibidem*.

questa ineguaglianza è il sostegno della società [...]. Questa ineguaglianza, di cui spesso ci si lagna a torto e l'impossibilità in cui ciascuno di noi si trova di lavorare efficacemente da solo a conservarsi e a procurarsi il benessere, ci mettono nella felice necessità di associarci, di dipendere dai nostri simili, di meritarne gli aiuti, di renderli favorevoli alle nostre prospettive, di attirarli a noi per tener lontano, mediante sforzi continui, ciò che potrebbe turbare l'ordine nella nostra macchina»⁴⁹².

È proprio la vita, intesa come realtà biologica, che determina l'ineguaglianza, generando una molteplicità di forme e di elementi, la cui ricchezza è indispensabile al suo perdurare nel tempo. L'ipotesi totalizzante del barone, secondo la quale tutto è soltanto nel tutto, impone quindi di considerare il mondo morale, quello dei sentimenti, delle volizioni, delle scelte, ugualmente come parte della totalità, come un aspetto dello stesso mondo fisico. L'ineguaglianza propria del mondo fisico è, perciò, la medesima del mondo morale, in quanto questo non è altra cosa dal mondo fisico. L'ineguaglianza che informa la morfologia del *grande tutto* dipende da cause fisiche necessarie, le stesse che regolano la diversità riscontrabile nell'ambito del carattere umano.

Il temperamento, infatti, definito come «lo stato abituale in cui si trovano i fluidi ed i solidi di cui il corpo di ciascun uomo è composto»⁴⁹³ varia in ragione degli elementi o materie che dominano in ciascun individuo e delle differenti combinazioni e modificazioni che queste materie, diverse per se stesse, subiscono nella macchina umana. Più specificatamente «è dalla natura, dai nostri genitori, dalle cause che senza fine e fin dal primo momento della nostra esistenza ci hanno modificato, che abbiamo ricevuto il nostro temperamento [...]. Il nutrimento che prendiamo, la qualità dell'aria che respiriamo, il clima in cui abitiamo, l'educazione che riceviamo, le idee che ci venono offerte e le opinioni che ci vengono date, modificano questo temperamento: e, siccome queste circostanze non possono mai essere rigorosamente le stesse in ogni punto per due uomini, non è strano che vi sia tra di loro una così grande diversità o che vi siano tanti temperamenti quanti sono gli individui della specie umana»⁴⁹⁴. Il barone non attribuisce dunque solamente a cause prettamente materiali la diversità riscontrabile tra un temperamento ed un altro, ma aggiunge a queste, come cause altrettanto importanti l'educazione, le idee e le opinioni, e cioè, in una parola, l'abitudine.

⁴⁹² *Ibidem.*

⁴⁹³ *SN*, p. 182.

⁴⁹⁴ *SN*, p. 183.

L'abitudine.

La formazione delle abitudini pone due problemi ugualmente importanti: quello della loro genesi, acquisizione e trasmissione, e quello della loro destinazione ed utilità.

Da un lato si tratta per il barone di spiegare obiettivamente l'origine delle abitudini e di conseguenza anche delle abitudini intellettuali, cioè delle idee, respingendo il dogma cartesiano delle idee innate e quindi l'intervento provvidenziale di un Dio creatore. Dall'altro, occorre dedurre dalla spiegazione meccanicistica dell'acquisizione delle abitudini tutte le sue conseguenze in campo educativo. L'educazione, in una società in cui il progresso comincia a sostituire la tradizione rappresenta, come già precedentemente sottolineato, una delle preoccupazioni fondamentali del barone, tanto da indurlo a dedicare in ogni sua opera, un paragrafo o un breve accenno alla problematica pedagogica. Ora, ritornando al primo dei problemi che si pongono nel considerare la formazione delle abitudini, e cioè quello della loro genesi, della loro acquisizione e della loro trasmissione, il barone, in questo stesso capitolo dedicato all'analisi del temperamento, definisce l'abitudine, nell'uomo, come «un modo di essere, di pensare e di agire che i nostri organi, sia interni che esterni, contraggono per la frequenza degli stessi movimenti da cui deriva il potere di fare questi movimenti con prontezza e facilità»⁴⁹⁵. Se la spiegazione viene ripresa da Hume e da Hobbes, peraltro citato, spetta comunque al barone il merito di aver colto molto bene l'immensa importanza delle abitudini: «Se consideriamo attentamente le cose, troveremo che quasi ogni comportamento, il sistema delle azioni, le nostre occupazioni, i nostri rapporti, i nostri studi e i nostri divertimenti, le nostre maniere e le nostre usanze, il nostro modo di vestire, la nostra alimentazione, sono effetti dell'abitudine. Ad essa dobbiamo parimenti il facile esercizio delle nostre facoltà mentali, del pensiero, del giudizio, dello spirito, della ragione, del gusto ecc. È all'abitudine che dobbiamo la maggior parte delle nostre inclinazioni, dei nostri desideri, delle nostre opinioni, dei nostri pregiudizi, le false idee che ci facciamo del benessere [...]. È l'abitudine che ci lega sia al vizio che alla virtù»⁴⁹⁶.

Dopo aver ricondotto all'abitudine ogni manifestazione umana, il barone ne tratteggia una vera e propria descrizione genetica: «È attraverso un puro meccanismo che possiamo spiegare i fenomeni sia fisici che morali dell'abitudine. La nostra anima, nonostante la sua pretesa spiritualità, si modifica del tutto come il corpo. L'abitudine fa sì che gli organi della voce apprendano ad esprimere prontamente le idee depositate nel cervello, con certi movimenti che, nell'infanzia, la nostra lingua acquista il potere di eseguire con facilità. La

⁴⁹⁵ *SN*, pp. 192-193.

⁴⁹⁶ *SN*, p. 193.

nostra lingua, una volta abituata o esercitata a muoversi in una certa maniera, ha molta difficoltà a muoversi in un'altra: la gola difficilmente prende le inflessioni che esigerebbe un linguaggio differente da quello al quale siamo abituati. Avviene lo stesso con le nostre idee: il nostro cervello, il nostro organo interno, la nostra anima abituata sin da principio ad essere modificata in una certa maniera, ad annettere certe idee agli oggetti, a farsi un sistema coerente di opinioni vere o false, prova un sentimento doloroso quando intraprende a dare un nuovo impulso o direzione ai suoi movimenti abituali. È quasi altrettanto difficile farci cambiare opinione che linguaggio»⁴⁹⁷.

È la forza dell'abitudine, quindi, il potente mezzo capace di riuscire a cucire addosso all'uomo una pelle posticcia: «siamo talmente modificati dall'abitudine che spesso la confondiamo con la nostra natura»⁴⁹⁸. Ed è proprio questo radicamento e questa forza posseduta dall'abitudine a costituire uno degli ostacoli a quel miglioramento dei costumi che passa anche, come già mostrato analizzando il *Christianisme dévoilé*, attraverso la seria presa in considerazione delle proprie motivazioni del credere. L'abitudine, infatti, tende a legittimare, senza esaminarla, la credenza religiosa ricevuta nell'infanzia, comportando così la garanzia della sopravvivenza di un edificio religioso, ritenuto dal barone assolutamente nocivo per l'umanità. Nell'abitudine risiede dunque la causa «dell'attaccamento, quasi invincibile, che tanta gente mostra ad usi, pregiudizi, a istituzioni di cui invano la ragione, l'esperienza, il buon senso le mostrano l'inutilità o persino i danni. L'abitudine resiste alle dimostrazioni più chiare»⁴⁹⁹.

È proprio a causa dell'enorme forza rappresentata dall'abitudine che il barone avverte tutta l'importanza di farla dipendere da una sana pedagogia: «L'educazione non è che l'arte di far contrarre agli uomini di buon ora, quando cioè i loro organi sono molto duttili, le opinioni e i modi di essere adottati dalla società in cui vivranno»⁵⁰⁰. Nella duttilità caratterizzante la *forma mentis* di un fanciullo risiede la possibilità di poterlo rendere veramente un uomo rispettoso di se stesso ed utile ai suoi consociati. Una possibilità che passa, per il barone, solo attraverso una pedagogia razionale e preferibilmente atea. Bisogna far contrarre al fanciullo delle sane abitudini che garantiscano la sua riuscita in quanto uomo ed in quanto cittadino e per far questo non solo non occorre atterrirlo con il ripugante sistema delle pene e delle ricompense future, ma non serve neppure riferirgli dell'esistenza storica dell'idea di Dio.

⁴⁹⁷ *SN*, pp. 193-194.

⁴⁹⁸ *Ibidem*.

⁴⁹⁹ *SN*, p. 194.

⁵⁰⁰ *SN*, p. 195.

Le idee “innate”.

Nel capitolo X del *Système de la nature*, intitolato *La nostra anima non ricava affatto le sue idee da se stessa. Non vi sono affatto idee innate*, si consuma l'ultimo attacco holbacchiano contro la dottrina dei “due principi” ed in particolare contro l'affermazione dell'esistenza di idee innate. «Quelli che si ostinano a fare dell'anima una sostanza distinta dal corpo o di una essenza totalmente differente dalla sua si basano sul fatto che pretendono che quest'organo interno ha il potere di ricavare le sue idee da se stesso; vogliono che, nello stesso momento in cui nasce, l'uomo posseda delle idee che hanno chiamato innate, secondo questa nozione meravigliosa. Hanno dunque creduto che l'anima, per un privilegio speciale, godesse, in una natura in cui tutto è connesso, della facoltà di muoversi da se stessa, di crearsi idee, di pensare ad alcuni oggetti senza esservi determinata da alcuna causa esterna, la quale, agendo sui suoi organi, le fornisce l'immagine dell'oggetto dei suoi pensieri»⁵⁰¹.

Il barone lascia da parte momentaneamente Descartes per criticare uno dei massimi esponenti dell'empirismo idealistico inglese, Berkeley. «Che dire di un Berkeley il quale si sforza di provare che tutto in questo mondo non è che un'illusione chimerica, che l'universo intero esiste unicamene in noi stessi e nella nostra immaginazione, che rende l'esistenza di tutte le cose problematiche, ricorrendo a sofismi inutili, per tutti quelli che sostengono la spiritualità dell'anima?»⁵⁰². L'idealismo assoluto, afferma d'Holbach in nota, riconduce inevitabilmente alla teologia, perché se si ammette «l'idea stravagante del vescovo di Cloyne, nonché il sistema del padre Malebranche»⁵⁰³, se non vi è alcuna relazione fra l'anima ed il corpo, se anzi non vi è nemmeno corpo ma soltanto «un sogno vario e necessario»⁵⁰⁴, il sogno di ogni singolo uomo isolato ed assorto in se stesso, solo l'intervento di un Dio può mettere qualche ordine in questo caos di immagini indipendenti⁵⁰⁵. Né Descartes, né Berkeley, né Malebranche, «questi speculatori molto abili ma impacciati dai loro pregiudizi religiosi»⁵⁰⁶

⁵⁰¹ *SN*, pp. 206-207.

⁵⁰² *Ibidem*.

⁵⁰³ *SN*, p. 208, nota B.

⁵⁰⁴ *Ibidem*.

⁵⁰⁵ A conclusione della stessa nota, il barone, dopo essersi domandato «Da dove vengono tante idee false, tanti errori, di cui lo spirito umano si riempie? Da dove vengono quelle opinioni che tanto dispiacciono ai teologi?» «se l'uomo vede tutto in se stesso, o se vede tutto in Dio, se Dio è il legame tra l'anima ed il corpo?», afferma ironicamente: «Non si potrebbe chiedere a padre Malebranche se è in Dio che Spinoza ha potuto vedere il suo sistema?» .

⁵⁰⁶ *SN*, p. 208.

«hanno mai potuto concepire come oggetti materiali, organi grossolani e corporei potessero agire su una sostanza che non fosse loro per nulla analoga, e modificarla portando in essa idee; nell'impossibilità di spiegare questo fenomeno, e vedendo perciò che l'anima aveva delle idee, ne trassero la conclusione che quest'anima dovesse ricavarle da se stessa e non da esseri dei quali, secondo la loro ipotesi, non potessero concepire l'azione su di essa. Essi si immaginarono, dunque, che tutte le modificazioni di quest'anima fossero dovute alla sua stessa energia, le fossero impresse, fin dalla sua formazione, dall'autore della natura, immateriale come lei, e che non dipendesse in alcun modo da esseri che conosciamo o agiscono su di noi per la via grossolana dei sensi»⁵⁰⁷.

D'Holbach riconosce poi che i sogni e l'istinto sembrano fornire degli argomenti a favore della tesi degli spiritualisti, ma anche in questo caso basta un minimo di analisi per demolirla. Nel sogno il cervello sembra crearsi i propri soggetti, ma durante il sogno il cervello non è forse «colmo di una folla di idee fornitegli dalla veglia»⁵⁰⁸? Queste idee derivano dagli oggetti esterni e corporei di cui il cervello ha subito l'impressione. Queste impressioni si rinnovano «a causa di una serie di movimenti involontari che hanno luogo nella macchina»⁵⁰⁹, con maggiore o minore esattezza. Spesso il sogno «associa in modo ridicolo idee sconnesse»⁵¹⁰, ma è anche vero che «i sogni paurosi, strani, sconnessi sono solitamente gli effetti di una qualche alterazione della nostra macchina, quali una digestione difficile, un riscaldamento del sangue, una cattiva fermentazione ecc»⁵¹¹. Perciò le associazioni di idee presentano un carattere barocco, sregolato. Infine, «sogniamo spesso senza essere addormentati: i nostri sogni non producono mai niente di così strano che non abbia una qualche rassomiglianza con oggetti che hanno agito sui nostri sensi o che hanno portato idee al nostro cervello. I teologi svegli hanno composto a bell'agio i fantasmi di cui si servono per spaventare gli uomini; non hanno fatto altro che raccogliere insieme i tratti sparsi trovati negli esseri più terribili della nostra specie».

L'errore di tutti i filosofi idealisti consiste nella loro falsa concezione delle idee e del corpo. Per loro le prime sono pure entità, universali, significati astratti, mentre il secondo non è che un meccanismo inerte. Al contrario, secondo il barone, bisogna vedere nel corpo una macchina sensibile, «che ha necessariamente la coscienza momentanea nell'istante in cui

⁵⁰⁷ *SN*, p. 210.

⁵⁰⁸ *Ibidem*.

⁵⁰⁹ *Ibidem*.

⁵¹⁰ *Ibidem*.

⁵¹¹ *SN*, p. 211.

riceve un'impressione»⁵¹², mentre l'idea «non è che la modificazione impercettibile del nostro cervello che mette in azione l'organo della parola, o si manifesta mediante il movimento che essa suscita nella lingua; questa fa nascere a sua volta idee, pensieri, passioni negli esseri provvisti di organi capaci di ricevere movimenti analoghi»⁵¹³.

È dunque «solo mediante i nostri sensi che gli esseri si offrono alla nostra conoscenza o producono delle idee in noi; è solo in conseguenza dei movimenti impressi al nostro corpo che il nostro cervello si modifica o che la nostra anima pensa, vuole, agisce. Se, come ha detto Aristotele più di duemila anni fa, *niente entra nel nostro spirito se non attraverso i sensi*, tutto ciò che esce dal nostro spirito deve trovare qualche oggetto sensibile cui possa ricollegare le sue idee, sia immediatamente, come *uomo, albero, uccello*, sia, in ultima analisi o decomposizione, come *piacere, felicità, vizio, virtù* ecc. Ora, tutte le volte che una parola o una sua idea non fornisce alcun oggetto sensibile cui si possa riferirlo, questa parola o questa idea sono venute dal niente, sono vuote di senso; bisognerebbe bandire l'idea dal suo spirito e la parola dalla lingua, perché non significherebbe niente. Questo principio non è che l'inverso dell'assioma di Aristotele, il principio diretto è evidente ed occorre che l'inverso lo sia ugualmente»⁵¹⁴.

Il sistema delle idee innate viene così dichiarato assurdo ed il barone tira, con coerenza materialistica, tutte le conseguenze che «il profondo Locke non ha tratto»⁵¹⁵ o non ha avuto il coraggio di trarre. La prima conseguenza è quella dell'ateismo, espressa attraverso questa argomentazione: «Locke e tutti quelli che hanno accettato il suo sistema così dimostrato, o l'assioma di Aristotele⁵¹⁶, avrebbero dovuto concludere che tutti gli esseri meravigliosi di cui la teologia si occupa, sono pure chimere; che lo *spirito* o la sostanza inestesa o immateriale non è che un'assenza di idee; da ultimo, avrebbero dovuto sentire che questa intelligenza ineffabile, che si colloca al governo del mondo, e di cui i nostri sensi non possono constatare né l'esistenza né le qualità, è un essere di ragione»⁵¹⁷. Dio è un essere di ragione, non

⁵¹² *SN*, p. 213.

⁵¹³ *Ibidem*.

⁵¹⁴ *SN*, pp. 213-214.

⁵¹⁵ *SN*, p. 214.

⁵¹⁶ Il principio aristotelico, che attraverso la cerniera della logica e della gnoseologia aristotelico-tomista, passa all'empirismo inglese, si esprime attraverso il convincimento anti-platonico ed anti-innatistico, che, in partenza, la mente è una *tabula rasa* e che su di essa vengono ad iscriversi le idee provenienti, attraverso il veicolo dei sensi, dall'esterno.

⁵¹⁷ *SN*, p. 215.

constatabile attraverso i sensi: cioè di Dio non si possiede un'idea che è pervenuta attraverso i sensi, quindi Dio non è un oggetto reale, non esiste.

L'idea di Dio assomiglia a quella di una bizzarra creatura che si ha visto in sogno: se si pone attenzione a questa immagine, se la si scompone, se si riconducono tutte le parti che la compongono agli oggetti o esseri materiali a cui sono state tolte, si riconoscerà certamente nell'immagine labile e tremolante di Dio, il volto indelebile dell'uomo.

Così, ad esempio, afferma il barone ne *Le Bon Sens*, «Tous les enfants sont des athées⁵¹⁸: ils n'ont aucune idée de Dieu»⁵¹⁹. L'idea di Dio viene loro resa nota solo a partire dall'infanzia attraverso i racconti escatologici dei preti o quelli tradizionali della famiglia ed un'idea che sorge solo laddove viene resa nota non è affatto innata.

Non è solo l'atesimo a derivare coerentemente dall'assunzione del principio aristotelico, ma anche l'affermazione della necessità di fondare la morale su una base diversa da quella offerta da un *sentimento morale* o *istinto morale* che si reputa innato nell'uomo.

L'istinto.

D'Holbach, infatti, nel capitolo X del *Système de la nature*, sottolinea il carattere acquisito di ciò che si chiama istinto, che sia fisico o morale, avvicinandolo così all'abitudine: «Quello che si chiama l'*istinto* in fisica, non è altro che l'effetto di qualche bisogno del corpo, di qualche attrazione o repulsione negli uomini o negli animali. Il neonato succhia per la prima volta; gli si mette nella bocca il capezzolo della mammella e per l'analogia naturale che si trova tra le membrane di cui la sua bocca è tessuta ed il latte che sgorga dal seno della nutrice attraverso il capezzolo della mammella, il bambino prende quella parte per farne uscire il liquido idoneo a nutrirlo nella tenera età: da tutto ciò risulta un'esperienza per il bambino; ben presto le idee della mammella, del latte e del piacere si associano nel suo cervello e tutte le volte che scorge la mammella, l'afferra per istinto e ne fa con prontezza l'uso cui è destinata»⁵²⁰.

⁵¹⁸ È evidente, e questa affermazione lo dimostra, come per d'Holbach l'ateo non sia principalmente il negatore di Dio, ma colui che non possiede affatto l'idea di Dio. In questo senso, ogni uomo è ateo all'origine, diviene religioso per tradizione e può ritornare ad essere ateo. L'ateismo quindi che contraddistingue un fanciullo è diverso da quello che qualifica un uomo adulto. Infatti, se l'atesimo "originario" non comporta alcuna negazione ragionata dell'esistenza di Dio, ma indica semplicemente lo status naturale dell'uomo, quello "adulto" aggiunge questa negazione.

⁵¹⁹ *BS*, §. 30. p. 231.

⁵²⁰ *SN*, p. 217.

Così come non esistono istinti fisici innati, non esistono neppure forme affettive innate: «I sentimenti d'amore che i padri e le madri hanno per i loro figli e che i buoni figli provano per i loro genitori, non sono affatto sentimenti innati; sono effetti dell'esperienza, della riflessione, dell'abitudine nei cuori sensibili»⁵²¹.

Ancora, «dall'istante in cui cominciamo fino a quello in cui cessiamo di esistere, sentiamo, siamo piacevolmente o spiacevolmente mossi; raccogliamo fatti, facciamo esperienze che producono idee allegre o tristi nel nostro cervello; nessuno di noi ha presenti alla memoria o è capace di rintracciare l'intera serie di tutte queste esperienze: eppure sono queste che ci guidano macchinalmente o a nostra insaputa in tutte le nostre azioni. È per designare la facilità con cui noi applichiamo queste esperienze, delle quali sovente abbiamo dimenticato l'occasione, e di cui talvolta non sappiamo rendere conto a noi stessi, che si è immaginata la parola *istinto*. Esso appare alla maggior parte degli uomini come l'effetto di un potere magico e soprannaturale; per molti altri è una parola priva di senso ma per il filosofo è il risultato di un sentimento vivissimo e consistente nella facoltà di combinare prontamente una moltitudine di esperienze e di idee assai complesse»⁵²².

Al barone non basta però mostrare che tutti gli istinti fisici dipendono da determinati rapporti materiali. D'Holbach vuol dimostrare soprattutto che gli istinti morali⁵²³, quelli che si potrebbero definire inclinazioni, disposizioni, attitudini e condotte, non sono più innati che gli istinti fisici, e che, d'altra parte essi possono essere rivelati da certi movimenti fisici, in particolare da quelli del volto⁵²⁴. Quando si dice che «l'anima si dipinge sul volto»⁵²⁵ bisogna intendere che i tratti del viso ricevono le «forti impressioni di movimenti dell'anima che costituiscono la nostra condotta»⁵²⁶. Il giudizio istintivo non è che un'abitudine a combinare molto rapidamente «una moltitudine di esperienze acquisite»⁵²⁷. Così i medici più esperti sono uomini dotati di un «tatto finissimo». Così nascono i talenti che il volgo chiama «profetici»: essi non hanno nulla di soprannaturale, indicano soltanto, in chi li possiede,

⁵²¹ *Ibidem.*

⁵²² *SN*, pp. 217-218.

⁵²³ Il barone definisce l'istinto morale come «la celerità con la quale applichiamo le nostre esperienze o giudichiamo delle azioni morali degli uomini» (*SN*, p. 217.).

⁵²⁴ Il barone condivideva le teorie della scienza fisiognomica.

⁵²⁵ *SN*, p. 219.

⁵²⁶ *Ibidem.*

⁵²⁷ *Ibidem.*

«un'esperienza ed un'organizzazione delicatissima»⁵²⁸. Di conseguenza «avere dell'istinto non significa che giudicare prontamente e senza bisogno di fare lunghi ragionamenti»⁵²⁹.

D'Holbach continua quindi dimostrando come anche le idee che l'uomo possiede sul vizio e la virtù, sulla divinità, sul gusto, siano acquisite, non innate; come siano fondate su esperienze vere o false, che dipendono dalla nostra conformazione e dalle abitudini che ci hanno modificati. Tutto avviene anche in questo campo come in quello corporeo: «La natura ci dà gambe, la nutrice ci insegna a servircene, la loro agilità dipende dalla loro conformazione naturale e dalla maniera in cui le abbiamo esercitate»⁵³⁰. Così, «non possiamo pensare, né avere idee, prima di avere sentito; non possiamo amare, né odiare, né approvare, né biasimare, prima di essere stati piacevolmente o sgradevolmente commossi»⁵³¹. Le parole *spiritualità, immaterialità, incorporeità, divinità* ecc. non corrispondono dunque ad alcuna esperienza sensoriale; di conseguenza non sono che puri miti. Se non esistono idee innate, non vi è nulla nella mente di un uomo, di cui l'esperienza non possa rendere conto. Le parole che hanno un significato corrispondono sempre, in definitiva, a qualche esperienza corporea: perciò «pensare ad oggetti che non hanno agito su alcuno dei nostri sensi, significa pensare a parole, cioè a puri suoni, o cercare nella propria immaginazione degli oggetti a cui applicarle»⁵³². Le idee astratte ad esempio, come intelligenza, virtù, bontà, bellezza, ordine, ecc., non possiedono alcun senso se «non le riferiamo o se non le applichiamo ad oggetti che i nostri sensi ci hanno mostrato suscettibili di queste qualità»⁵³³.

Si dirà che certe proposizioni astratte, certe proprietà matematiche, come l'idea del triangolo, sono verità eterne ed innate nell'uomo? Che affermazioni quale: *il tutto è maggiore della sua parte*, sembrano supporre in lui «certe nozioni prime, innate, non acquisite»⁵³⁴? Ma i più semplici assiomi della geometria non sono così evidenti per se stessi: «queste nozioni sono sempre acquisite e sono frutti di un'esperienza più o meno rapida: occorre aver confrontato il tutto con la sua parte prima di esser convinti che il tutto è più grande della sua parte. L'uomo non possiede affatto, nascendo, l'idea che due più due fanno quattro, ma di ciò

⁵²⁸ SN, pp. 219-220.

⁵²⁹ SN, p. 220.

⁵³⁰ *Ibidem.*

⁵³¹ *Ibidem.*

⁵³² SN, p. 223.

⁵³³ SN, p. 222.

⁵³⁴ SN, p. 221.

si convince immediatamente. Occorre aver confrontato prima di possedere un giudizio qualunque»⁵³⁵.

Ecco la conclusione del barone: «È evidente che quelli che hanno supposto idee innate o nozioni inerenti al nostro essere, hanno confuso l'organizzazione dell'uomo o le sue disposizioni naturali con l'abitudine che lo modifica e la maggiore o minore attitudine che ha per fare esperienze e per applicarle nei giudizi»⁵³⁶. Una confusione causata dall'aver abbandonato l'esperienza, dall'aver rinunciato ad un'attenta ossevazione della natura e dall'aver trascurato l'utilizzo della ragione minimale, del buon senso. Occorre dunque che l'uomo «studi la natura, studi se stesso; impari a conoscere i legami che lo uniscono ai suoi simili; spezzi i legami fittizi che lo incatenano a fantasmi. Se tuttavia la sua immaginazione ha bisogno di pascersi di illusioni, se tiene alle sue opinioni, se i suoi pregiudizi gli sono cari, permetta almeno agli altri di sbagliare a loro modo o di cercare la verità e si ricordi sempre che tutte le opinioni, le idee, i sistemi, le volontà e le azioni degli uomini sono conseguenze necessarie del loro temperamento, della loro natura e delle cause che li modificano costantemente o transitoriamente; l'uomo non è più libero di pensare che di agire»⁵³⁷.

Ed ecco enunciata l'ultima conseguenza e forse la più radicale derivante dall'assunzione dell'"assioma arisotelico": la negazione della libertà come libero arbitrio, un caposaldo, questo, della tradizione spiritualistica.

La libertà umana.

È nel capitolo XI del *Système de la nature*, intitolato *Il sistema della libertà dell'uomo*, che il barone tratta il problema teorico, divenuto anche un'esigenza pratica nel Settecento, della libertà. D'Holbach oppone, alla vuota dialettica della metafisica, le soluzioni suggerite dalla vita pratica. Il suo empirismo non è affatto negativo, ma risolutamente creativo.

Ora, se l'esperienza dei sensi costituisce la base dell'attività umana sia fisica che intellettuale, da questo fatto occorre partire per trarre tutte le conseguenze che esso implica. «Vivere», scrive d'Holbach, «significa esistere in modo necessario lungo tutta una successione necessaria di punti della durata; *volere* significa acconsentire o non acconsentire a restare ciò che siamo; *essere libero* significa cedere a certi motivi necessari che portiamo in noi stessi»⁵³⁸.

⁵³⁵ *Ibidem.*

⁵³⁶ *Ibidem.*

⁵³⁷ *SN*, p. 229.

⁵³⁸ *SN*, pp. 254-255.

Quali sono gli argomenti che conducono a questa conclusione?

L'uomo è un organismo materiale e «in quanto parte subordinata del *grande tutto*, l'uomo è costretto a subirne le influenze. Per essere libero, sarebbe necessario che fosse, lui solo, più forte della natura intera; o sarebbe necessario che fosse fuori da questa natura che, sempre in azione essa stessa, costringe tutti gli esseri che comprende ad agire e a concorrere alla sua azione generale o, come si è detto altrove, a conservare la sua vita attiva con le azioni ed i movimenti che tutti gli esseri producono in ragione delle loro energie particolari soggette a leggi fisse, eterne, immutabili [...]. L'uomo cerca necessariamente il bene e si allontana da ciò che gli nuoce. La sua volontà dev'essere determinata dagli oggetti che egli reputa utili, e respinta da quelli che egli crede dannosi al suo modo, permanente o transitorio di esistere»⁵³⁹.

Come si effettua questo intervento della volontà? D'Holbach, che concepisce la facoltà come una forza particolare, risponde che «la volontà è una modificazione [che avviene] nel cervello per la quale è disposto all'azione o preparato a mettere in esercizio gli organi che può muovere»⁵⁴⁰. Ma anche questa modificazione del cervello è necessariamente determinata dalla qualità buona o cattiva, piacevole o spiacevole, dell'oggetto o del motivo che agisce sui sensi dell'uomo e l'idea del quale rimane in lui e gli viene fornita dalla memoria. Di conseguenza «agiamo necessariamente, la nostra azione è una conseguenza dell'impulso che abbiamo ricevuto da quel motivo, da quell'oggetto o da quell'idea che ha modificato il nostro cervello o disposto la nostra volontà»⁵⁴¹.

La volontà che effettua una scelta opera al modo dell'ago di una bilancia: non può non fermarsi su un dato valore. L'uomo agisce perché nulla impedisce la reazione determinata dalle impressioni dei sensi. Se l'azione è ritardata, vuol dire che molti stimoli agiscono simultaneamente, creano nuove volontà e sospendono la decisione. È in questo modo che la *riflessione* entra nel sistema della volontà. I movimenti della volontà vengono pensati dal barone come quelli di una palla la cui traiettoria venga modificata dagli urti ricevuti. Ciò che è vero nel mondo dei corpi solidi lo è anche nella sfera delle motivazioni: «Il cervello si trova nella stessa situazione di una palla che, pur avendo ricevuto un impulso che la spinge in linea retta, ne è fatta derivare appena una forza maggiore che la prima la costringa a mutare direzione. Colui che beve dell'acqua essendo stato avvertito che è avvelenata, ci sembra folle; ma le azioni degli insensati sono necessarie come quelle delle persone più prudenti»⁵⁴².

⁵³⁹ *SN*, pp. 231-232.

⁵⁴⁰ *SN*, p. 232.

⁵⁴¹ *SN*, p. 233.

⁵⁴² *SN*, p. 234.

L'esitazione tra due motivi, la *deliberazione*, è un'oscillazione fra un'attrazione ed una repulsione, o fra più attrazioni»⁵⁴³. Tale condizione è la causa e la spiegazione di tante incertezze, incoerenze, irregolarità che si determinano nella condotta degli uomini. L'uomo può preferire persino la morte alla sofferenza causata dai laceramenti della volontà: «L'uomo non può avere cara l'esistenza se non in quanto è per lui affascinante; ma, quando è travagliato da sensazioni penose o da impulsi contrari, la sua tendenza naturale è turbata, egli è costretto a seguire una via nuova che lo conduce alla fine e gliela mostra anche come un bene desiderabile»⁵⁴⁴. In un certo senso la deliberazione della volontà è già una scelta, ma «la scelta non prova in nessun modo la libertà dell'uomo»⁵⁴⁵ essendo, in definitiva, necessaria.

Perché dunque si possa considerare l'uomo veramente libero dovrebbe verificarsi la condizione, peraltro impossibile, che egli possa «volere o scegliere i suoi motivi, o che possa impedire ai motivi di agire sulla sua volontà»⁵⁴⁶.

Quante illusioni nutre poi l'uomo nel corso della giornata sulla sua presunta libertà di scelta! Non soltanto non sceglie quasi mai, ma quand'è che vuole realmente? «Se un uomo si rendesse esatamente conto di tutto ciò che fa ogni giorno dal levar del sole fino al tramonto, scoprirebbe che tutte le sue azioni sono state non già volontarie, ma meccaniche, abituali, determinate da cause che egli non ha potuto prevedere»⁵⁴⁷. L'uomo si trova dunque nell'impossibilità di essere *indifferente*: «Gli impulsi che riceviamo, per deboli che siano»⁵⁴⁸ bastano a determinarlo. Le idee, percepite anche in modo indistinto, agiscono solo grazie all'influenza dei sensi, e la memoria, capace di richiamare alla nostra coscienza motivi abbastanza potenti da farci esitare, non è essa stessa che l'attitudine a riprodurre nel presente una condotta passata, cioè a reagire retrospettivamente ad impressioni dei sensi. D'altra parte, afferma il barone, «non siamo neppure padroni di rammentare a piacere le nostre idee. La loro associazione è indipendente da noi [...]. La nostra memoria dipende, essa stessa, dalla nostra organizzazione, la sua fedeltà dipende dallo stato abituale o momentaneo in cui ci troviamo»⁵⁴⁹.

⁵⁴³ *SN*, p. 235.

⁵⁴⁴ *SN*, p. 236.

⁵⁴⁵ *SN*, p. 237.

⁵⁴⁶ *Ibidem*.

⁵⁴⁷ *SN*, p. 238, nota B.

⁵⁴⁸ *SN*, p. 238.

⁵⁴⁹ *SN*, p. 239.

L'errore dei filosofi che è consistito nell'aver inteso la libertà dell'uomo come libero arbitrio, è dipeso dal fatto che «si è considerata la sua volontà come il primo movente delle sue azioni e dal fatto che, non risalendo più in su, non hanno visto le cause molteplici e complicate indipendenti da lui, che mettono quella stessa volontà in movimento o che dispongono e modificano il cervello, mentre è puramente passivo nelle impressioni che riceve»⁵⁵⁰.

D'Holbach passa poi ad esporre gli argomenti addotti da questi filosofi contro il determinismo umano. Ecco le sue principali risposte: 1. Non sei, si dice, «padrone di resistere al tuo desiderio, purchè tu rifletta sulle sue conseguenze?» «Sì, ma sono padrone di riflettere sulle mie conseguenze quando la mia anima è trascinata da una passione molto viva che dipende dalla mia organizzazione naturale e dalle cause che la modificano?»⁵⁵¹. Si replicherà che «avrei dovuto imparare a resistere alle mie passioni, a frenare i miei desideri»⁵⁵². Purtroppo l'educazione e l'esempio spingono in tutt'altra direzione: «l'ambizione, l'avidità di ricchezze, i mezzi poco scrupolosi, sordidi e criminali, il vizio ed il libertinaggio, la collera omicida, la devozione sanguinaria, sono le qualità che trionfano nella società al cospetto di tutti!»⁵⁵³. Ancora una volta si deve dunque concludere che le azioni degli uomini «sono sempre le conseguenze necessarie del loro temperamento, delle idee che hanno ricevute, delle nozioni vere o false che essi hanno della felicità; insomma, delle loro opinioni, rafforzate dall'esempio, dall'educazione, dall'esperienza quotidiana»⁵⁵⁴.

2. Si dirà forse, passando su di un altro terreno, «che se si propone a qualcuno di muovere o di non muovere la mano, azione che rientra nel numero di quelle che si chiamano *indifferenti*, egli sembra evidentemente padrone di scegliere se farlo o no, il che dimostra che è libero»⁵⁵⁵. Ebbene, risponde d'Holbach, la scelta non può mai essere una scelta "qualunque"; molti motivi segreti possono concurrervi, se non altro «il desiderio di provare la sua libertà»⁵⁵⁶. E a chi insistesse domando «*non sono padrone di gettarmi dalla finestra?*»⁵⁵⁷, d'Holbach risponde di no e «finchè uno conserverà la ragione, non vi è ragione di credere che

⁵⁵⁰ *SN*, p. 240.

⁵⁵¹ *Ibidem*.

⁵⁵² *Ibidem*.

⁵⁵³ *SN*, p. 241.

⁵⁵⁴ *SN*, p. 242.

⁵⁵⁵ *SN*, pp. 242-243.

⁵⁵⁶ *SN*, p. 243.

⁵⁵⁷ *Ibidem*.

il desiderio di provarmi la propria libertà diventi un motivo abbastanza forte per fargli sacrificare la propria vita»⁵⁵⁸. E se proprio gli si vuol dare una risposta precisa, si può rispondere che «non c'è altra differenza tra un uomo che viene gettato dalla finestra ed uno che vi si getta egli stesso, se non che l'impulso che agisce sul primo viene dall'esterno, mentre quello che determina la caduta del secondo proviene dall'interno della sua propria macchina»⁵⁵⁹.

3. «Dicono che la libertà sia la mancanza di ostacoli che possono impedire le nostre azioni o l'esercizio delle nostre facoltà»⁵⁶⁰, ma «basta considerare che non dipende da noi porre o rimuovere gli ostacoli che ci determinano o che ci fermano»⁵⁶¹.

4. Inoltre gli assertori del sistema della libertà «sembrano aver sempre confuso la costrizione con la necessità»⁵⁶². D'Holbach considera la costrizione come una necessità alla seconda potenza: una necessità che non lascia posto ad alcuna esitazione o deliberazione. Ma essa non è in antitesi alla libertà; perchè anche se libero da una certa costrizione, l'essere umano rimane nondimeno sotto il giogo della necessità. Ecco l'esempio che il barone fornisce: «Un prigioniero carico di catene è costretto a restare in carcere, ma è libero di desiderare di evadere; le catene gli impediscono di agire, non di volere; egli fuggirà se spezzerà le catene, ma non si tratterà comunque di un atto libero: il timore o l'idea del supplizio sono, per lui, motivi necessari»⁵⁶³.

5. Né appare giustificato dire che si agisce liberamente quando si agisce «contro la propria inclinazione»⁵⁶⁴. Un'inclinazione reale può essere combattuta vittoriosamente solo da motivazioni più forti. D'altra parte l'ignoranza mostrata dall'uomo a riguardo dei processi deliberativi, non autorizza a concludere che esista il libero arbitrio: «Siccome il meccanismo di queste percezioni, di queste sensazioni e il modo in cui queste idee si imprimono nel nostro cervello non ci sono noti, poiché non possiamo distinguere tutti questi movimenti, poiché non scorgiamo la catena delle operazioni della nostra anima o il principio motore che agisce in noi, lo supponiamo libero: cosa che, tradotta alla lettera, significa che si muove da se stesso, si

⁵⁵⁸ *Ibidem.*

⁵⁵⁹ *Ibidem.*

⁵⁶⁰ *SN*, p. 244.

⁵⁶⁰ *Ibidem.*

⁵⁶¹ *Ibidem.*

⁵⁶² *Ibidem.*

⁵⁶³ *SN*, pp. 244-245.

⁵⁶⁴ *SN*, p. 245.

determina senza causa; o, piuttosto, vuol dire che ignoriamo come e perché agisce come agisce»⁵⁶⁵. D'Holbach scorge nella varietà infinita che contraddistingue le reazioni umane, la causa principale che conferisce all'uomo l'illusione della libertà intesa come libero arbitrio: «è la grande complicazione dei nostri movimenti, è la varietà delle nostre azioni, è la moltitudine delle cause che agiscono su di noi sia contemporaneamente che successivamente ed ininterrottamente a persuaderci che siamo liberi. Se tutti i movimenti dell'uomo fossero semplici, se la cause che agiscono su di noi non si confondessero, fossero distinte, se la nostra macchina fosse meno complicata, vedremmo che tutte le nostre azioni sono necessarie, perché risaliremmo immediatamente alla causa che ci fa agire»⁵⁶⁶.

6. Se, inoltre, non si potesse contare su una certa regolarità nel corso delle azioni umane e prevederne, in una certa misura, le reazioni, non vi sarebbe alcuna società, né morale, né sarebbe possibile alcuna forma di vita collettiva. Il determinismo, poi, non governa soltanto le società politiche: esso regge anche la condotta di tutti i gruppi sociali, anche ristretti, nonché la morale individuale. «La morale è la scienza dei rapporti che intercorrono tra gli spiriti, le volontà e le azioni degli uomini, allo stesso modo che la geometria è la scienza dei rapporti che intercorrono tra i corpi. La morale sarebbe una chimera e non avrebbe affatto dei principi sicuri, se non si fondasse sulla conoscenza dei motivi che devono necessariamente influire sulle volontà umane e determinarne le azioni»⁵⁶⁷. Il barone osserva anche che la capacità di modificare la condotta degli uomini mediante l'educazione non contraddice affatto la tesi del determinismo. Anche l'agricoltura non è forse un modo di variare, di modificare, di migliorare le produzioni del suolo? Eppure chi potrebbe negare che anche in questo campo è necessaria l'osservazione di una rigorosa causalità? «L'educazione», afferma il barone, «non è che la necessità mostrata ai fanciulli. La legislazione è la necessità mostrata ai membri di uno corpo politico. La morale è la necessità dei rapporti sussistenti tra gli uomini, mostrata ad esseri ragionevoli. Da ultimo, la religione è la legge di un essere necessario o la necessità mostrata ad uomini ignoranti e pusillanimi. In una parola, in tutto ciò che fanno, gli uomini presuppongono la *necessità* quando credono di possedere esperienze sicure e la *probabilità* quando non conoscono affatto la connessione necessaria delle cause con i loro effetti. Essi non agirebbero come agiscono, se non fossero convinti o non presumessero che le azioni che compiono saranno seguite necessariamente da certi effetti»⁵⁶⁸.

⁵⁶⁵ *SN*, pp. 245-246.

⁵⁶⁶ *SN*, p. 246.

⁵⁶⁷ *SN*, p. 248.

⁵⁶⁸ *SN*, p. 252.

In conclusione, l'impossibilità di risalire alle cause che agiscono sull'essere umano, data la loro molteplicità e diversità, lo conducono a due situazioni: una lo porta a pensare che queste cause non esistano affatto e, quindi, a credere che è libero; l'altra, invece, nella consapevolezza che, «il cuore è un abisso di cui non possiamo sondare le profondità»⁵⁶⁹, lo conduce alla coscienza dell'esistenza di tali cause e alla convinzione che la libertà non è altro che la necessità che è nell'uomo e dell'uomo stesso.

D'Holbach afferma, infatti, che nell'uomo, «la libertà non è che la necessità che si trova dentro lui stesso»⁵⁷⁰,⁵⁷¹, dominata, compressa. Essere libero significa «cedere a motivi necessari che noi portiamo in noi stessi»⁵⁷², subire una certa costrizione. La libertà è, infatti, una particolare forma di necessità che consiste nel sottomettersi a ciò che è utile all'essere, agli impulsi favorevoli alla conservazione del suo equilibrio. Cedere agli impulsi dolorosi qualifica invece la mera necessità. Nel primo caso l'uomo si sforza di comprendere e di utilizzare meglio che può le circostanze in cui si trova; nell'altro chiude gli occhi e si abbandona alla cieca necessità.

Tra la mera necessità ed esperienze di libertà bene intese, si dipana dunque la vita dell'uomo. È questa inconsapevole alternanza tra acconsentimento alla necessità e l'abbonadarvisi passivamente che dona all'uomo l'illusione di essere libero: «Crediamo di esseri liberi, perché ora acconsentiamo ora non acconsentiamo a seguire la corrente dell'acqua che sempre ci trascina; ci crediamo padroni del nostro destino, perché siamo costretti a muovere le braccia per la paura di affondare»⁵⁷³. Il seneciano *volentem ducunt fata, nolentem trahunt* viene pienamente assunto dal barone. Sorge allora un interrogativo: se tutto è fatale, se la volontà dell'uomo non ha alcun potere di determinare il corso degli eventi e quello della propria vita, perché lottare, imporsi costrizioni, dominarsi? Il fatalismo non legittima l'indifferenza assoluta verso qualsiasi ambito umano che sia morale, politico o sociale, rappresentando così una minaccia per la sopravvivenza stessa della società? Il fatalismo non è, in ultima analisi, un vero e proprio pericolo?

⁵⁶⁹ SN, p. 247.

⁵⁷⁰ «È per aver trascurato questa verità» scrive d'Holbach, «che la maggior parte dei moralisti hanno fatto il romanzo piuttosto che la storia del cuore umano» *Ibidem*.

⁵⁷¹ SN, p. 256.

⁵⁷² SN, p. 255.

⁵⁷³ *Ibidem*.

Il fatalismo.

Nel capitolo XII del *Système de la nature*, intitolato *Esame dell'opinione secondo la quale il sistema del fatalismo è pericoloso*, il barone risponde a quest'accusa dimostrando come la prospettiva filosofico-esistenziale del fatalismo non solo non costituisca un pericolo, ma rappresenti addirittura il miglior fondamento della morale.

Ora, perché il fatalismo sarebbe pericoloso? Bisogna osservare innanzitutto che, secondo il barone, «è sull'utilità che la verità fonda il suo valore ed i suoi diritti; essa può talvolta spiacere a taluni individui ed esser contraria ai loro interessi, ma sarà sempre utile a tutta la specie umana [...]. L'utilità rappresenta la pietra di paragone dei sistemi, delle opinioni e delle azioni degli uomini»⁵⁷⁴ - e d'Holbach chiede espressamente che i principi del *Système de la nature* siano giudicati secondo tale criterio. Ebbene, il sistema della necessità è utile perché si identifica con l'educazione stessa. Ora, le masse non possono essere orientate verso il bene se non grazie ad un'educazione conveniente, non già mediante «spinose speculazioni»⁵⁷⁵. Le abitudini, le leggi, la giustizia fanno parte del sistema generale dell'educazione, e comprendono di conseguenza l'intera vita sociale. Ora, esse non possono assolutamente fare a meno di riconoscere la necessità. Non bisogna neppure meravigliarsi del fatto che la responsabilità degli atti non sia in contraddizione con la loro necessità. «Imputare un'azione a qualcuno significa attribuirgliela, riconoscerne in lui l'autore; così quand'anche si supponesse che questa azione sia stata l'effetto di un agente necessitato, l'imputazione è possibile. Il merito o il demerito che noi attribuiamo ad un'azione, sono idee fondate sugli effetti favorevoli o dannosi che ne risultano per coloro che li subiscono [...]. Considerando gli uomini come agenti necessariamente, non possiamo dispensarci dal distinguere in essi un modo di essere e di agire che ci conviene o che noi siamo indotti ad approvare da un modo di essere e di agire che ci affligge e ci irrita, che la nostra natura ci induce a biasimare e ad impedire»⁵⁷⁶. Ne consegue quindi che, in certi casi, le pene risultano indispensabili ma, aggiunge d'Holbach, si obietterà certamente che di solito la società non punisce le colpe involontarie. È un errore. La società è una riunione di esseri che, insieme, perseguono un vantaggio comune. Come tale essa ha il diritto di conservarsi e di assicurarsene i mezzi; questi mezzi sono «le leggi che presentano alle volontà degli uomini i motivi più idonei a distoglierli dalle azioni dannose. Questi motivi non possono acunchè su di essi? La società, per il suo bene, è costretta a togliere loro il potere di nuocere. Quale che sia la fonte delle loro azioni,

⁵⁷⁴ *Ibidem.*

⁵⁷⁵ *SN*, p. 258.

⁵⁷⁶ *SN*, p. 259.

siano esse libere o siano necessitate, la società le punisce, quando, dopo aver presentato loro motivi abbastanza potenti da agire su essere ragionevoli, vede che questi motivi non hanno potuto vincere gli impulsi della loro natura corrotta»⁵⁷⁷. La ragionevolezza che suggerisce all'uomo di sottomettersi alle leggi non è assolutamente l'effetto di un "imperativo categorico" ma è la semplice tendenza di gravitazione su di sé, declinata in ambito sociale. L'uomo che rispetta quelle leggi che sono state istituite per garantire il suo benessere e quello dei suoi consociati non fa altro, infatti, che seguire la naturale tendenza a conservare il proprio essere. L'individuo che sceglie di non sottomettersi a queste stesse leggi possiede dunque necessariamente una natura corrotta. Egli, infatti, rifiutando la legge e, con essa, l'offerta di benessere, rifiuta implicitamente di seguire quella tendenza naturale che gli prescrive di conservarsi. Ed è proprio nei confronti di questi individui che la società ha tutto il diritto di tutelarsi attraverso l'arma giuridica rappresentata della sanzione penale.

Un'arma, questa, che deve però essere utilizzata seguendo dei principi ben precisi: «La legge non è in diritto di punire quelli cui non ha affatto presentato i motivi necessari per influire sulle loro volontà; non ha diritto di punire quelli che la negligenza della società ha privato dei mezzi per sussistere, esercitare le loro attività e le loro doti, lavorare per essa. È ingiusta quando punisce quella cui non ha dato né educazione né principi onesti, non ha fatto contrarre abitudini necessarie alla conservazine della società. È ingiusta quando punisce per colpe che i bisogni della loro natura e la costituzione della società hanno reso necessarie. È ingiusta ed insensata quando li castiga per il fatto che hanno seguito tendenze che la società stessa, l'esempio, l'opinione pubblica, le istituzioni cospirano a dar loro. Da ultimo, la legge è iniqua quando non proporziona affatto la punizione al male reale. L'ultimo grado di ingiustizia e di follia è quando è cieca al punto di infliggere pene a quelli che la servono utilmente»⁵⁷⁸. D'Holbach invoca allora una moderazione delle pene. L'abitudine di assistere a supplizi atroci familiarizza i criminali con le loro idee e, d'altronde, «se l'esempio della morte fosse meno frequente, sarebbe più imponente»⁵⁷⁹. Può essere legittima la pena di morte, ma non gli inutili tormenti che la accompagnano. In una parola, la ragione «sembra consigliare alla legge di mostrare, per i delitti che gli uomini compiono sotto l'impero della necessità, tutta l'indulgenza compatibile con la conservazione della società»⁵⁸⁰.

⁵⁷⁷ *SN*, pp. 261-262.

⁵⁷⁸ *SN*, p. 262.

⁵⁷⁹ *SN*, p. 263.

⁵⁸⁰ *Ibidem*.

«La natura» afferma d'Holbach, «non fa gli uomini né buoni né cattivi»⁵⁸¹»⁵⁸² e, dunque, «se gli uomini sono così inclinati al male» è proprio perché «tutto sembra spingervi. Nella maggior parte degli Stati essi non ricevono alcuna educazione; l'uomo del popolo non riceve altri principi che quelli di una religione inintelligibile [...]. Invano la legge gli grida di astenersi dai beni altrui; i suoi bisogni gli gridano, più forte, che bisogna vivere a spese della società, che nulla ha fatto per lui, e che lo condanna a vivere nell'indigenza e nella miseria; privo sovente del necessario, egli si vendica con rapine, furti, assassini [...]. L'educazione, che non ha ricevuta, non gli ha insegnato a frenare l'ardore del suo temperamento; privo di idee di decenza, privo di alcun principio d'onore, egli si permette di nuocere a una patria che non è per lui che una matrigna»⁵⁸³.

La natura corrotta che spinge all'illegalità è dovuta quindi alla “sovrastuttura” dell'uomo, non alla sua “struttura”, cioè alla sua essenza. La sovrastuttura sconvolge la naturale tendenza di gravitazione su di sé, avvolgendo l'uomo con una pericolosissima pelle posticcia. Solo attraverso un'educazione volta all'interiorizzazione della necessità e ad un suo uso costruttivo ed utile, si può liberare l'uomo, restituendogli la sua vera carne.

L'educazione poi, non deve essere considerata come un'altra sovrastuttura che viene ad imporsi su quelle già esistenti, a meno di non voler considerare l'esperienza, la vita stessa come una sovrastuttura. L'educazione non è, infatti, nient'altro che l'esperienza della vita messa a servizio della vita stessa.

Se l'educazione deve forgiare degli uomini naturali e dei cittadini utili alla società, questa da parte può essere qualificata come «buona, giusta, degna del nostro amore, solo quando soddisfa i bisogni fisici di tutti i suoi membri, la sicurezza, la libertà, il possesso dei loro diritti naturali. In ciò consiste tutta la felicità che lo stato sociale può offrire»⁵⁸⁴. La società sarà giusta quindi, se e solo se saprà farsi il riflesso universale e trasparente della tendenza individuale all'autoconservazione. La società potrà rendere felice i suoi consociati se e solo se saprà garantire a tutti un'equilibrata attuazione di questa tendenza naturale.

Il sistema del fatalismo insegna dunque la giustizia, ma non solo. Il fatalista, afferma d'Holbach, «non è affatto in diritto di essere orgoglioso delle proprie doti e delle proprie virtù. Sa che queste qualità non sono che conseguenze della sua organizzazione naturale, modificata dalle conseguenze della sua organizzazione naturale, modificata dalle circostanze

⁵⁸¹ Semmai «ne fa solo macchine più o meno attive, dinamiche, energiche» *Ibidem*.

⁵⁸² *SN*, p. 201.

⁵⁸³ *SN*, p. 264.

⁵⁸⁴ *SN*, p. 265.

che non sono dipese in alcun modo da lui. Non avrà né odio né disprezzo per quelli che la natura e le circostanze non avranno affatto favorito come lui. È il fatalista che deve essere umile e modesto per principio; non è costretto a riconoscere che non possiede alcunché che non abbia ricevuto? In una parola, tutto riporta all'indulgenza colui che l'esperienza ha convinto della necessità delle cose»⁵⁸⁵.

Il fatalismo dunque, insegnando la giustizia e predisponendo all'umiltà sembra costituire davvero il miglior fondamento della morale: «Il sistema della necessità non è solo vero e fondato su esperienze certe, ma fonda anche la morale su una base incrollabile. Lungi dallo scalzare i fondamenti della virtù, ne mostra la necessità; fa vedere i sentimenti invariabili che deve suscitare in noi, sentimenti così necessari e così forti che tutti i pregiudizi ed i vizi delle nostre istituzioni non hanno mai potuto annientare nei cuori»⁵⁸⁶. Il fatalista, infatti, concepisce la virtù come «tutto ciò che è veramente e costantemente utile agli esseri della specie umana vivente in società»⁵⁸⁷ ed il vizio come «tutto ciò che è loro nocivo»⁵⁸⁸. Considera l'obbligazione morale come «la necessità di impiegare mezzi idonei a rendere felici gli esseri con i quali vive, al fine di indurli a rendere felice egli stesso»⁵⁸⁹ e vede nella felicità «la coordinazione dell'uomo con le cause che agiscono con lui»⁵⁹⁰. Il fatalista sa benissimo che «le sue azioni sono giuste, buone e meritorie tutte le volte che tendono all'utilità reale dei suoi simili e della società in cui vive»⁵⁹¹ e riesce facilmente a distinguere queste azioni da quelle che sono realmente di pregiudizio alla società. Il fatalista, dunque, lungi dall'essere un uomo abietto ed immorale, può definirsi come l'essere morale per eccellenza, essendolo per necessità. La moralità, infatti, si pone per lui come quel *modus agendi* sociale che solo può assicurargli il soddisfacimento della propria esigenza di felicità. Il fatalista *deve* essere morale per *poter* essere felice.

In una parola, il sistema del fatalismo fonda la morale su di una base incrollabile proprio perché fa dipendere da essa, o meglio dalla sua pratica, la possibilità effettiva della felicità.

⁵⁸⁵ SN, p. 272.

⁵⁸⁶ SN, p. 269.

⁵⁸⁷ SN, p. 191.

⁵⁸⁸ *Ibidem*.

⁵⁸⁹ SN, p. 192.

⁵⁹⁰ *Ibidem*.

⁵⁹¹ SN, p. 265.

Se la moralità si pone dunque essa stessa come una necessità per l'uomo, risulta evidente che si può dispensare Dio dal doverla reggere. Essa è capace di esistere e di imporsi senza ricorrere a tutele "divine". Le sue affermazioni prescrittive, non facendo altro che tradurre, a livello sociale, la tendenza individuale all'autoconservazione, non hanno affatto bisogno di essere rafforzate con la prospettiva terribile di un soggiorno ultra mondano infernale. La garanzia di moralità nel sistema del fatalismo è data, in ultima analisi, dalla natura stessa dell'uomo, dal suo desiderio di felicità.

Affermare poi che la moralità è un'esigenza umana, significa dichiarare contemporaneamente che l'ateo, il fatalista per eccellenza, non solo può essere virtuoso, ma lo è necessariamente. Il pregiudizio antichissimo e radicato che ha reso e continua a rendere ateismo ed immoralità sinonimi viene dunque aspramente criticato dal barone mostrando proprio come l'ateo, o meglio l'essere umano naturale, trovi la motivazione morale incisa nella sua propria carne, in se stesso, non come un fenomeno innato, ma come il frutto della propria esperienza di vita. Il barone può quindi predicare, alla fine del *Système de la nature*, non solo la virtù dell'ateo, ma il suo esserlo naturalmente, senza sforzi, non più di quanti perlomeno ne occorrono a degli uomini credenti per poterli definire virtuosi.

Prima di analizzare dunque la scabrosa asserzione del barone, si vorrebbe aggiungere, a conclusione di questa sintetica esposizione del materialismo holbacchiano una considerazione riguardante l'immagine che dell'uomo restituisce il materialismo fatalistico del barone. Si potrebbe obiettare, infatti, che tale materialismo, riducendo tutto le funzioni dell'uomo ad un puro meccanismo sottomesso alla più ferrea necessità, tenda inesorabilmente a degradarlo. In relazione a cosa, però, potrebbe avvenire questa degradazione dell'uomo? Qual è il "grado umano" che questa visione tenterebbe di avvilire? Qual è quell'immagine umana che il barone tenterebbe di degradare? Forse quella che attribuisce all'uomo un'anima, uno spirito e lo statuo di un "angelo decaduto"? Forse quella proveniente dall'aver ipotizzato l'uomo *doppio*? Ebbene, se si tratta di questo tipo di immagine, allora, sì, sicuramente il materialismo fatalistico del barone tende inesorabilmente a degradare lo statuto dell'uomo, ad avvilirlo, a snaturarlo e le obiezioni mosse contro la riflessione holbacchiana sarebbero validissime. Ma, se per uomo s'intende una semplice produzione materiale, obbediente alle stesse leggi che regolano il funzionamento degli altri fenomeni materiali, sprovvisto di uno spirito, ma sovrabbondante di materia, privo di un Dio ma circondato da esseri simili a lui, allora si deve concludere che la riflessione holbacchiana non solo non degrada affatto l'uomo, non esistendo, infatti, quegli attributi che si pretende di avvilire con questa visione, ma ne

riconosce pienamente la natura. Il materialismo del barone non riduce l'uomo alla materia, degradandolo, ma lo ri-conduce ad essa, rispettandone la vera essenza.

Se, dunque, il materialismo holbacchiano avvilito quell'immagine che dell'uomo è stata data dalla prospettiva dualistica e cristiana, al contrario, restituisce tutta la dignità a quella realtà umana che è stata costretta a smaterializzarsi, a disincarnarsi, a duplicarsi per poter rendere ragione di quel suo funzionamento che l'ignoranza non era riuscita a svelare.

Il materialismo holbacchiano non riduce quindi l'uomo a materia, ma lo riconduce a se stesso, alla sua vera natura. Considerare l'uomo per ciò che è, per come si manifesta, per poterlo aiutare ad impossessarsi di quella felicità che la natura ha previsto per lui, significa, porsi seriamente il problema dell'uomo.

Sorge, poi, il dubbio che il rifiuto dimostrato nei confronti delle tesi implicate nella prospettiva materialistica del barone non risiede affatto nella convinzione assoluta della veridicità della visione dualistica, ma semmai nell'impossibilità di accettare la verità del dato naturale per la sua nuda semplicità, priva di mistero ma non di fascino. Chi rifiuta il materialismo, cioè, non compie questa scelta perché profondamente convinto di possedere un corpo ed un'anima, ma perché non riesce affatto ad accettare, a causa di secoli di mistificazioni e di ingiurie rivolte alla materia, la semplice evidenza del dato naturale, una semplicità che è divenuta una colpa imperdonabile agli occhi di fini speculatori.

All'uomo che si è voluto -e poi creduto- *doppio* per cancellare da sé ciò che gli è stato detto essere un'onta, si potrebbe riferire la seguente riflessione del barone: «E non si dica affatto che significa degradare l'uomo, ridurre le sue funzioni ad un puro meccanismo, che significa vergognosamente avvilito, paragonarlo ad un albero, ad una vegetazione abietta⁵⁹². Il filosofo esente da pregiudizi non intende affatto questo linguaggio inventato dall'ignoranza di ciò che costituisce la vera dignità dell'uomo. Un albero è un oggetto che, nella sua specie, congiunge l'utile al dilettevole: esso merita il nostro affetto quando produce frutti dolci ed un'ombra confortevole. Ogni macchina è preziosa quando è veramente utile ed assolve fedelmente le funzioni alla quale la si destina. Sì, dico con coraggio, l'uomo dabbene, quando ha doti e virtù, è, per gli esseri della sua specie, un albero che fornisce loro frutti ed ombra. L'uomo dabbene è una macchina congegnata in maniera da assolvere soddisfacentemente le sue funzioni. No, non mi vergogno di essere una macchina di questo genere ed il mio cuore trasalirebbe di gioia se potesse presentire che ogni giorno i frutti delle mie riflessioni saranno utili e consolanti per i miei simili. La natura stessa, non è una vasta macchina di cui la nostra specie è una semplice molla? Non vedo niente di vile in essa né nelle sue produzioni: tutti gli

⁵⁹² In un passo precedente a questo il barone aveva paragonato il saggio ad un albero rigoglioso.

esseri che escono dalle sue mani sono buoni, nobili, sublimi, dacchè cooperano a produrre l'ordine e l'armonia nella sfera in cui devono agire»⁵⁹³.

Si tratta in fondo di un atto di coraggio e di maturità: l'uomo deve accettarsi per ciò che realmente è, limitandosi, per questo, a “produrre l'ordine e l'armonia” nella sfera in cui l'universo ha previsto di farlo agire o, per non utilizzare una terminologia limitativa e negativa si potrebbe dire che l'uomo deve riscoprire il suo vero volto, abbandonando per sempre i distruttivi ed inutili ai vocaboli propri del linguaggio della “finitudine colpevole”.

⁵⁹³ *SN*, pp. 273-274.

6. Il buon senso dell'ateismo.

È a partire dal capitolo IX del secondo tomo del *Système de la nature*, che l'ateismo, nascosto fino ad ora tra le pieghe di qualche concetto, implicito e presente in ogni opera precedente ma mai totalmente svelato, può finalmente manifestarsi in modo esplicito e compiuto. L'ateismo può finalmente rendere ragione di se stesso, giustificare la propria esistenza, argomentare le proprie motivazioni, mostrare le proprie caratteristiche ed enunciare la propria convinzione, senza più dover ricorrere ad artifici retorici impiegati per non urtare la sensibilità di qualche lettore particolarmente suscettibile.

Il *Système de la nature*, infatti, oltre a segnare la conclusione della demolizione del vacillante edificio religioso cristiano e l'inizio della ricostruzione di quello interamente umano, registra anche un cambiamento nella tipologia di lettorato al quale il barone sceglie d'indirizzarsi. Se le prime opere di carattere antireligioso, anticristiano e anticlericale si indirizzavano ad un pubblico recalcitrante alla radicalità della prospettiva atea e, dunque, richiedevano una retorica misurata che doveva indurre a una conversione indiretta all'ateismo, a partire dal *Système* la situazione cambia notevolmente. Il lettore di questo monumento del materialismo ateo viene infatti giudicato dal barone, ormai pronto non solo a sentire nominare l'innominabile prospettiva, ma addirittura a seguire e ad accogliere le tesi che da questa derivano. La lunga e paziente opera di "conversione indiretta" lascia dunque il posto all'esplicita affermazione dell'ateismo contenuta negli ultimi quattro capitoli del secondo tomo del *Système de la nature*.

Ed è proprio nella più ricca e argomentata fenomenologia che sia mai stata condotta sull'ateismo, contenuta in questi ultimi capitoli del *Système de la nature*, che affonda le sue radici quell'imbarazzo "culturale" che ha provocato l'oblio e l'esclusione, attraverso l'ostracismo o la denigrazione, della riflessione del barone dalla repubblica, poco democratica, della filosofia. E se è stata l'affermazione di un ateismo serio, sincero, coerente e bene argomentato a causare la condanna all'oblio di d'Holbach, sarà proprio attraverso questa stessa affermazione che si tenterà di mostrare la necessità di trarre fuori dalla dimenticanza coatta la riflessione del barone. In fondo, è nell'ateismo del barone che risiede tutta *la miseria* e tutta *la nobiltà* della sua riflessione, la causa della condanna all'oblio ed il motivo stesso per riabilitare d'Holbach, l'imbarazzo proprio di una ragione asservita al pregiudizio ed il buon senso di una proposta filosofica, etica, sociale, politica, culturale, scientifica ed esistenziale profondamente umana.

L'ateo autentico.

La fenomenologia dell'ateismo condotta dal barone a partire dal capitolo IX del secondo tomo del *Système de la nature*, intitolato *Apologia dei sentimenti contenuti in quest'opera. L'empietà. Esistono atei?*, si apre con una chiarificazione della vera immagine che bisogna attribuire all'ateo e del vero senso che occorre annettere al nome di "ateo".

Una doppia chiarificazione resa indispensabile dal fatto che «al solo nome di *ateo*, il superstizioso rabbrivisce, lo stesso deista si mette in apprensione, il prete entra in furore, la tirannide prepara i suoi carnefici, il volgo plaude ai castighi che leggi insensate decretano contro il vero amico del genere umano»⁵⁹⁴.

Se per i teologi l'ateismo rappresenta il «frutto di una coscienza straziata che cerca di sbarazzarsi della causa che la turba» e «l'ultimo grado del delirio dello spirito e della perversione del cuore», per i legislatori ed i moralisti esso rappresenta invece una minaccia per la sopravvivenza stessa della società. L'ateo, da qualsiasi prospettiva si cerchi di inquadrarlo, è da sempre apparso come «un mostro tra gli esseri ragionevoli, come uno di quei prodotti straordinari che difficilmente si incontrano in tutto il genere umano e che, opponendosi a tutti gli altri uomini, si ribella non solo contro la ragione, ma contro la stessa Divinità»⁵⁹⁵. In realtà, afferma il barone, l'ateo, lungi dall'essere un perturbatore della società, una «peste pubblica»⁵⁹⁶ ed un insensato, «è un uomo che distrugge chimere dannose al genere umano per riportare gli uomini alla natura, all'esperienza, alla ragione. È un pensatore che, avendo meditato sulla materia, sulle sue proprietà e sui suoi modi di agire, non ha bisogno, per spiegare i fenomeni dell'universo e le operazioni della natura, di immaginare potenze ideali, intelligenze immaginarie, esseri di ragione che, lungi dal far meglio conoscere la natura, non fanno che renderla capricciosa, inspiegabile, irricognoscibile, inutile alla felicità degli esseri umani»⁵⁹⁷.

L'ateo è dunque tutt'altro che folle ed insensato. La sua convinzione, infatti, non nasce dal delirio dell'entusiasmo religioso, ma dall'attenta e fredda osservazione del dato naturale e la sua azione non è rivolta a minare le fondamenta della pacifica convivenza civile, ma, essenzialmente filantropica, si dispiega come un servizio reso all'intera umanità. Se questa è l'autentica immagine che bisogna attribuire all'ateo, occorre anche stabilire il senso che si deve annettere al nome di *ateo*.

⁵⁹⁴ *SN*, pp. 604-605.

⁵⁹⁵ *SN*, p. 610.

⁵⁹⁶ *SN*, p. 604.

⁵⁹⁷ *SN*, p. 605.

I teologi, infatti, nella loro cieca lotta all'empietà, hanno così abusato di questa qualifica da aver creato una certa confusione a riguardo. Oltre ad accusare d'ateismo qualsiasi pesatore che si è allontanato anche impercettibilmente dall'ortodossia stabilita, questi fini speculatori hanno anche contemporaneamente affermato l'impossibilità dell'esistenza di atei in buona fede. Secondo i teologi, infatti, l'esistenza di Dio è così evidente da non poter essere negata realmente in buona fede. La negazione dell'esistenza di Dio nascerebbe semplicemente da un cuore perverso che si rifiuterebbe di accettare questa evidenza. Quindi, *stricto sensu*, non esistono atei in buona fede.

In un solo senso, ben diverso da quello dei teologi però, si potrebbe convenire con loro sul fatto che non esistono atei e cioè «se per ateo si indica un uomo che nega l'esistenza di una forza inerente alla materia e senza la quale non si può concepire la natura e se a questa forza motrice si dà il nome di Dio, non esistono atei e la parola con la quale li si indica designerebbe solo dei folli»⁵⁹⁸. Ma se «per *atei* si intendono uomini sprovvisti di entusiasmo, guidati dall'esperienza e dalla testimonianza dei sensi, che vedono nella natura unicamente ciò che realmente vi si trova o che sono in grado di conoscervi, che vedono e possono vedere solo materia essenzialmente attiva e mobile, diversamente combinata, che gode di per se stessa di diverse proprietà e capace di produrre tutti gli esseri che vediamo; se per *atei* si intendono fisici convinti che, senza ricorrere ad una causa chimerica, si può tutto spiegare con le sole leggi del movimento, con i rapporti sussistenti tra gli esseri, con le loro affinità, con le loro analogie, le loro attrazioni e le loro repulsioni, con le loro proporzioni, le loro composizioni e le loro decomposizioni; se per *atei* si intendono persone che non sanno affatto che cosa è uno *spirito* e non avvertono affatto il bisogno di *spiritualizzare* o di rendere incomprensibili cause corporee, sensibili e naturali che vedono unicamente agire, che non trovano sia un mezzo migliore per meglio conoscere la forza motrice dell'universo separarla da questo per attribuirle ad un essere posto fuori del grande tutto, ad un essere di un'essenza totalmente inconcepibile e di cui non si può indicare la sede; se per *atei* si intendono uomini i quali convengono *in buona fede*⁵⁹⁹ che il loro spirito non può né concepire né conciliare gli attributi negativi e le astrazioni teologiche con le qualità umane e morali che si attribuiscono alla Divinità o uomini i quali sostengono che da questa mescolanza incompatibile può risultare unicamente un essere di ragione, dato che un puro spirito è destituito degli organi necessari per esercitare qualità e facoltà umane; se per *atei* si fanno passare uomini i quali respingono un fantasma le cui qualità odiose e disparate sono idonee unicamente a turbare e a

⁵⁹⁸ *SN*, p. 612.

⁵⁹⁹ Non sottolineato nel testo.

gettare il genere umano in una demenza molto dannosa; se, dico, pensatori di questa specie sono quelli che si chiamano *atei*» allora, e con grande dispiacere dei teologi, si deve concludere che non solo «non si può dubitare della loro esistenza», ma che addirittura «ce ne sarebbe persino «un grandissimo numero, se i lumi della sana fisica e della retta ragione fossero più diffusi»⁶⁰⁰.

Soltanto rispondendo a tutti i “requisiti”⁶⁰¹ richiesti dal barone, ci si può fregiare della qualifica di ateo *autentico*. Una qualifica che, come afferma d’Holbach, spetta a pochissimi uomini. In effetti gli atei autentici costituiscono una schiera ben esigua se confrontata a quella numerosissima composta dagli atei *inautentici*. Infatti, afferma il barone, «se con la parola *atei* si volessero indicare uomini costretti ad ammettere, essi stessi, che non hanno alcuna idea della chimera che adorano o annunciano agli altri, che non possono rendersi conto né della natura né dell’essenza del loro fantasma divinizzato, che non possono mai accordarsi tra loro sulle prove dell’esistenza, sulle qualità e sul modo di agire del loro Dio; uomini che, a forza di negazioni, fanno del loro Dio un puro *niente*, si prosternano o fanno prosternare gli altri dinanzi alle finzioni assurde del proprio delirio; se, dico, per *atei* si fanno passare uomini di questa specie» allora «si sarà costretti a convenire che il mondo è pieno di atei e si possono annoverare tra questi anche i teologi più esercitati che ragionano continuamente di ciò che non intendono, disputano su di un essere di cui non possono dimostrare l’esistenza, fanno con le loro contraddizioni saltare in aria molto efficacemente questa esistenza, annullano il loro Dio perfetto con le imperfezioni innumerevoli che gli conferiscono, inducono a ribellarsi contro questo Dio per i tratti atroci con i quali lo dipingono»⁶⁰².

⁶⁰⁰ *SN*, pp. 612-613.

⁶⁰¹ A questi requisiti, il barone, concludendo la sua fenomenologia dell’ateismo, aggiunge, nel capitolo XI del *Système de la nature*, un vero e proprio elenco riportante le motivazioni che inducono un uomo a diventare un ateo autentico. Rispondendo al teologo anglicano Spencer (1630-1693) -e indirettamente a quanti hanno voluto vedere nell’ateismo holbacchiano il frutto di un risentimento privato- che aveva chiesto «*se può esserci una causa diversa dal malumore che possa fare degli atei?*», il barone risponde: «si possono esservi altre cause: c’è il desiderio di conoscere verità interessanti, c’è il potente interesse di sapere a che cosa bisogna attenersi relativamente all’oggetto che ci si annuncia come il più importante per noi, c’è la paura di ingannarsi su di un essere che si occupa delle opinioni degli uomini e non sopporta che ci si inganni sul suo conto. Ma, quando questi motivi o queste cause non ci sono, l’indignazione o, se si vuole il malumore, non sono, essi, cause legittime, motivi convenienti per esaminare da vicino le pretese e i diritti di un tiranno invisibile, in nome del quale si commettono tanti crimini sulla terra?» (*SN*, p. 634).

⁶⁰² *SN*, p. 614.

È contro questi *atei inautentici* e contro le loro nefaste chimere che muove guerra quell'esigua schiera composta da uomini privi d'entusiasmo ma dotati di buon senso, non scienziati di Dio ma della sola natura, pensatori non guidati dalla *longa manus* di un qualche spirito divino ma sorretti dalla sola esperienza e dalla testimonianza dei propri sensi, uomini, infine, che non moltiplicano gli esseri per dar sollievo alle loro paure ma che riconducono tutto il reale a ciò che effettivamente è per assicurarsi quella felicità che il *grande tutto* ha previsto per l'uomo naturale, cioè per loro.

L'ateismo è un naturalismo.

L'ateismo holbacchiano prima ancora di essere un *umanismo*, nel momento stesso in cui, al servizio dell'uomo che vive nel mondo, abbandona l'ozio teologico e costruisce un sapere fisico, risulta essere, nella sua essenza, un vero e proprio *naturalismo*.

L'ateo o, come lo qualifica il barone, *il discepolo della natura*, è l'uomo naturale per eccellenza, è l'organismo materiale fedele al *grande tutto* e sottoposto alle sue leggi, è il riflesso fedele della natura, anzi, è una sua creatura. Si potrebbe infatti affermare che è la natura stessa a rendere necessariamente ateo l'uomo, dal punto di vista del divino, così come è Dio, o la paura ignorante che dietro vi si cela, a produrre necessariamente degli uomini religiosi. È la natura, plasmando materia e movimento, a produrre l'uomo a propria "immagine e somiglianza", a "crearlo uomo e donna", ad infondergli la tendenza a conservare il proprio essere, a guidarlo così, attraverso il bisogno, al contatto con i suoi simili, al rispetto per loro e per le proprie esigenze eudaimonistiche. È la natura a prescrivere all'uomo, infatti, i suoi diritti ed i suoi doveri nei confronti degli altri uomini, è la natura a dettargli quelle leggi che sappiano garantire il suo benessere e quindi quello di tutti i suoi consociati. È la natura che, consultando le proprie esigenze e le proprie prerogative, incide sulla carne viva dell'uomo il sentimento della moralità e della fratellanza. È la natura stessa, dunque, a richiedere necessariamente all'uomo che l'abbia ben osservata e che abbia riflettuto sull'esistenza storica dell'idea del divino, l'ateismo come sola prospettiva esistenziale possibile e sensata e glielo richiede per consentirgli di essere fedele a se stesso, a ciò che realmente è, garantendogli di raggiungere così ciò a cui legittimamente aspira: la felicità.

L'ateismo holbacchiano risulta dunque essere un naturalismo nel momento in cui vede nella natura stessa la causa della propria esistenza, della propria legittimazione veritativa.

È l'osservazione della natura, del suo manifestarsi fenomenico che conduce necessariamente l'uomo alla prospettiva atea e a quella materialista, che per il barone si

equivalgono. Il *Système de la nature*, infatti, risulta essere la stessa e identica affermazione dei principi dell'ateismo. Il materialismo meccanicistico-organicistico altro non risulta essere cioè che lo stesso ateismo tradotto in termini scientifici e questo non risulta essere che il materialismo meccanicistico-organicistico tradotto in termini esistenziali. Entrambe le prospettive e ciascuna nel suo ambito, il materialismo nei confronti del *grande tutto* e l'ateismo nei confronti dell'uomo, non fanno altro che restituire alla realtà quella sua vera natura che millenni di mistificazione hanno distorto fino a renderla irriconoscibile ed inconoscibile. L'ateismo materialistico vuole dunque restituire all'uomo tutto ciò che gli è stato arbitrariamente sottratto e vuole contemporaneamente liberarlo da tutto ciò che gli è stato altrettanto arbitrariamente attribuito.

L'ateismo naturalistico si rivela essere quindi anche un umanismo dal momento in cui tenta di estendere la consapevolezza del vero sé e dell'universo all'intero genere umano. L'ateo, il distruttore delle chimere, è infatti l'uomo storico che, dopo un lungo e difficile percorso fatto di ricerca personale, di studio, di osservazione dei fenomeni naturali, sceglie responsabilmente di rivolgersi ai suoi simili per liberarli dalla *benda dell'opinione*, facendoli così uscire da quello stato di nociva minorità mentale indotto dai suoi pericolosissimi tutori religiosi o politici ed incoraggiandoli a far uso della propria ragione. Lungi dall'essere un «essere malefico» ed un avvelenatore pubblico, l'ateo è «il distruttore dei vostri fantasmi, se strappa il fulmine dalle mani di quegli dèi terribili che vi spaventano è perché voi cessiate di camminare in mezzo a tempeste in una strada che distinguete solo alla luce dei lampi. Se rovescia i templi e gli altari così spesso bagnati di lacrime [...] affumicati da un incenso servile, è per innalzare alla pace, alla ragione, alla virtù un monumento duraturo [...]. Se combatte le pretese superbe dei tiranni deificati dalla superstizione [...] è perché voi siate degli uomini liberi e non schiavi [...] se attacca l'impostura è per ristabilire la verità nei suoi diritti così a lungo usurpati dall'errore»⁶⁰³.

La morale umana ovvero l'ateismo etico.

È nel capitolo X del *Système de la nature*, intitolato *È compatibile l'ateismo con la morale?*, che d'Holbach ribatte prontamente al quasi assiomatico enunciato affermatore che l'ateo non può avere virtù. Ebbene, d'Holbach ricorda come già alla fine del Seicento

⁶⁰³ SN, p. 665.

Abbadie⁶⁰⁴ sosteneva che «la virtù non è per l'ateo che una chimera, la probità non è per lui che un vano scrupolo, la buona fede non è che un'ingenuità. Egli non conosce altra legge che il proprio interesse. Se attecchisce questo sentimento, la coscienza non è che un pregiudizio, la legge naturale un'illusione, il diritto un errore. La benevolenza non ha più fondamento, i legami sociali si rompono, la fedeltà vien meno, l'amico è prontissimo a tradire l'amico, il cittadino ad abbandonare proditoriamente la sua patria, il figlio ad assassinare il padre per goderne la successione, quando ne avrà l'occasione e quando l'autorità o il silenzio lo metteranno al riparo dal braccio secolare, l'unico da temere. I diritti più inviolabili e le leggi più sacre non devono più essere considerate se non come sogni e visioni»⁶⁰⁵.

Ebbene, afferma d'Holbach, questa descritta da Abbadie «sarebbe forse la condotta non di un essere che pensa, che sente, che riflette, suscettibile di ragione, ma di una bestia feroce, di un insensato che non avesse alcuna idea dei rapporti naturali che sussistono tra esseri necessari alla loro felicità reciproca»⁶⁰⁶. Un uomo dotato di buon senso e cioè che «ragioni minimamente» non è forse «costretto a sentire che la società gli è vantaggiosa, che ha bisogno di aiuti, che la stima dei suoi simili è necessaria alla sua felicità, che ha tutto da temere dalla collera dei suoi associati, che le leggi minacciano chiunque osi infrangerle?»⁶⁰⁷.

Abbadie avrebbe dovuto sapere che un ateo, in realtà, «è un uomo che conosce la natura e le sue leggi, conosce la propria natura, sa cosa essa gli impone; un ateo ha esperienza e questa esperienza gli prova ad ogni istante che il vizio può nuocergli, che i suoi errori più nascosti, le sue disposizioni più segrete possono rivelarsi e mostrarsi alla luce del sole; questa esperienza gli mostra che la società è utile alla sua felicità, che il suo interesse esige dunque che abbia attaccamento alla patria che lo protegge e lo mette in grado di godere con sicurezza dei beni della natura; tutto gli mostra che, per essere felice, deve farsi amare»⁶⁰⁸.

⁶⁰⁴ Jacques Abadie (1654-1727) calvinista, in polemica, più che con i cattolici, con i miscredenti, autore di un *Traité de la vérité de la religion chrétienne* (1684) e di un *Traité de la divinità de notre Seigneur Jésus-Christ* (1689).

⁶⁰⁵ SN, p. 617. Di Abbadie d'Holbach cita il *Traité de la Verité de la religion chrétienne*, Tomo I, cap. XVII.

⁶⁰⁶ *Ibidem*.

⁶⁰⁷ SN, p. 618.

⁶⁰⁸ SN, pp. 618-619.

L'ateo è l'uomo che «ha ponderatamente riflettuto su se stesso, sulla propria natura e su quella dei suoi associati, sui propri bisogni, sui mezzi per soddisfarli, non può impedirsi di conoscere doveri, di scoprire ciò che deve a se stesso e ciò che deve agli altri»⁶⁰⁹.

L'ateo possiede dunque una morale e, cosa più importante, «possiede» a differenza del credente, «dei motivi reali per conformarvisi»⁶¹⁰. Anzi, poiché l'ateo fonda le sue convinzioni sulla necessità della sua condizione di esistente nel *grande tutto* e poiché non è ipotizzabile altro che l'immutabilità delle leggi che sottendono alla sua, come all'esistenza di ogni altra realtà fenomenica, «le sue speculazioni morali» risulteranno «molto più salde ed invariabili di quelle che si appoggiano unicamente su un Dio che cambia aspetto secondo le disposizioni e le passioni di tutti quelli che lo prendono in considerazione»⁶¹¹.

Risulta dunque evidente che «i principi dell'ateo sono molto più incrollabili di quelli dell'entusiasta che fonda la sua morale su di un essere immaginario l'idea del quale muta così spesso, anche nel suo cervello»⁶¹².

In fondo, afferma d'Holbach, «se l'ateo nega l'esistenza di Dio, non può negare la propria esistenza né quella degli esseri simili a lui dai quali si vede circondato, non può dubitare dei rapporti che sussistono tra questi e lui, non può dubitare della necessità dei doveri che derivano da questi rapporti, non può dubitare dei principi della morale, la quale altro non è che la scienza dei rapporti che sussistono tra gli esseri viventi in società»⁶¹³.

D'Holbach ribadisce così la possibilità stessa della virtù dell'ateo, il quale ritrova in se stesso, nella sua ragione, i motivi per l'azione virtuosa: «non è affatto come creature di un Dio che siamo tenuti ad adempiere i doveri della morale» ma «come uomini, come esseri sensibili che vivono in società e cercano di conservarsi in un'esistenza felice che la morale ci obbliga»⁶¹⁴. La possibilità dell'azione virtuosa, la possibilità della morale risiede quindi nell'uomo stesso, nella sua conformazione fisico-materiale, nella sua sensibilità.

Ne *Le Bon Sens* d'Holbach afferma che la possibilità dell'azione virtuosa, morale, dipende da una semplicissima consapevolezza: «Il suffit qu'un homme sache qu'un autre homme est un être sensible comme lui pour qu'il ne puisse pas ignorer ce qui lui est utile ou nuisible. Il suffit que l'homme ait besoin de son semblable pour qu'il sache qu'il doit craindre

⁶⁰⁹ *SN*, p. 619.

⁶¹⁰ *Ibidem*.

⁶¹¹ *Ibidem*.

⁶¹² *Ibidem*.

⁶¹³ *SN*, pp. 619-620.

⁶¹⁴ *SN*, p. 623.

d'exciter en lui des sentiments défavorables à lui-même. Ainsi, l'être sentant et pensant n'a besoin que de sentir et de penser pour découvrir ce qu'il doit faire, et pour lui-même et pour les autres»⁶¹⁵.

Non occorre scomodare un Dio per fondare la morale, né occorre costringere gli uomini ad essere morali ricattandoli con la prospettiva di tormenti eterni. Il fondamento di ogni morale vien offerto, infatti, dalla semplice e naturale consapevolezza che «Je sens, et un autre sent comme moi»⁶¹⁶.

La moralità è dunque incisa nella carne stessa dell'uomo, nella sua sensibilità, nella naturale e legittima aspirazione alla felicità, nella consapevolezza di non poterla raggiungere se non cooperando a quella degli altri. L'uomo ha dunque tutto l'interesse ad essere morale: «La morale umana sarebbe una scienza vana se non provasse agli uomini che il loro più grande interesse è di essere virtuosi. Ogni obbligazione può essere fondata unicamente sulla probabilità o la certezza di ottenere un bene o di evitare un male»⁶¹⁷. La moralità risulta essere il solo mezzo capace di assicurare la felicità all'uomo individuale che vive in società.

L'uomo dunque non si determina ad agire virtuosamente seguendo un presunto imperativo categorico, l'uomo, cioè, non agisce in ambito morale in maniera disinteressata.

È l'interesse nei confronti di se stesso e del proprio benessere, della propria conservazione, della propria felicità a determinare l'azione virtuosa: «In ciascun istante della vita, un essere sensibile ed intelligente non può perdere di vista la sua conservazione e la sua felicità: deve dunque la felicità a se stesso; ma ben presto l'esperienza e la ragione gli provano che, senza aiuto, non può procurarsi da solo tutte le cose necessarie alla sua felicità. Egli vive con esseri sensibili ed intelligenti, preoccupati, come lui, della propria felicità, ma capaci di aiutarlo ad ottenere gli oggetti che desidera per se stesso. Si accorge che questi esseri non gli saranno favorevoli se non quando vi si troverà interessata la loro felicità; ne conclude che, per la sua felicità, occorre che si comporti in ogni momento in modo idoneo a conciliarsi l'attaccamento, l'approvazione, la stima e l'assistenza degli esseri più in grado di concorrere alle sue vedute; vede che *l'uomo è l'essere più necessario alla felicità dell'uomo*⁶¹⁸ e che, per cointeressarlo, deve fargli trovare vantaggi reali nell'assecondarne i progetti. Ma procurare vantaggi reali agli esseri della specie umana è avere virtù: l'uomo ragionevole è dunque obbligato a sentire che è suo interesse essere virtuoso. La virtù non è che l'arte di rendersi

⁶¹⁵ *BS*, §. 171. p. 317.

⁶¹⁶ *Ibidem*.

⁶¹⁷ *SN*, p. 328.

⁶¹⁸ Non sottolineato nel testo.

felici della felicità altrui. L'uomo virtuoso è chi comunica la felicità ad esseri capaci di restituirla, necessari alla sua conservazione, in grado di procurargli un'esistenza felice»⁶¹⁹.

L'uomo dunque per rendersi davvero felice deve necessariamente occuparsi della felicità dei suoi simili, deve meritare la stima, l'affetto e l'aiuto dei suoi consociati. L'interesse per il proprio bene causa, richiede e permette quindi, in un contesto sociale, il darsi della moralità. L'uomo dunque «non fa niente gratuitamente», disinteressatamente, seguendo l'illuminazione intermittente di un "dover essere". Il solo "dover essere" esistente è il "dover essere secondo natura" e non secondo un "dover essere" per un puro "dover essere" o secondo un "dover essere che non dispiaccia a Dio".

Ed allora dell'ateo, ovvero dell'uomo che ha compreso, attraverso il ragionamento e l'osservazione della natura, la necessità di conformarsi al "dover essere secondo natura", si può finalmente predicare la virtuosità infrangendo così un pregiudizio ben radicato.

Eppure la rivincita o la riabilitazione "morale" dell'ateo non termina qui. D'Holbach vuole che sia totale: nel bene e nel male, nella virtù come nel vizio. Infatti il barone afferma: «un ateo che, avendo un'eccellente teoria fondata sulla natura, l'esperienza e la ragione, si abbandona ad eccessi pericolosi per se stesso e dannosi alla società è, senza dubbio un uomo incoerente. Ma non ha di più da temere di un uomo religioso e pieno di zelo che, credendo in un Dio buono, equo e perfetto, non tralasci di commettere in suo nome gli eccessi più terribili. Un tiranno ateo non sarebbe da temere più di un tiranno fanatico. Un filosofo miscredente non è temibile come un prete entusiasta che semina la discordia tra i suoi concittadini. Un ateo che avesse in mano il potere sarebbe, dunque, pericoloso come un re persecutore o un inquisitore truce, un devoto capriccioso, un superstizioso afflitto? [...]. I vizi dell'ateo non hanno, dunque, niente di più straordinario rispetto a quelli dell'uomo religioso. Un tiranno religioso non sarebbe per i suoi sudditi un flagello più molesto di un tiranno miscredente? [...]. Perlomeno sotto il dominio di un ateo, non si devono avere apprensioni per le vessazioni religiose, le persecuzioni per opinioni che si professano, le proscrizioni o quelle violenze inaudite cui, sotto i principi più dolci, gli interessi del cielo sono spesso i pretesti [...]. È perlomeno evidente che l'ateo ha un pretesto in meno del principe credente per esercitare la sua malvagità [...]. L'ateo, quando commette crimini, per lo meno non può sostenere che è il suo Dio ad ordinarli e ad approvarlo». L'ateo, in una parola, ha un motivo in meno rispetto al credente per agire male: Dio o, perlomeno, la scusa di agire in suo nome.

Ed inoltre, continua d'Holbach, a differenza dei vari sistemi religiosi nati dalla superstizione e dall'ignoranza, «L'ateismo è un sistema che di un uomo onesto non farà

⁶¹⁹ SN, p. 329.

affatto un uomo malvagio e che di un uomo malvagio non farà un uomo dabbene [...]. Se il sistema che si è costruito un ateo non gli toglie affatto i vizi che aveva prima, non gliene dà di nuovi. Mentre la superstizione fornisce ai suoi portatori mille pretesti per commettere il male senza rimorsi ed anche per gloriarsene, l'ateismo per lo meno lascia gli uomini tali quali sono, non renderà affatto più intemperante, più dissolto, più ambizioso, più crudele, un uomo, di quanto non lo inviti ad esserlo già il suo temperamento. La superstizione, invece, allenta le briglia alle passioni più terribili e procura espiazioni facili ai vizi più disonorevoli»⁶²⁰.

Alla fine, poi, afferma d'Holbach, «Esista o non esista un Dio, i nostri doveri saranno gli stessi e la nostra natura, consultata, dimostrerà che il vizio è un male e che la virtù è un bene reale»⁶²¹. Esista o non esista Dio, l'ateo potrà quindi essere virtuoso esattamente come un credente e, contrariamente a quest'ultimo, riuscirà addirittura ad astenersi dal torturare il suo prossimo in nome di Dio.

Ed invero se esistesse un Dio, domanda d'Holbach, «che cosa potrebbe spaventare un ateo virtuoso che, credendo al momento di addormentarsi per sempre⁶²², si trovasse alla presenza di un Dio che avesse misconosciuto e trascurato durante la vita?»⁶²³. A questa affermazione il barone fa seguire l'ipotetico discorso⁶²⁴ che un ateo virtuoso potrebbe

⁶²⁰ *SN*, pp. 621-622.

⁶²¹ *SN*, p. 623.

⁶²² D'Holbach impiega lo stesso *topos* della conversione in punto di morte, argomento apologetico ricorrente nella letteratura religiosa, per difendere i diritti dell'ateismo. Come nella *Théologie portative*, anche qui, il barone sceglie di conferire legittimità alla sua prospettiva avvalendosi di tutte le opzioni retorico-stilistiche possibili, anche di quelle elaborate dalla tradizione religiosa che esecra e disprezza. Si tratta in fondo di utilizzare contro il cristianesimo e, indirettamente nelle prime opere, esplicitamente a partire dal *Système de la nature*, a favore dell'ateismo, le armi apologetiche, stilistiche ed argomentative da questo stesso elaborate in sua difesa.

⁶²³ *SN*, p. 589.

⁶²⁴ In questo particolarissimo monologo il barone giustifica il rifiuto ateo facendo appello alla natura della facoltà razionale che donata da Dio all'uomo per poterlo avvicinare a sé, conduce inevitabilmente quest'ultimo ad allontanarsi dal primo. Nel monologo, infatti, l'ateo virtuoso non dichiara affatto di aver rifiutato di credere nell'esistenza di Dio a causa dell'errore, ma afferma chiaramente che il suo rifiuto è stato causato dalla sua ignoranza invincibile e cioè dai limiti della sua ragione. D'Holbach sceglie così, attraverso gli accenti agnostici presenti in questo monologo, di attenuare la carica polemica dell'ateismo rifiutando di ridurlo ad una tesi che verte sull'esistenza di un essere. Come ha bene affermato il Sandrier, cogliendo, si crede, appieno il senso dell'ateismo holbachiano: «L'athéisme n'est pas une position mais une éthique: il est le gardien de la raison. Son

rivolgere a Dio. L'ateo virtuoso, prima di addormentarsi per sempre direbbe a Dio: «O Dio, padre che ti sei reso invisibile a tuo figlio! Motore incomprensibile e nascosto che non ho potuto scoprire! Perdona se il mio intelletto limitato non ha potuto riconoscerti in una natura in cui tutto mi è parso necessario [...]. Non ho potuto vedere che un vero fantasma in quell'assemblaggio di qualità inconciliabili di cui l'immaginazione ti aveva rivestito [...]. Se ho rifiutato di credere nella tua esistenza, è perché non ho saputo né cosa tu potevi essere né dove ti si poteva collocare né quali qualità ti si poteva assegnare. La mia ignoranza è perdonabile, perché fu invincibile; il mio spirito non ha potuto piegarsi sotto l'autorità di taluni uomini che si riconoscevano poco illuminati come me sulla tua essenza e che, sempre in disputa tra loro, non si mettevano d'accordo se non per gridarmi imperiosamente di sacrificar loro la ragione che mi avevi dato. Ma, o Dio, se tu ami le creature, io le ho amate come te, mi sono sforzato di renderle felici nella sfera in cui ho vissuto. Se tu sei l'autore della ragione, io l'ho sempre ascoltata e seguita; se la virtù ti piace, il mio cuore l'ha sempre onorata; non l'ho oltraggiata e, quando le mie forze me l'hanno permesso, l'ho praticata io stesso; fui sposo, padre amoroso, amico sincero, cittadino fedele e zelante. Ho teso una mano soccorrevole all'infelice, ho consolato l'afflitto; se le debolezze della mia natura sono state dannose a me stesso o moleste per gli altri, non ho mai fatto gemere il disgraziato sotto il peso delle mie ingiustizie, sono stato favorevole a che il povero avesse di che sostentarsi, non ho visto senza pietà le lagrime della vedova, non ho ascoltato senza intenerirmi le grida dell'orfanello. Se tu rendesti l'uomo socievole, se volesti che la società sussistesse e fosse felice, io sono stato il nemico di tutti quelli che opprimevano o la ingannavano per approfittarne delle disgrazie [...]. Se sei buono e giusto come si assicura, non puoi punirmi dei deliri della mia immaginazione, degli errori causati dalle mie passioni, conseguenza necessaria dell'organizzazione che avevo ricevuto da te. Così, non posso avere paura di te, non posso temere la sorte che mi prepari: la tua bontà non avrebbe affatto permesso che cadessi in castighi per errori inevitabili. Perché non rifiutavi di farmi nascere piuttosto che chiamarmi al rango degli esseri intelligenti perché in esso godessi della fatale libertà di rendermi infelice? Se mi punissi con rigore e senza fine per il fatto che ho ascoltato la ragione che mi avevi dato, se mi castigassi per le mie illusioni, se ti incolerissi con me perché la mia debolezza è caduta nelle insidie che mi avevi apparecchiato da tutte le parti, saresti il più crudele ed il più ingiusto dei tiranni, non saresti un Dio ma un demone malefico di cui sarei

refus de croire n'engage pas tant l'existence d'une réalité que la préservation de l'intégrité des facultés humaines» (*Le style philosophique...*, p. 286).

costretto a subire la legge e a saziare la barbarie, ma di cui mi darei il plauso di avere per lo meno per qualche tempo scosso il giogo insopportabile»⁶²⁵.

L'ateo non avrebbe dunque nulla da rimproverarsi davanti a Dio: egli è stato virtuoso pur avendo rifiutato di credere all'esistenza di Dio e, se ha operato questo rifiuto, è stato per un atto di buon senso, per aver cioè rispettato la natura stessa del proprio intelletto. Ed è proprio l'utilizzo di una razionalità minimale, del buon senso, appunto, ciò che contraddistingue la prospettiva atea.

È sul principio deontologico-epistemologico del buon senso che si fonda la sincera, forte e coerente *professione di fede atea* che il barone fa pronunciare, nel capitolo XII del *Système de la nature*, ai discepoli della natura: «Affermiamo solo ciò che vediamo, non ci arrendiamo che all'evidenza. Se abbiamo un sistema, è fondato unicamente sui fatti. Non scorgiamo in noi stessi e dappertutto che la materia e ne concludiamo che la materia può sentire e pensare. Vediamo che nell'universo tutto si esegue attraverso leggi meccaniche, proprietà, combinazioni, modificazioni della materia, e non cerchiamo altra spiegazione dei fenomeni che la natura ci presenta. Concepiamo un solo mondo ed uno solo, in cui tutto è concatenato, in cui ogni effetto è dovuto ad una causa naturale conosciuta, che lo produce secondo leggi necessarie. Non affermiamo niente che non sia dimostrato: i principi da cui partiamo sono chiari, evidenti, sono fatti. Se una cosa è oscura o inintelligibile per noi, conveniamo in buona fede che sono oscurità, cioè i limiti dei nostri lumi, ma non escogitiamo nessuna ipotesi per spiegarla: consentiamo ad ignorarla sempre o attendiamo che il tempo, l'esperienza, il progresso dello spirito umano facciano luce su di essa. Non è vero il nostro modo di filosofare? Infatti, in tutto ciò che affermiamo sulla natura, non procediamo allo stesso modo in cui procedono i nostri avversari in tutte le altre scienze, come la storia naturale, la fisica, le matematiche, la chimica, la morale, la politica. Ci manteniamo scrupolosamente in ciò che ci è noto attraverso i sensi, i soli strumenti che la natura ci ha dato per scoprire la verità»⁶²⁶.

L'ateismo, il difensore della ragione prima ancor di essere il grande accusatore di Dio, è, dunque, compatibile con la morale: non solo ne rende possibile un'attuazione veramente ragionata e sentita, ma facendo dipendere da essa la possibilità della felicità ne mostra tutta la necessità. Certo, dall'ateismo holbachiano vien fuori anche l'*immoralismo* di De Sade⁶²⁷

⁶²⁵ SN, pp. 589-590.

⁶²⁶ SN, p. 660.

⁶²⁷ Sul rapporto, ancora essenzialmente inesplorato, De Sade-d'Holbach si rimanda al Naville, *D'Holbach et...*, p. 336-368, allo studio di M. J. Deprun, *Quand Sade récrit Fréret, Voltaire et*

fatto valere contro l'asservimento delle passioni e l'alienazione dei sensi, ma deriva anche, e soprattutto, quella serie di imperativi morali che si incontrano nel capitolo XII del *Système de la nature* e che, come ha affermato il Negri, «offrono una base ideale per l'azione dell'uomo che forse il cristianesimo più ortodosso non riesce ad offrire»⁶²⁸. Ecco i pochi precetti in cui si risolve la proposta morale universale e naturale del barone, il suo ateismo etico: «Sii giusto, perché l'equità è il sostegno del genere umano. Sii buono, perché la bontà incatena tutti i cuori. Sii indulgente, perché debole tu stesso, vivi con esseri deboli come te. Sii dolce, perché la dolcezza attira l'affetto. Sii riconoscente, perché la riconoscenza nutre ed alimenta la bontà. Sii modesto, perché l'orgoglio fa rivoltare esseri innamorati di se stessi. Perdona le offese, perché la vendetta rende eterni gli odi. Fa del bene a chi ti oltraggia, per mostrarti più grande di lui e fartene un amico. Sii modesto, temperato, casto, perché la voluttà, l'intemperanza e gli eccessi distruggono il tuo essere e ti renderanno spregevole»⁶²⁹.

La morale naturale predica all'uomo di comportarsi da uomo, di rispettare la propria sensibilità e di far un buon uso, un uso sensato della propria razionalità. La morale naturale chiede all'uomo tutto questo non in nome di Dio, per evitare spiacevoli castighi eterni, ma lo esige in nome dell'uomo, per aiutarlo ad essere veramente felice. La morale naturale è stabile proprio perché si fonda sull'uomo, risponde davvero alle sue legittime e reali esigenze ed è quindi capace di garantirgli il raggiungimento di quella felicità che la natura ha previsto per lui.

d'Holbach, in *Roman et lumières au XVIII siècle*, Paris, 1970, pp. 331-340, al Sandrier, *Le style philosophique...*, pp. 541-542. e alle pp. LXXIV-LXXV dell'introduzione di Vincenzo Barba alla traduzione italiana dell'opera holbacchiana *Elementi di morale universale o Catechismo della natura*, Biblioteca Universale Laterza, Bari, 1993, (*La virtù senza Dio, il pensiero etico-politico di d'Holbach*). Per ulteriori indicazioni bibliografiche si rimanda al Naville, *D'Holbach et...*, pp. 366-367 e p. 482, e dello stesso Naville si rimanda all'opera *Sade et la philosophie, Préface* al vol. XI, di De Sade, *Oeuvres complètes*, Paris, 1964, pp. 11-23.

⁶²⁸ *SN*, p. 39.

⁶²⁹ *SN*, p. 667.

“L’ateismo, come la filosofia e tutte le scienze profonde, non è fatto per il volgo e neppure per il maggior numero degli uomini”⁶³⁰.

Non basta però al barone dimostrare come l’ateismo non sia moralmente pericoloso. D’Holbach avverte con la stessa forza di persuasione, che l’ateismo non rappresenta neppure una minaccia in ambito sociale e politico dal momento che «gli uomini abituati a meditare e trarre diletto dallo studio non sono, comunemente, cittadini pericolosi: le loro speculazioni, quali che siano, non produrranno mai rivoluzioni improvvisate sulla terra. Gli spiriti dei popoli suscettibili di essere infiammati dal meraviglioso e dall’entusiasmo resistono ostinatamente alle verità più semplici e non si scaldano affatto per i sistemi che richiedono una lunga serie di riflessioni [...]. In una parola, si possono sfidare i nemici della ragione umana a fare un solo esempio che provi in maniera decisiva che opinioni puramente filosofiche o direttamente contrarie alla religione abbiano mai causato sconvolgimento in uno Stato. I tumulti sono derivati sempre dalle opinioni teologiche, perché i principi ed i popoli hanno sempre follemente ritenuto di dover prendervi parte. Pericolosa è unicamente quella vana filosofia che i teologi hanno combinato con i loro sistemi. È la filosofia corrotta dai preti a soffiare nel fuoco della disordia, ad incitare i popoli alla ribellione, a far scorrere fiumi di sangue. Non c’è questione teologica che non abbia fatto immensi mali agli uomini, mentre tutti gli scritti degli atei, sia antichi che moderni, hanno sempre causato del male unicamente ai loro autori, che l’impostura onnipotente ha spesso immolato a se stessa»⁶³¹.

D’Holbach è profondamente convinto della natura non-violenta ed “innocua” che caratterizza il manifestarsi della verità-atea e crede con uguale fermezza che la violenza e la nocività annuncino il manifestarsi dell’errore-religioso, mai utile, in nessun caso. Se le opinioni filosofiche ed in particolare atee non hanno mai causato rivoluzioni e massacri sulla terra è stato proprio perché in esse il barone vede l’impronta inconfondibile della verità.

L’ateismo, inoltre, non rappresenta una minaccia per la stabilità degli Stati, per la pacifica convivenza civile, soprattutto per un altro motivo: «I principi dell’ateismo», afferma perentorio d’Holbach, «non sono fatti per il popolo che, comunemente è sotto la tutela dei preti. Non sono fatti per quegli spiriti frivoli e dissipati che riempiono la società dei loro vizi e delle loro inutilità, non sono fatti per quegli ambiziosi, quegli intriganti, quegli spiriti irrequieti che trovano interesse a portare scompiglio. C’è di più: non sono fatti neppure per un

⁶³⁰ SN, p. 650.

⁶³¹ SN, pp. 626-627.

gran numero di persone istruite, del resto, che solo rarissimamente hanno il coraggio di divorziare completamente dai pregiudizi ricevuti»⁶³².

In una parola, l'ateismo non rappresenta una minaccia politica o sociale proprio perché si configura come una conquista speculativa di pochissimi uomini. Né il volgo, né i dissoluti, né gli uomini parzialmente illuminati potranno impossessarsi di questa dottrina per causare rivoluzioni politiche e sociali. Il volgo, trascinato dall'entusiasmo, non può accedere all'ateismo⁶³³ dal momento che «questo sistema può essere unicamente il frutto di uno studio coerente, di un'immaginazione resa fredda dall'esperienza e dal ragionamento»⁶³⁴. Il volgo non può impossessarsi dei principi di un sistema che «presuppone riflessione, studio, conoscenze, una lunga serie di esperienze, l'abitudine di contemplare la natura, la scienza delle vere cause dei suoi diversi fenomeni, delle sue combinazioni, delle sue leggi, degli esseri che la compongono e delle loro differenti proprietà. Per essere atei, o per assicurarsi delle forze della natura, bisogna averla meditata: un colpo d'occhio superficiale non la farà affatto conoscere, occhi poco esercitati vi si inganneranno senza sosta; l'ignoranza delle vere

⁶³² SN, p. 627.

⁶³³ Il barone preciserà però subito dopo che se i principi dell'ateismo non sono fatti assolutamente per il volgo, rimane comunque vero che quest'ultimo potrà sicuramente beneficiare delle “ricadute pratiche” derivanti dall'ambito teorico dell'ateismo. D'Holbach è sicurissimo del fatto cioè, che non occorra necessariamente pervenire ad una conoscenza piena e completa dei principi dell'ateismo per poter beneficiare dei suoi effetti. Questo aspetto “elitario” dell'ateismo holbacchiano trova la propria ragion d'essere nel principio della delegazione delle competenze, proprio di ogni società gerarchizzata: il bene del popolo si prepara a sua insaputa nello spirito di qualche filosofo privo di pregiudizi e capace di esercitare la propria influenza su degli amministratori illuminati. Così il «geometra, il cultore di scienza meccanica, il chimico, il medico, il giureconsulto, lo stesso artigiano lavorano nei loro gabinetti o nei loro laboratori a cercare mezzi per servire la società, ciascuno nella sua sfera» (SN, p. 650), ed anche l'ateo speculativo lavora per l'umanità ricercando nel silenzio della propria riflessione, il vaccino alla *contagion sacrée*, studiandone la dose, il modo, il tempo di somministrazione e gli effetti a lungo e breve termine sull'umanità. E se «nessuna delle scienze profonde o delle professioni» in cui sono impegnati “questi addetti ai mestieri” «è nota al volgo», tuttavia quest'ultimo «non cessa di trarne profitto e di raccogliere con il tempo i frutti di fatiche delle quali non ha idee» (Ibidem). Il solo ambito dal quale il volgo non può trarre a sua insaputa alcun profitto, ma soltanto evidenti danni, risulta essere, per il barone, quello teologico: «Quale che sia la pretesa utilità delle opinioni religiose, il teologo profondo e sottile non può vantarsi di lavorare, di scrivere, di disputare per il vantaggio del popolo cui si fanno tuttavia pagare così caramente sistemi e misteri che non intenderà mai e che non potranno mai essergli di qualche utilità» (Ibidem).

⁶³⁴ SN, p. 626.

cause ne farà supporre di immaginarie; e l'ignoranza così riporterà lo stesso fisico ai piedi di un fantasma in cui le sue vedute limitate o la sua pigrizia crederanno di trovare la soluzione di tutte le difficoltà»⁶³⁵.

I principi dell'ateismo, inoltre, non sono assolutamente fatti per quella categoria di uomini che il barone qualifica come «spiriti frivoli e dissoluti». Nel capitolo XI del *Système de la nature*, d'Holbach afferma, infatti, che esiste una notevole differenza tra «quelli che il ragionamento porta all'irreligione» e «quelli che respingono o disprezzano la religione unicamente perché la considerano un oggetto lugubre o un freno molesto»⁶³⁶. Non possono essere annoverati, cioè, tra gli atei *autentici*, tra i cultori dei principi dell'ateismo «tutti quegli uomini che rinunciano ai pregiudizi ricevuti per vanità o sulla parola» dal momento che «questi presunti spiriti forti non hanno da se stessi sottoposto niente ad esame, si rimettono ad altri che suppongono abbiano soppesato le cose con più ponderatezza. Siffatti increduli non posseggono, dunque, idee certe: poco capaci di ragionare essi stessi, a stento sono in grado di seguire i ragionamenti degli altri. Essi sono irreligiosi allo stesso modo in cui la maggior parte degli uomini sono religiosi, cioè in forza di credulità, come il popolo, o in forza dell'interesse come il prete»⁶³⁷. Forse che «un voluttuoso, un dissoluto seppellito dalla crapula, un ambizioso, un intrigante, un uomo frivolo e dissipato, una donna sregolata, un bello spirito alla moda, sono personaggi molto capaci di giudicare di una religione che non hanno affatto approfondito, di sentire la forza di un argomento, di abbracciare l'insieme di un sistema?»⁶³⁸

Non ci si può dunque improvvisare atei da un giorno all'altro: non basta osservare superficialmente la natura per arrivare a conoscerne il sistema; ma occorre studiarla attentamente, osservarla scientificamente nel suo manifestarsi. Ancora, non basta rinunciare alla religione per diventare degli atei autentici. Il rifiuto a credere in Dio deve, infatti, essere frutto di un ragionamento intimo, individuale, convinto, difficile e a volte drammatico che matura lentamente nella coscienza fino a diventare una consapevole certezza. Chi sceglie di respingere la religione convinto da un'opinione altrui o costretto dalla forza del proprio vizio non può quindi arrogarsi il titolo di ateo autentico. Né il volgo, né i “timidi di spirito” né i “seppelliti dalla crapula” possono quindi impossessarsi dei principi dell'ateismo, che presuppongono un lungo noviziato presso la natura e presso se stessi, per causare tumulti o, peggio ancora, rivoluzioni.

⁶³⁵ *SN*, pp. 649-650.

⁶³⁶ *SN*, p. 637.

⁶³⁷ *Ibidem*.

⁶³⁸ *Ibidem*.

Ed ancora «*i principi dell'atesimo o il sistema della natura*»⁶³⁹ non sono fatti neppure per un gran numero di persone illuminate su altri punti, ma spesso troppo prevenute a favore dei pregiudizi universali»⁶⁴⁰. Infatti, afferma il barone: «è rarissimo trovare uomini che, a molto spirito, a molte conoscenze e a molto talento, uniscono o un'immaginazione molto regolata o il coraggio necessario a combattere con successo chimere abituali da cui il loro cervello è da lungo tempo penetrato. Una tendenza segreta ed invincibile trascina spesso, a dispetto del ragionamento, gli spiriti più solidi e meglio corroborati contro i pregiudizi che vedono generalmente stabiliti e di cui essi stessi si sono imbevuti dalla più tenera età»⁶⁴¹.

Per essere atei occorre dunque possedere oltre ad un'immaginazione molto regolata, che si manifesta in una razionalità disillusa, anche e soprattutto del coraggio. D'Holbach torna a riaffermarlo fortemente: occorre del coraggio per non credere, «occorre coraggio per adottare un modo di pensare che son pochi ad approvare»⁶⁴²; occorre del coraggio per lottare contro il pregiudizio e la superstizione, per strappare violentemente da sé la pelle ammorbata dalla *contagion sacrée* e mortificata dall'*erreur divinisée*; occorre un estremo atto di coraggio per affrontare *l'horror vacui*, la vertigine momentanea del nulla, l'annuncio della morte di Dio che preannuncia la nascita dell'uomo; ed infine occorre del coraggio per non cedere alla tentazione di ritornare tra le braccia rassicuranti e mortifere della credenza religiosa. Occorre lottare continuamente contro la tendenza "innaturale", proveniente dall'aver supposto l'uomo *doppio*, che spinge impietosamente l'uomo a ricadere sotto il giogo della superstizione.

Ma chi sono questi uomini illuminati, parzialmente liberi dai pregiudizi che non osano affrontare l'ultimo ed il deciso passo e cioè la negazione dell'esistenza di Dio e l'affermazione della propria? Questi "atei mancati" per difetto di coraggio sono i deisti e i teisti che trovando «l'intervallo tra la superstizione volgare e l'irreligione troppo grande, credono di prendere una saggia via di mezzo venendo a compromesso con l'errore; respingono le conseguenze accettando il principio; conservano il fantasma, senza prevedere che presto o tardi deve produrre gli stessi effetti e fare a poco a poco nascere le stesse follie nelle teste umane»⁶⁴³.

⁶³⁹ SN, p. 650. Ecco enunciata l'identità, prima riferita, posta tra l'esposizione del *système de la nature* ed *i principi dell'ateismo*.

⁶⁴⁰ *Ibidem*.

⁶⁴¹ *Ibidem*.

⁶⁴² SN, p. 628.

⁶⁴³ SN, p. 630.

I deisti e i teisti cioè, pur «disingannati da un grande numero di errori grossolani di cui le superstizioni volgari si sono via via riempite, si attengono alla nozione vaga della Divinità, che si limitano a considerare come un agente sconosciuto, dotato di intelligenza, di saggezza, di potenza, e di bontà, in una parola pieno di perfezioni infinite. Secondo loro, questo essere è distinto dalla natura: fondano la sua esistenza sull'ordine e la bellezza che regnano nell'universo»⁶⁴⁴. Ciò che diversifica il deismo dal teismo è che mentre i deisti «suppongono che questo essere immaginario raccolto nella profondità della sua essenza, dopo aver fatto uscire la materia dal niente, l'abbandoni per sempre al movimento che le ha impresso la prima volta»⁶⁴⁵, i teisti, invece «umanizzano un po' più degli altri la loro divinità, facendola simile ad un sovrano che punisce o ricompensa i suoi sudditi»⁶⁴⁶ ricadendo, così, inevitabilmente, in tutte le contraddizioni che tale processo di umanizzazione di Dio comporta.

In definitiva, afferma d'Holbach, «se il Dio del deista è inutile, quello del teista è necessariamente pieno di contraddizioni». In un certo senso i teisti sono perlomeno più coerenti dei deisti. Questi ultimi, infatti, «partono da una supposizione falsa di cui rigettano le conseguenze necessarie» mentre i teisti «ammettono e il principio e le conseguenze»⁶⁴⁷. Sia il deismo che il teismo sono destinati quindi a «corrompersi e degenerare in fanatismo e in superstizione»⁶⁴⁸. Entrambi non fanno altro che «potare un albero avvelenato alla radice non osando abatterlo: non vedono che quest'albero riprodurrà in seguito gli stessi frutti»⁶⁴⁹. Tentando di riformare l'*erreur divinisée*, deisti e teisti finiscono inevitabilmente per esserne riammorbatati di nuovo. Si potrebbe evitare questa spiacevole ricaduta soltanto sradicando le radici dell'albero avvelenato, soltanto possedendo il coraggio di non credere.

«La ripugnanza che la maggior parte degli uomini mostrano per l'ateismo», scrive d'Holbach in una nota, «somiglia perfettamente all'*orrore del vuoto*». I deisti, i teisti, gli uomini in generale «hanno bisogno di credere qualcosa; il loro spirito non può restare in sospeso, soprattutto quando si persuadono che la cosa li interessa molto vivamente; e allora, piuttosto che non credere niente, crederanno tutto ciò che si vorrà ed immagineranno che la cosa più sicura è prendere un partito»⁶⁵⁰.

⁶⁴⁴ SN, p. 528.

⁶⁴⁵ *Ibidem*.

⁶⁴⁶ SN, p. 529.

⁶⁴⁷ SN, p. 530.

⁶⁴⁸ SN, p. 527.

⁶⁴⁹ SN, p. 630.

⁶⁵⁰ SN, p. 630. Nota D.

In teoria, l'ateismo sarebbe accessibile ad ogni categoria di uomini dal momento che la sua evidenza e la sua verità appaiono ad ogni essere che «ragioni minimamente»⁶⁵¹, e dal momento che, per arrivare a sostenere i suoi principi, basterebbe una «minima riflessione»⁶⁵². In teoria cioè, l'ateismo si basa su di una razionalità minimale, sul buon senso. In pratica però, al buon senso, alla ragionevolezza dell'ateismo si contrappone l'invincibile, o almeno così sembra, forza della superstizione e l'incredibile radicamento dei pregiudizi che da essa derivano. Se facilmente la superstizione e l'idolatria trovano proseliti, «l'ateismo come la filosofia e tutte le scienze profonde ed astratte, non è fatto per il volgo e neppure per il maggior numero degli uomini» e questo semplicemente perché sin dall'infanzia «tutto cospira ad ubriacare l'uomo di un entusiasmo che lo abbaglia»⁶⁵³. L'ignoranza, la superstizione e la religione hanno così occultato il vero volto della natura e dell'uomo da rendere quasi impossibile la possibilità di riappropriarsene. La natura della mistificazione è stata tale da far scomparire l'evidenza del vero. Persino l'ateo arriva a riscoprire la vera natura del *grande tutto* e di se stesso solo dopo un lungo percorso fatto di riflessione, di studio e di osservazione. E se è occorso al *discepolo della natura* tempo e coraggio per arrivare a riscoprire se stesso, all'uomo imbevuto fin dall'infanzia dei pregiudizi spetta un cammino ben più arduo che, se normalmente riconduce alla superstizione, solo rarissimamente termina nell'ateismo.

Paradossalmente, se si cede immediatamente alla non evidenza di una realtà immateriale, occorre moltissimo tempo per acconsentire all'evidenza di una realtà materiale. Paradossalmente, se si giudica la credenza in un Dio come un atteggiamento del tutto normale, si continua a vedere nel buon senso dell'ateismo un atteggiamento estremo. Paradossalmente, si giudica la validità o meno di ciò che esiste, facendo riferimento a ciò che non è stato mai accertato come esistente.

La lotta all'*erreur divinisée*, la contrapposizione tra il modesto buon senso e l'enorme eccezionalità dell'incomprensibile si preannuncia quindi davvero difficile, per non dire disperata. Si può davvero arrivare ad estirpare dal cuore dell'uomo l'idea di Dio? Si può davvero, in una parola, sperare in una sua morte definitiva? Non basta annunciarla, bisogna, infatti, che qualcuno ne constati il decesso definitivo.

⁶⁵¹ SN, p. 618.

⁶⁵² SN, p. 624.

⁶⁵³ SN, p.611.

È possibile, necessario ed indispensabile un mondo senza Dio.

Uccidere Dio, o meglio, cancellare la sua idea dalla mente umana, non è un'azione semplice e d'Holbach lo sa benissimo: «l'idea di un Dio, inculcata dall'infanzia più tenera, non sembra abbia la natura da poter sradicarsi dallo spirito del maggior numero degli uomini: darla ad uomini che, giunti all'età matura, non ne avessero mai sentito parlare, sarebbe forse altrettanto difficile che bandirla dalla testa di quelli che, dall'età più tenera, ne sono stati imbevuti. Così, non si può supporre che si possa far passare una nazione intera dall'abisso della superstizione, cioè dal seno dell'ingoranza e del delirio, all'ateismo assoluto»⁶⁵⁴. Ed ancora, continua il barone: «Non illudiamoci affatto che la ragione possa liberare tutto d'un tratto la razza umana dagli errori epidemici, ereditari, radicati da tanti secoli e continuamente corroborati dall'ignoranza, dalle passioni, dalle abitudini, dagli interessi, dalle paure, dalle calamità sempre rinascenti nelle nazioni. Le antiche rivoluzioni della terra hanno fatto nascere i suoi primi dèi; nuove rivoluzioni ne produrrebbero dei nuovi, se si dimenticassero gli antichi. Esseri ignoranti, infelici e tremanti si costruiranno sempre dèi, o la credulità farà loro accogliere quelli che l'impostura o il fanatismo vorranno loro annunciare»⁶⁵⁵.

È importante sottolineare come d'Holbach non affermi affatto che la ragione non possa liberare la razza umana dall'*erreur divinisé*; dice semplicemente che non può farlo tutto d'un tratto. D'Holbach non afferma che l'ateismo non verrà mai accolto dall'intero genere umano; ma realisticamente osserva che tale passaggio non può essere effettuato immediatamente. Porre la questione in questi termini significa che, in fondo, la morte di Dio, è possibile, occorre solo del tempo. Se è occorso del tempo, quello dell'educazione religiosa e familiare, per inculcare al bambino l'idea dell'esistenza di Dio, ugualmente occorrerà del tempo per fare comprendere, a quello stesso bambino divenuto ormai adulto, la totale inconsistenza della sua credenza. Chi ha conosciuto la parola "Dio", infatti, non può affatto dimenticarla, può semplicemente rifiutarsi di pronunciarla, non determinandone quindi il totale oblio. Eppure, attraverso questo rifiuto si potrà arrivare alla fine a dimenticare per sempre questa stessa idea. Di generazione in generazione, cioè, questo rifiuto si trasformerà in un silenzio totale, decretando alla fine la scomparsa dalla mente dell'uomo dell'idea di Dio.

Da dove riceverà un bambino l'idea di Dio se il suo pedagogo, se suo padre e se l'intera società si asterranno dal conferirgliela? Le generazioni che posseggono questa idea dovranno assolutamente tacerla a quelle che verranno. La *contagion sacrée* potrà cioè essere debellata se e solo se i suoi portatori infetti eviteranno di infettare i futuri uomini nati sani.

⁶⁵⁴ SN, p. 649.

⁶⁵⁵ SN, p. 600.

Questo significa anche che nel momento in cui Dio verrà dimenticato, l'ateismo potrà deporre il suo aspetto reattivo e dare libero sfogo a quello attivo. Non si tratterà infatti più di negare Dio, ma di affermare i diritti dell'uomo, della sua vera natura. Un'affermazione positiva nella quale si risolve e si concentra la vera essenza dell'ateismo. Morto Dio non muore affatto l'ateismo. Morto Dio occorre far nascere l'uomo, occorre dunque rivolgersi all'aspetto creativo propositivo e positivo dell'ateismo. L'oblio totale di Dio, dichiarato quindi possibile dal barone, si colloca dunque in un tempo futuro molto, molto lontano.

Aspettando l'avvento di un mondo *sans ciel ni abîme*, bisogna cominciare ad educare il genere umano al rifiuto ragionato e non imposto di Dio e alla totale accettazione dell'uomo.

Per far questo risulta indispensabile trovare dei pedagoghi all'altezza del compito richiesto. Il barone sceglie l'ateo come l'educatore del genere umano. Spetta proprio a colui che era stato additato da secoli di pregiudizi come un essere incapace di virtù, privo di ragione e sommerso dalle proprie passioni, il compito di risollevarne le sorti del genere umano.

L'ateo, in un primo momento, si proporrà unicamente di «mostrare la ragione a quelli che possono intenderla, di presentare la verità a quelli che possono sostenerne lo splendore, di disingannare quelli che non vorranno opporre ostacoli all'evidenza e non si ostineranno a persistere nell'errore»⁶⁵⁶. L'ateo dovrà ispirare coraggio «a quelli che non hanno la forza di farla finita con le loro illusioni»⁶⁵⁷. Dovrà rassicurare «l'uomo dabbene, che le paure mettono in apprensione più del perverso, che, a dispetto delle sue opinioni, segue sempre le sue passioni»⁶⁵⁸. Dovrà consolare «l'infelice che geme sotto il peso dei pregiudizi che non ha affatto esaminato»⁶⁵⁹ e dissipare «le incertezze di chi dubita e che, cercando in buona fede la verità, trova spesso nella stessa filosofia solo opinioni oscillanti, poco idonee a dare fermezza al suo spirito»⁶⁶⁰. Alla dolcezza che contraddistingue l'atteggiamento dell'ateo nei confronti dei «volonterosi», si contrappone l'assoluta fermezza che caratterizzò il suo operato in ambito religioso⁶⁶¹. Ebbene, in questa fase intermedia, in ambito religioso, se l'ateo può lasciare al

⁶⁵⁶ *Ibidem.*

⁶⁵⁷ *Ibidem.*

⁶⁵⁸ *Ibidem.*

⁶⁵⁹ *Ibidem.*

⁶⁶⁰ *Ibidem.*

⁶⁶¹ All'assoluta indifferenza nei confronti della religione che d'Holbach, nella *Contagion sacrée*, aveva affermato essere il solo strumento capace di rendere le nazioni *plus humaines et plus sociables*, si aggiunge qui un elemento discriminante nella pratica della tolleranza religiosa e cioè essa non può essere applicata nei confronti di una setta religiosa che tenda a minare le basi della pacifica convivenza

devoto «pacato, umano e moderato il Dio buono che si è formato secondo proprio cuore»⁶⁶², deve invece «rovesciare un idolo generato dalla paura, nutrito dalla malinconia, l'idea ed il nome del quale sono idonei solo a riempire l'universo di stragi e di follie»⁶⁶³. L'ateo dovrà impegnarsi a «bandire per l'uomo di ingegno la chimera che gli fa perdere il suo tempo»⁶⁶⁴, a «strappare il nero fantasma all'uomo intimidito che, vittima dei suoi vani spaventi, diviene inutile alla società»⁶⁶⁵, a «togliere all'uomo a traballare un Dio che l'affligge, lo intimidisce, non fa che accenderne la bile»⁶⁶⁶, a «strappare al fanatico l'idea di un Dio che gli mette pugnali nelle mani»⁶⁶⁷, a «strappare agli impostori e ai tiranni un Dio che serve loro per spaventare, asservire e spogliare il genere umano»⁶⁶⁸.

È «per l'interesse del genere umano»⁶⁶⁹ che l'ateo dovrà praticare questa tolleranza zero consapevole del fatto che «quando ci si vorrà occupare utilmente della felicità degli uomini, è con gli dèi del cielo che la riforma deve cominciare»⁶⁷⁰. «L'amico degli uomini», infatti, l'ateo «non può essere l'amico degli dèi che furono in tutte le epoche i veri flagelli della terra»⁶⁷¹. Il pedagogo dell'umanità, se dovrà quindi agire fermamente nei confronti degli entusiasti fanatici, dovrà rassicurare, consolare ed incoraggiare quanti saranno disposti finalmente a seguire i suoi insegnamenti. La via che conduce l'uomo all'uomo grazie alla morte di Dio è infatti piena di ostacoli, di difficoltà e di ricadute, ma d'Holbach è sicuro che si riuscirà a percorrerla tutta fino alla fine.

«Non si lasci, il coraggio del filosofo, abbattere da tanti ostacoli congiunti che sembra escludano per sempre la verità dal suo dominio, la ragione dallo spirito degli uomini, la natura

civile. Il barone sottolinea, infatti, come non sia possibile garantire la pace e la civile convivenza tra i consociati disinteressandosi di quelle sette religiose che tendano a distruggere i fondamenti della sicurezza e della solidità dello Stato. Nei confronti di queste sette lo Stato deve adottare un atteggiamento repressivo, dimostrando invece un neutrale disinteresse per tutte quelle che non costituiscono una minaccia per la pacifica convivenza civile.

⁶⁶² SN, p. 600.

⁶⁶³ *Ibidem.*

⁶⁶⁴ SN, p. 601.

⁶⁶⁵ *Ibidem.*

⁶⁶⁶ *Ibidem.*

⁶⁶⁷ *Ibidem.*

⁶⁶⁸ *Ibidem.*

⁶⁶⁹ SN, p. 648.

⁶⁷⁰ *Ibidem.*

⁶⁷¹ SN, p. 672.

dai suoi diritti. La millesima delle cure che ci si è prese in ogni tempo per infettare lo spirito umano basterebbe a guarirlo. Non disperiamo, dunque, dei suoi mali; non gli facciamo l'offesa di credere che la verità non è fatta per lui: il suo spirito la cerca senza sosta, il suo cuore la desidera, la sua felicità la richiede a gran voce, non la teme o non la trascura se non perché la religione, rovesciandone tutte le idee, gli mantiene perpetuamente la benda sugli occhi e si sforza di rendergli la virtù totalmente estranea»⁶⁷².

La verità è dunque fatta per l'uomo, per ogni uomo. Bisogna solo aver il coraggio di accoglierla, liberandosi, una volta per sempre, da quelle «inquietudini e paure che accecano il cuore» e che se lasciano «contemplare i cieli», fanno anche camminare «a tentoni sulla terra»⁶⁷³.

“Ritorna figlio transfuga, ritorna alla natura!”.

L'uomo deve ritornare alla terra dunque, al *grande tutto* che l'ha prodotto, per impossessarsi della verità. L'uomo deve giurare fedeltà alla natura ed è lei stessa a chiederglielo nell'ultimo capitolo del *Système de la nature*, il XII, intitolato *Compendio del codice della natura*⁶⁷⁴. La natura, infatti, che fino ad ora aveva taciuto preferendo farsi rappresentare dalla voce del barone, sceglie in quest'ultimo capitolo di prendere la parola per rivolgere al superstizioso che la misconosce, al figlio transfuga che l'ha dimenticata ed all'intero genere umano, questa accorata preghiera: «Ritorna, figlio transfuga, ritorna alla natura! Essa ti consolerà, caccerà dal tuo cuore le paure che ti opprimono, le inquietudini che ti lacerano, i trasporti che ti agitano, gli odi che ti separano dall'uomo che devi amare. Restituito alla natura, all'umanità, a te stesso, spargi fiori sul sentiero della vita, cessa di contemplare l'avvenire, vivi per te, vivi per i tuoi simili, scendi nella tua interiorità, considera poi gli esseri sensibili che ti circondano e lascia da parte gli dèi che non possono nulla per la tua felicità. Godi e fai godere dei beni che ho messo in comune per tutti i figli ugualmente usciti dal mio seno, aiutali a sopportare i mali cui il destino li ha sottomessi come te stesso. Approvo i tuoi piaceri quando, senza nuocere a te stesso, non saranno affatto funesti ai tuoi

⁶⁷² SN, p. 654.

⁶⁷³ *Ibidem*.

⁶⁷⁴ Questo capitolo, che riassume tutti i principali insegnamenti del *Système de la nature*, è stato per lungo tempo attribuito alla penna di Diderot. Sulle motivazioni che hanno portato a questa erronea attribuzione si rimanda allo studio del Sandrier, *Le style philosophique...*, ed in particolare al capitolo VII, intitolato *Les contributions: la main de Diderot*, pp. 477-535.

fratelli, che ho reso necessari al tuo benessere. I piaceri ti sono permessi se ne usi nella giusta misura che io stessa ho fissato. Sii dunque felice, uomo! La natura ti esorta ad esserlo, ma ricordati che non puoi esserlo da solo. Invito al benessere tutti i mortali come te; solo rendendoli felici, lo sarai anche tu: questo è l'ordine del destino [...]. L'umanità sensibile ti interessi alla sorte del tuo simile, provi il tuo cuore pietà per le disgrazie degli altri, si apra la tua mano generosa per soccorrere l'infelice che il destino opprime, riconosci dunque che ogni disgraziato ha diritto ai tuoi benefici. Asciuga il pianto dell'innocenza oppressa; le lagrime della virtù nell'angoscia siano raccolte nel tuo seno; il dolce calore della tua amicizia sincera riscaldi il tuo cuore onesto; la stima di una compagna cara ti faccia dimenticare le pene della vita: sii fedele alla sua tenerezza ed ella sia fedele alla tua [...]. Sii uomo, sii un essere sensibile e ragionevole, condividi con i tuoi associati i doni che la natura ti ha fatto, spargi il benessere sugli esseri più cari al tuo cuore, la contentezza e la gioia su tutti quelli che ti avvicinano. La sfera delle tue azioni, resa vivente dai tuoi benefici, reagisca su te stesso; sii sicuro che l'uomo che rende felici delle persone non può essere, lui stesso, infelice. Così comportandoti, quali che siano l'ingiustizia e l'accecamiento degli esseri con i quali la tua sorte ti fa vivere, non sarai mai totalmente privato delle ricompense che ti saranno dovute. Nessuna forza sulla terra potrà per lo meno strapparti la gioia interiore, la fonte più pura di ogni felicità [...]. Sii buono, sii giusto, sii virtuoso e non sarai mai sprovvisto di piacere. Non invidiare la felicità ingannatrice e passeggera del crimine potente, della tirannide vittoriosa, dell'impostura interessata e indurita, dell'equità venale. Ed invero, non ingannarti, sono io che punisco più sicuramente degli dèi tutti i crimini della terra: il malvagio può sfuggire alle leggi degli uomini, ma non sfugge alle mie. Sono io che ho formato e i cuori e i corpi dei mortali, sono io che ho fissato le leggi che li governano. Se ti abbandoni a piaceri infami, i compagni delle tue disolutezze ti applaudiranno, mentre io ti punirò con infermità crudeli che metteranno termine ad una vita vergognosa e dispregiata. Se ti abbandoni all'intemperanza, le leggi degli uomini non ti puniranno, ma io ti punirò abbreviando i tuoi giorni. Se sei vizioso, le tue abitudini funeste ricadranno sulla tua testa [...]. Sono io ad essere la giustizia increata, eterna; sono io a saper, senza eccezione di persone, proporzionare il castigo all'errore, l'infelicità alla depravazione. Le leggi dell'uomo sono giuste unicamente quando sono conformi alle mie; i loro giudizi sono ragionevoli unicamente quando sono io ad averli dettati; solo le mie leggi sono immutabili, universali, intrasformabili, fatte per regolare in tutti i luoghi, in ogni tempo, la sorte della razza umana»⁶⁷⁵.

⁶⁷⁵ *SN*, pp. 666-669.

Questa è dunque «la somma della verità che contiene il codice della natura»⁶⁷⁶. Questi sono «i dogmi che può annunciare il suo discepolo»⁶⁷⁷, l'ateo. La morale della natura è, infine, la sola “religione” che l'interprete della natura può offrire all'intero genere umano in cammino, e sarà la sola “religione” che professeranno «le razze future, ricredutesi dei pregiudizi che hanno così spesso turbato la felicità dei loro antenati».

In attesa di questa conversione futura, il figlio della natura, l'«apostolo della verità» non si limiterà ad annunciare, a chi vorrà ascoltarlo, la “buona novella”; ma, attuando i dogmi del codice della natura, cercherà di distruggere tutti quegli altari insanguinati da millenni di superstizione. La distruzione delle vestigia materiali di un'idea che si è reputata immateriale è possibile, è auspicabile e, soprattutto, è necessaria. L'ateo, un “totalmente uomo” per essenza, un “animale sociale” per eccellenza ed un filantropo per conseguenza sa, infatti, che «la felicità del genere umano esige che si distrugga da cima a fondo l'edificio tenebroso e vacillante della superstizione, per innalzare alla natura, alla pace, alla virtù, il tempio che loro conviene. Egli sa che, solo estirpando dalle radici l'albero avvelenato che da tanti secoli getta ombra sull'universo, gli occhi degli abitanti del mondo scorgeranno la luce capace di illuminarli, di guidarli, di riscaldarne le anime»⁶⁷⁸. Il solo altare di fronte al quale l'ateo si inginocchierà sarà quello del *grande tutto*, l'unico vero Dio.

Ed è al *grande tutto*, infatti, che l'ateo d'Holbach, nelle pagine conclusive del *Système de la nature*, arriva a rivolgere un'accorata preghiera⁶⁷⁹: «O natura, sovrana di tutti gli esseri, e voi, sue figlie adorabili, virtù, ragione, verità, siate per sempre le nostre sole divinità. Mostraci, dunque, o natura, ciò che l'uomo deve fare per ottenere la felicità che tu fai desiderare! Virtù, riscaldalo con il tuo fuoco benefico! Ragione, guida i suoi passi incerti nei sentieri della vita! Verità, la tua fiaccola lo illumini! Unite, divinità soccorritrici, il vostro potere per sottomettere i cuori. Bandite dai nostri spiriti l'errore, la malvagità, il turbamento; fate regnare al loro posto la scienza, la bontà, la serenità. L'impostura confusa non osi mai mostrarsi. Allontanate per sempre e quei fantasmi orridi e quelle chimere seducenti che

⁶⁷⁶ *SN*, p. 672.

⁶⁷⁷ *Ibidem*.

⁶⁷⁸ *Ibidem*.

⁶⁷⁹ Una preghiera ed un capitolo conclusivo che rappresentano, come ha ben affermato la Di Domenico: «l'esito coerente e naturale delle scelte di un filosofo che ha dedicato ogni suo pensiero a combattere i fantasmi dell'immaginazione, le inutili chimere, per tentare, come egli stesso dice, di «dissipare le tenebre che impediscono all'uomo di camminare con passo sicuro nel sentiero della vita ispirandogli coraggio e rispetto per la sua ragione» (*L'umanità sensibile...*, p. 7).

servono unicamente a farci delirare. Traeteci fuori dagli abissi in cui la superstizione ci getta, rovesciate il fatale impero della magia e della menzogna, strappate loro il potere che vi hanno usurpato. Comandate senza eccezione ai mortali, spezzate le catene che li opprimono, lacerate il velo che li copre, calmate i furori che li inebriano, spezzate nelle mani sanguinose della tirannide lo scettro con cui li schiaccia, relegate gli dèi che li affliggono nelle regioni immaginarie dalle quali la paura li ha fatti uscire. Ispirate coraggio all'essere intelligente, dategli energia; così, da ultimo amare, stimare se stesso, sentire la sua dignità; osi liberarsi, sia felice e libero, sia sempre lo schiavo unicamente delle vostre leggi, perfezioni la sua sorte, ami i suoi simili, goda lui stesso e faccia godere gli altri»⁶⁸⁰.

Tutto questo d'Holbach lo chiede affinché si realizzi quello che è stato, sin dalle prime pagine del *Système*, il suo unico progetto, la fondazione di una morale naturale, umana ed universale dedotta dalla fisica della natura e dal buon senso dell'ateismo. Un progetto che, come si è avuto modo di mostrare, si è sviluppato attraverso un'analisi della condizione esistenziale dell'uomo quale essere radicato nella natura necessitante, sottoposto alle sue stessi leggi e, nello stesso tempo, quale soggetto etico e politico consapevole che la dimensione sociale è l'unica capace di consentirgli di praticare la virtù e di raggiungere, quindi, la felicità.

A questo punto, la via della ricostruzione umana è stata dettagliatamente tracciata ed argomentata, i pedagoghi hanno già cominciato ad insegnare, bisogna solamente aspettare la venuta di uomini coraggiosi e di "buona volontà" che sappiano trasformare questa lezione in realtà. In attesa di questa venuta, in attesa del ritorno del figlio transfuga, il barone passa ad esporre le linee direttive di quel sistema socio-politico che si dovrà costruire per garantire la sicurezza, il benessere e la felicità di tutta l'umanità ormai divenuta pienamente sensibile.

⁶⁸⁰ *SN*, pp. 672-673.

7. Il “*Système social*” e la “*Politique naturelle*”: l’ultimo progetto per la ricostruzione.

Elaborato contemporaneamente alla critica della religione cristiana e timidamente accennato nel *Système de la nature*, il progetto di un rinnovamento politico-sociale che si fonda su una concezione morale decisamente laica, in vista del risveglio dell’umanità sensibile, viene ampiamente esposto dal barone nei suoi ultimi scritti, costituendone il tema principale e segnando l’ultima fase della produttività holbacchiana, dedicata alla *pars construens* del suo sistema.

È nel *Système social ou principes naturels de la Morale et de la Politique*, nella *Politique naturelle ou Discours sur les vrais Principes du Gouvernement*, entrambi pubblicati nel 1773, nell’*Ethocratie ou le Gouvernement fondé sur la Morale* e nella *Morale universelle ou les Devoirs de l’homme fondés sur sa Nature*, pubblicati nel 1776, che il barone espone compiutamente la sua proposta di riforma delle strutture politiche e sociali.

Non basta, infatti, strappare la maschera che secoli di pregiudizi hanno imposto sul volto della natura né sciogliere la benda dell’opinione dagli occhi degli uomini per poter finalmente condurre a buon termine il compito di liberazione del genere umano che d’Holbach si è imposto come fondamentale, ma occorre anche riformare l’ambito sociale e politico. Nello spirito dei principi e dei popoli si annidano, infatti, dei «pregiudizi selvaggi» che costituiscono «ancora oggi la base della politica tanto interna che estera degli Stati»⁶⁸¹.

La politica, sottoposta alla nefasta influenza della religione ed oppressa dai pregiudizi che infarciscono quest’ultima, da «l’art de gouverner les hommes, ou de les faire concourir à la conservation et au bien-être de la société»⁶⁸², quale dovrebbe essere secondo d’Holbach, si è inevitabilmente trasformata in una «falsa politica», in una politica cioè che ha preso per modello il paradigma religioso cristiano del mondo e che ha elaborato la sua legislazione facendo riferimento alla natura ed alle esigenze dell’uomo *doppio*. Occorre dunque emendare, secondo il barone, l’intero ambito politico e sociale da tutti quegli elementi religiosi che ne hanno viziato la struttura, la funzione e la legislazione. Occorre, in una parola, porre fine allo scellerato patto tra trono ed altare che ha condannato il genere umano a gemere per secoli

⁶⁸¹ *EP*, p. 134.

⁶⁸² *PN*, p. 505.

sotto il giogo della superstizione e dell'inganno, impedendogli così, conseguentemente, di raggiungere una reale felicità.

Alla politica dispotica e clericale che misconosce la vera essenza dell'uomo e quindi i suoi veri interessi e le sue legittime aspirazioni, bisogna sostituire una politica naturale, che sappia accompagnare l'uomo, attraverso l'ausilio della ragione e di una filosofia illuminata, sulla strada che conduce alla felicità. Alla morale religiosa che ha costituito l'ossatura della legislatura sanguinaria e repressiva delle diverse forma politiche esistenti, bisogna sostituire la morale naturale, umana e sociale, perfettamente compatibile con il *bonheur social* ed in grado di decostruire la *fausse politique*.

Ora, ritenendo impossibile, data la natura e gli scopi della presente trattazione, analizzare compiutamente la riflessione politica holbacchiana, si è scelto di accennare sinteticamente, in quest'ultimo capitolo, attraverso una veloce esposizione delle maggiori tematiche contenute nel *Système social*, nella *Politique naturelle* e nella *Morale universelle*, all'ideale holbacchiano della vita consociata e della società sia per poter mostrare come l'assetto sociale descritto dal barone discenda corentemente dalla sua idea fondamentale, originaria di un uomo che è e deve essere partecipe al *grande tutto*, sottoposto alle sue stessi leggi e tale che, ritornando ad essere il *discepolo della natura*, possa ritrovare il senso della sua esistenza, sia per poter offrire, anche attraverso questo breve *excursus*, una visione complessiva della riflessione filosofica holbacchiana.

Il patto sociale.

Secondo d'Holbach, non esiste un'opposizione radicale tra lo stato di natura e lo stato sociale. In effetti, la società, definita dal barone negli *Éléments de la morale universelle, ou Catéchisme de la nature*⁶⁸³ come «l'*assemblage*⁶⁸⁴ de plusieurs hommes réunis pour travailler par des communs efforts à leur bonheur mutuel»⁶⁸⁵, è un'organizzazione naturale come tutte le altre; anzi, afferma d'Holbach nel primo dei nove discorsi che compongono la *Politique naturelle*, «la société est l'ouvrage de la Nature, puisque c'est la Nature qui place l'homme

⁶⁸³ P.-H. T. d'Holbach, *Éléments de la morale universelle, ou Catéchisme de la nature, Œuvres Philosophiques*, Tome 4, Texte établi par Jean Pierre Jackson, éd. CODA, Paris, 2004, p. 346. L'opera verrà indicata con la sigla *EL*.

⁶⁸⁴ Non sottolineato nel testo. La società vien definita un *assemblage*, proprio come era stata qualificata la natura nel *Système de la nature*.

⁶⁸⁵ *EL*, p. 802.

dans la société»⁶⁸⁶. La società fa quindi parte della vita universale e dipende dalle medesime leggi. I suoi diversi elementi sono agglomerati come le molecole ad opera di forze che agiscono sotto l'effetto dell'attrazione, della simpatia. Il legame che unisce il maschio e la femmina di una stessa specie costituisce il primo ambiente sociale naturale. Le abitudini poi, i bisogni e l'esperienza rendono questa società sempre più complessa e necessaria all'uomo: «La société est utile et nécessaire à la félicité de l'homme. Il ne peut se rendre heureux tout seul. Un être faible et rempli de besoins exige à tout moment des secours qu'il ne peut se donner à lui-même. C'est qu'à l'aide de ses semblables qu'il se met en état de résister aux coups du sort et de réparer les maux physiques qu'il est forcé d'éprouver»⁶⁸⁷. Se il passaggio dalla condizione naturale, rappresentata dal rapporto familiare, alla quella convenzionale, rappresentata dalla società vera e propria, avviene grazie alla consapevolezza della produttività della condizione della vita associata, e quindi per utilità, tuttavia tale passaggio viene reso possibile dalla originaria socievolezza dell'uomo: «La sociabilité est dans l'homme un sentiment naturel», scrive infatti d'Holbach, «fortifié par l'habitude et cultivé par la raison»⁶⁸⁸. Affermare che la socievolezza è un sentimento naturale nell'uomo equivale ad affermare che questi, perseguendo la propria conservazione e la propria felicità, si serve dei mezzi che conducono a tal fine e che, essendo capace di riflessione e di esperienza, diventa ragionevole, cioè impara a misurare i vantaggi che gli procura la vita sociale ed i danni a cui sarebbe esposto se ne fosse privo. Risulta allora inutile, secondo d'Holbach, postulare una religione naturale (e a maggior ragione soprannaturale), come fonte delle leggi morali che indicano all'uomo il suo vero interesse, quello della società, e come possa conformarvisi. È la stessa ragione a mostrare all'uomo quali leggi possano chiamarsi naturali, perché «découlent de notre nature, de notre essence, de l'amour qui nous attache à notre existence, du désir de la conserver, de l'attrait invincible que nous éprouvons pour l'utile et l'agréable, et de notre aversion pour tout ce qui nous est nuisible et fâcheux»⁶⁸⁹.

È questo un appello all'egoismo? Tutt'altro, perché d'Holbach ammette che è precisamente nell'interesse di ciascuno agire come egli vorrebbe che gli altri facessero con lui. L'utilitarismo holbacchiano è fondamentalmente altruista. L'uomo, amando se stesso,

⁶⁸⁶ P.-H. T. d'Holbach, *Politique naturelle ou Discours sur les vrais principes du Gouvernement, Œuvres Philosophiques*, Tome 3, Texte établi par Jean Pierre Jackson, éd. Alive, Paris, 2001, p. 346. L'opera verrà indicata con la sigla *PN*.

⁶⁸⁷ *SS*, p. 115.

⁶⁸⁸ *PN*, p. 346.

⁶⁸⁹ *PN*, p. 351.

deve amare i propri associati; e quando ama questi, ama se stesso. Lo si ripete nuovamente: aiutando gli altri l'uomo aiuta se stesso; facendo dei sacrifici per loro, ne fa alla propria felicità. L'interesse personale, o l'amor proprio illuminato, risulta essere il fondamento delle virtù sociali ed il motivo reale di tutto ciò che l'uomo può fare per gli altri uomini. Come già detto precedentemente, essere virtuoso significa, per il barone, essere socievole e contribuire alla felicità di coloro ai quali il destino ci ha legati così che questi, a loro volta, concorrano alla nostra felicità.

Così, in quest'ottica, anche il patto sociale viene inteso come una collaborazione avente di mira il benessere generale della società. D'Holbach chiama patto sociale la somma dei doveri che la vita sociale impone a coloro che vivono insieme, per il loro bene comune. Non è il patto dunque a dar origine alla società ma è ciò che la mantiene in vita e la fa progredire. Il patto sociale non è altro, infatti, che il principio stesso di ogni obbligazione sociale: il rispetto dei diritti altrui. Ora, tale patto non è un tacito o espresso accordo fatto una volta per tutte, ma «se renouvelle à chaque instant», dal momento che l'uomo «tient continuellement la balance pour peser et comparer les avantages et les désavantages qui résultent pour lui de la société dans laquelle vit»⁶⁹⁰. Se il bene eccederà il male, l'uomo sarà soddisfatto della propria condizione, nel caso contrario la società perderà i propri diritti sull'individuo “insoddisfatto” che potrà appartarsi dalla società.

Lo scambio dei servizi poi, non avviene tra individuo e individuo ma tra l'individuo e la società. Nel primo discorso della *Politique naturelle*, il barone esplicita in modo chiarissimo questa convizione facendo pronunciare prima all'individuo e poi alla società la seguente promessa di scambievole soccorso. L'individuo contratta con la società dicendole: «Aidez-moi et je vous aiderai de mes forces; prêtez-moi vos secours, et vous pourrez compter sur les miens; prenez part à mes infortunes, et je partagerai les vôtres. Procurez-moi des avantages assez grands pour m'engager à vous sacrifier une partie de ceux que je possède»⁶⁹¹. La società, da parte sua, gli risponde: «Mets en commun tes facultés, alors nous te prêterons nos secours, nous multiplierons tes forces, nous travaillerons de concert à ta félicité, nous soulagerons tes peines, nous assurerons ton repos, et nos efforts réunis repousseront de toi les maux que tu redoutes avec bien plus d'énergie que tu ne ferais sans nous. Les forces de tous te protégeront, la prudence de tous t'éclairera, les volontés de tous te guideront. L'amour, l'estime et les récompenses de tous paieront tes actions utiles et seront le salaire de tes travaux. En un mot, les biens que tous te procureront te dédommageront amplement des

⁶⁹⁰ *Ibidem.*

⁶⁹¹ *PN*, p. 350.

sacrifices que tu sera obligé de leur faire»⁶⁹². Come si evince, il vincolo sociale non è essenzialmente quello degli obblighi legali e delle punizioni giuridiche, ma una collaborazione che ha di mira il benessere generale. Questa è la legge naturale della società. In breve, come afferma d'Holbach nella *Morale universelle*, il patto sociale è «la somme des conditions tacites ou exprimées sous lesquelles chaque membre d'une société s'engage envers les autres de contribuer à leur bien-être et d'observer à leur égard les devoirs de la justice»⁶⁹³.

Ma questa legge non implica alcun ugualitarismo artificiale. D'Holbach, in politica, non è affatto un rivoluzionario, ma un riformista. Egli critica soltanto gli abusi e tutti gli aspetti sotto cui si manifesta l'alterazione di quella legge naturale e la violazione del patto sociale. I miserabili, i ricchi che vivono della fatica altrui ed i tiranni testimoniano dell'assenza di ogni virtù in una società che le passioni scatenate hanno distolto dall'osservanza della legge naturale. Eppure la proprietà privata e la disuguaglianza rimangono alla base dell'ideale sociale e politico di d'Holbach. Il suo ideale di cooperativismo è quello di una società gerarchizzata, che continua a dipendere dalla monarchia e dal feudalesimo, dove l'ordine, l'equilibrio è dato dal mantenimento della gerarchia sociale che si determina proprio grazie alla naturale disuguaglianza tra i membri del contesto sociale.

La disuguaglianza naturale: ricchi e poveri.

D'Holbach non è repubblicano più di quanto non sia socialista o comunista. Il barone non è neppure democratico nel senso che questa parola doveva assumere per la piccola borghesia del XIX secolo. L'esistenza di ricchi e poveri, entro limiti accettabili, sembra, infatti, al barone, un dato ineliminabile. Lungi dall'attaccare il principio della proprietà privata, d'Holbach ne fa l'elogio. Ora, la proprietà, che rimane per il barone essenzialmente agraria ed essa sola feconda e produttiva, si fonda sulla relazione necessaria che si istituisce tra un uomo ed il prodotto del suo lavoro. La terra, impregnata del sudore del contadino,

⁶⁹² PN, pp. 350-351.

⁶⁹³ P.-H. T. d'Holbach, *La Morale universelle ou Les Devoirs de l'homme fondés sur sa nature*, *Œuvres Philosophiques*, Tome 4, Texte établi par Jean Pierre Jackson, éd. CODA, Paris, 2004, p. 384. L'opera verrà indicata con la sigla MU.

diventa una parte di lui stesso. I frutti di questa terra gli appartengono come il suo proprio corpo, perché senza il lavoro non esisterebbero o sarebbero molto differenti da quelli che sono.

È il lavoro a costituire dunque il fondamento della vita sociale, un fondamento però sempre in pericolo. Il barone sa, infatti, che il lavoro è penoso, per lo più odioso e a volte crudele. Per far lavorare gli uomini bisogna quindi far appello al dovere, alla necessità, magari all'imposizione, anziché al piacere. Non si persuade l'uomo a lavorare in nome della soddisfazione che egli ne ricaverebbe, ma solamente facendo appello al profitto che la vita associata può assicurargli in cambio di certi sacrifici. Un profitto non sempre certo, però; ed è proprio da questa incertezza che deriva l'eterno conflitto fra i ricchi, per lo più oziosi e sommersi dal lusso, e i poveri, oppressi da un lavoro ingrato. Ogni lavoro è faticoso e penoso e tutto ciò che è penoso costituisce una forma sgradevole di esistenza a cui l'uomo tenta di porre fine. La conseguente avversione per il lavoro costituisce la *paresse*, una disposizione naturale che si riscontra, secondo il barone, in tutti gli esseri umani nonché negli animali.

L'amore per l'inerzia che si trasforma ben presto nella risoluta determinazione a godere della vita senza lavorare, determina una lotta continua tra tutti i membri della società: ciascuno infatti vuol essere felice senza dover produrre però la sua parte di fatica, ciascuno cerca di approfittare del lavoro altrui, ciascuno vorrebbe che gli altri contribuissero alla sua felicità dispensandolo dal dover contribuire alla loro. Quando il potere pubblico cessa poi di mantenere l'equilibrio tra i diversi membri della società, la pigrizia di alcuni di loro, unita alla forza, alla frode ed alla corruzione, riesce ad appropriarsi del frutto del lavoro altrui determinando così la continua violazione della proprietà.

Eppure la legge morale che regge tutte le teorie del barone esige che la necessaria gerarchia cooperativa non faccia capo alla disuguaglianza sistematica ed all'espropriazione arbitraria. Può essere sicuramente necessaria una certa distribuzione delle proprietà sulla base degli obblighi rispettivi dei ricchi e dei poveri. Ma questo significa, per il barone, fare semplicemente assegnamento sulla buona volontà delle classi dirigenti che si concretizza anche nella pratica della *bienfaisance*. La giustizia, l'umanità, la pietà, tutte le virtù sociali devono incitare il ricco a considerare il povero come un membro utile della società, un associato necessario alla propria felicità, del quale egli deve sollecitare la collaborazione aiutandolo a guadagnare, in cambio del suo lavoro, la propria sussistenza ed a procurarsi la felicità cui aspira. Quanto al povero, egli non deve dimenticare che il lavoro rappresenta la sua sola fonte di reddito. Ma lo Stato deve incoraggiarlo, procurargli lavoro e non abbandonarlo mai ai capricci della sorte. D'Holbach ripete in continuazione nel *Système social*, nella *Morale universelle* e nell' *Ethocratie* che lo Stato deve procurare lavoro a tutti,

incoraggiando i grandi ed i ricchi a fare del bene, a sviluppare la produzione, a estirpare la mendicizia, a mostrarsi filantropici ed interessati alla prosperità nazionale. Lo scopo dello Stato risulta infatti essere quello di soddisfare i bisogni di tutti e la felicità del maggior numero possibile. Il legislatore deve sforzarsi di arricchire la nazione, di moltiplicare la piccola proprietà agraria, affidandosi anche alle spontanee -quanto utopiche- elargizioni terriere fatte dai ricchi possidenti, creando così la massima uguaglianza possibile, compatibile cioè con la disuguaglianza naturale. Nella *Politique naturelle* il barone osserva che generalmente, in tutti gli Stati europei, i tre quarti dei sudditi non posseggono nulla, mentre un piccolo numero di persone accumulano la ricchezza, la proprietà e il potere. Permettere che si verificino queste vistose disuguaglianze significa indirettamente distruggere la forza dei vincoli nazionali dal momento che i poveri, gli uomini privi di tutto, non hanno assolutamente nulla da difendere.

La disuguaglianza sociale.

Così come la proprietà deve essere il premio ed il prodotto del lavoro, la disuguaglianza non deve essere che la conseguenza dei servizi resi alla collettività.

Le regole etiche che legittimano la disuguaglianza naturale e sociale derivano, secondo d'Holbach, dalle leggi biologiche. Il barone torna a riaffermare, come già aveva fatto nel capitolo IX del *Système de la nature*, la naturale disuguaglianza tra esseri umani. Nessun essere naturale che sia animale o umano, è uguale ad un altro. Tra tutti gli individui esistono delle differenze iniziali di struttura organica e di eredità che renderanno altrettanto diverse le loro attività in qualità di membri della società. Ora, la società è un elemento della natura; rappresenta per l'uomo un ambiente naturale e perciò comprende inevitabilmente le irriducibili disuguaglianze. Ma questa disuguaglianza è, secondo il barone, salutare e giusta, perché è determinata dal fine stesso dell'intera società e cioè la sua conservazione e la sua felicità. E poiché la società non può esistere che sulla base di una gerarchia, della quale la monarchia illuminata offre il miglior governo, la disuguaglianza⁶⁹⁴ rappresenta così il prezzo della felicità pubblica.

⁶⁹⁴ Bisogna specificare che la disuguaglianza di cui parla d'Holbach possiede un carattere individuale e non nazionale o peggio ancora razziale. Anzi, a questo proposito, varrebbe la pena ricordare come d'Holbach, insieme a pochissimi pensatore a lui contemporanei, abbia rigettato il diffusissimo argomento della grande catena dell'essere, per cui si riteneva che esistessero per natura esseri inferiori

Ma qual è il criterio di questa inevitabile disuguaglianza? Non si tratta della proprietà, sebbene essa ne costituisca il fondamento. La misura dei premi e delle pene che fondano la gerarchia che esprime la disuguaglianza, risiede, secondo il barone, nell'utilità o nella nocività verso la società stessa. Soltanto ai servizi resi alla comunità spetta di fondare la gerarchia sociale e di legittimare così una disuguaglianza che si potrebbe definire etica. Il barone infatti afferma nel *Système social* che «une égalité parfaite entre les membres d'une société serait une injustice véritable. Les avantages que chacun procure aux autres sont la source naturelle des distinctions et des rangs entre les citoyens. Le plus utiles de tous doivent, pour l'intérêt général, être les plus chéris, les plus respectés, les mieux récompensés. Le pouvoir, les honneurs, les richesses, les louanges, la gloire, les dignités, les places, les titres, etc., sont des récompenses qu'une nation reconnaissante doit à ceux qui la servent plus utilement que les autres»⁶⁹⁵. Da ciò deriva evidentemente l'attacco mosso dal barone contro i privilegi della nascita e soprattutto contro la loro esistenza giurica e politica. I privilegi della nobiltà e del clero vengono annoverati dal barone tra le cause della nocività, della pigrizia, della decadenza e del dispotismo caratterizzanti queste due classi sociali. Un gruppo di uomini che dispone di ricchezze e di onori per il solo privilegio della nascita non può far altro che demoralizzare necessariamente le altre classi di cittadini. Coloro che non possono vantare al loro attivo altro che uno stemma, non hanno assolutamente diritto ad alcuna ricompensa. La nobiltà del sangue, che dal sangue è storicamente nata, non esonera nessuno dal fornire personalmente la prova dell'elevatezza dei propri sentimenti, della propria buona volontà, virtù ed intelligenza; e soltanto allora si meriterà veramente il grado che occupa. La vera nobiltà, afferma il barone, si fonda sui *services*, sui *bienfaits* e sulla *vertu*. L'uomo utile alla sua patria è il vero nobile, qualunque siano stati i suoi antenati: «L'utilité est le seul titre qui, aux yeux de la Raison, marque le rang des concitoyens»⁶⁹⁶.

Ed agli occhi della ragione il più nobile dei cittadini risulta essere il sovrano, dal momento che è il più utile perché gli effetti delle sue azioni e delle sue scelte riguardano tutta

ed esseri superiori. D'Holbach fu uno dei pochissimi intellettuali che condannò il colonialismo occidentale sulla base del concetto universale di uomo, riconoscendo negli indigeni non bestie da sfiancare ma uomini da rispettare. Su questo riconoscimento holbachiano del "diverso" si rimanda allo studio di Domenico di Iasio, *Il pensiero politico di d'Holbach, Pregiudizi diritti e privilegi*, Levante Editori, Bari, 1993, ed in particolare al paragrafo intitolato *D'Holbach: una denuncia del colonialismo* pp. 125-126.

⁶⁹⁵ SS, p. 83.

⁶⁹⁶ PN, p. 441.

la società. È l'utilità a costituire quindi anche la giustificazione del potere, dell'autorità e dunque, nello stesso tempo, della dipendenza, della sottomissione che alcuni membri della società devono ad altri. E se è l'utilità, e cioè la capacità di procurare vantaggi, a legittimare l'autorità, spetta all'inutilità o alla nocività il compito di delegittimarla. L'autorità, infatti, si mantiene tale, secondo d'Holbach, fino a quando procura un bene alla collettività, fino a quando, cioè, riesce a far sì che nessuno dei membri dello Stato abusi contro gli altri dei vantaggi che possiede.

Legge, giustizia e libertà civile.

La legge, la giustizia e la libertà costituiscono per il barone gli aspetti complementari di una società equilibrata, capace di soddisfare realmente l'interesse dei propri membri. La giustizia deve essere il principio essenziale di un buon governo; tutte le leggi, i costumi e le istituzioni umane verranno giudicate sulla base dell'equità. La giustizia rappresenta quindi la virtù essenziale dell'etica sociale umana: «L'unique devoir de l'être sociable, c'est d'être juste»⁶⁹⁷. La giustizia è la prima virtù sociale e, contemporaneamente, il criterio di tutte le altre. Alla giustizia, poi, che limita inevitabilmente i diritti dell'uomo e la perfetta libertà d'azione, si aggiungono l'autorità complementare, che, come già affermato, deve fondarsi sulla capacità di procurare dei vantaggi reali al *corpus* sociale, il rispetto del patto sociale, l'umanità⁶⁹⁸, definita dal barone come «l'affection que nous devons aux êtres de notre espèce comme membres de la société universelle»⁶⁹⁹, la compassione, la *bienfaisance*, la modestia, l'onore, la gloria, la temperanza, la prudenza, la forza, la pazienza, la veracità, ecc.

Ora, se la giustizia altro non risulta essere che «la volonté ou la disposition habituelle et permanente de maintenir les hommes dans la jouissance de leurs droits»⁷⁰⁰ e se, d'altra parte, i diritti dell'uomo in società consistono nel servirsi della libertà assieme alla giustizia, risulta evidente allora che la giustizia costituisce la misura della libertà. L'uomo ha diritto alla libertà⁷⁰¹, ma ha anche diritto ad essere protetto contro la libertà degli altri quando questi stessi tentino di usurpare la sua. D'Holbach riconosce che «l'amour de la liberté est la plus

⁶⁹⁷ *MU*, p. 380.

⁶⁹⁸ D'Holbach definisce l'umanità anche come «la vertu de l'homme par essence» (*MU*, p. 388).

⁶⁹⁹ *MU*, p. 388.

⁷⁰⁰ *MU*, p.380.

⁷⁰¹ Definita dal barone come «la faculté de faire pour son bonheur tout ce que permet la nature de l'homme en société» (*PN*, p. 483).

forte des passions de l'homme parce que il est fondé sur le désir de se conserver et d'employer sans obstacles ses facultés pour rendre son existence hereuse»⁷⁰².

Ora, sebbene tutte le passioni siano naturali per l'uomo e tutti i moti del suo cuore cospirino alla sua conservazione ed al suo benessere, essi richiedono tuttavia di essere guidati dalla ragione, senza la quale l'interesse personale ed il desiderio della felicità degenerano spesso in ciechi istinti. La manifestazione dell'interesse personale è lecita, infatti, solo quando vien mantenuta entro i limiti stabili dal patto sociale. Sarà dunque il bene della società a costituire la misura della libertà dei suoi membri.

Gli strumenti che, nello stesso tempo, limitano e fondano la libertà sono, per il barone, le leggi. Le leggi però, ancor prima di essere giuste, devono obbligare tutti i membri della società; nessuno, nemmeno il sovrano, può considerarsi al di sopra della legge. Dovunque esista la legge, così concepita, esiste la libertà ed al contrario, là dove il monarca, il despota, può impunemente commettere l'ingiustizia, il popolo è schiavo ed il governo si risolve in un'odiosa tirannide.

Così come la legge, anche la tassazione che rappresenta il contributo di ogni cittadino nei confronti dell'intera società, dev'essere generale, senza eccezioni. L'imposta è la forma pratica, concreta, in cui si manifesta l'adesione dei singoli al patto sociale: la società, riservandosi questa porzione dei beni dei propri membri, garantirà a ciascuno di loro il possesso di tutto il resto. La tassazione dev'essere, oltre che generale, anche progressiva e proporzionale alla disponibilità di ciascun cittadino, ai benefici che lo Stato gli procura e soprattutto ai bisogni reali dello Stato stesso. Così, un eventuale aumento dell'imposta dovrebbe corrispondere, sempre secondo il barone, ad un accrescimento dei vantaggi collettivi. Ora, l'imposta volontaria e tutti gli altri elementi che istituiscono economicamente la libertà non hanno altra funzione che quella di garantire la libertà di pensiero, che è il principio essenziale della civiltà occidentale. Infatti, «pour être libre», sottolinea d'Holbach, «il ne suffit pas que la personne et la possessions du citoyen soient à couvert de l'oppression, il faut encore que son esprit débarrassé des chaînes de la tyrannie puisse suivre en liberté les idées qu'il juge vraies, utiles, nécessaires à son bien-être»⁷⁰³.

E proprio in nome di questo principio che il barone ritorna ad affermare, come già aveva fatto nella *Conagion Sacrée*, la necessità di una tolleranza assoluta in materia di religione. In effetti, la credenza si identifica al credente; la religione diventa una questione privata, individuale.

⁷⁰² *PN*, p. 482.

⁷⁰³ *PN*, p. 490.

Quando l'abitudine, l'educazione e l'opinione, dice d'Holbach, hanno indotto qualcuno a considerare in un certo modo la potenza invisibile da cui egli crede di dipendere, e che rispetta come arbitra del suo destino, queste idee si identificano con lui e gli diventano necessarie. E così, «si c'est une tyrannye que d'épouiller un citoyen de ses biens, c'est une tyrannie, c'est une cruauté bien plus criante de lui ravir ses opinions sur un dieu qui lui est souvent plus cher que ses biens et que sa propre conservation»⁷⁰⁴, «c'est violenter les hommes dans l'objet qui leur est le plus cher, c'est les rendre malheureux que de vouloir les troubler dans l'exercice des devoirs qu'ils rendent à la divinité»⁷⁰⁵. Lo Stato deve quindi tollerare, mediante una politica accorta, «toutes les religions et toutes les sectes»⁷⁰⁶ seguite dai cittadini, rendersene arbitro e vietare all'una di opprimere o di turbare la pace delle altre. Se il governo prende posizione, perde immediatamente il diritto di giudicare.

Il progetto, formulato nel *Système del nature*, dell'ateo pedagogo che deve distruggere gli idoli funesti e convincere con il ragionamento gli uomini pii dell'inconsistenza della loro credenza viene dunque momentaneamente accantonato per suggerire una “soluzione finale” del problema che si rivela ben più accomodante, affermando il principio della libertà dei culti e della separazione rigorosissima delle Chiese e dello Stato e, in ultima istanza, della supremazia di quest'ultimo. L'ambito dello Stato, infatti, afferma d'Holbach, non è affatto quello del pensiero ma dell'azione: esso riceve dalla società il compito di guidare le azioni esteriori. È per questo che «jamais la puissance souveraine ne peut sans folie s'arroger le droit absurde de régler ou de contraindre les mouvements secrets du cerveau de ses sujets. Le cœur de l'homme est un sanctuaire inviolable dans lequel il n'y a que la fureur qui puisse tenter de pénétrer»⁷⁰⁷.

Per quanto accomodante risulti essere questa proposta di “soluzione finale” del problema religioso rispetto al progetto “rivoluzionario” formulato nel *Système de la nature*, tuttavia essa è destinata ad una maggiore improbabilità di successo pratico rispetto a quest'ultimo. Se lo Stato, infatti, deve limitarsi a guidare le azioni esteriori degli uomini, non riuscirà mai a raggiungere e, successivamente, a garantire la propria laicità dal momento che la sua lotta di civiltà è combattuta contro un nemico dotato di una “doppia forza”: la Chiesa, che controllando le anime, riesce inevitabilmente a controllare anche le azioni.

⁷⁰⁴ *PN*, p. 491.

⁷⁰⁵ *Ibidem*.

⁷⁰⁶ *PN*, p. 492.

⁷⁰⁷ *Ibidem*.

La sola arma efficace a disposizione dello Stato per raggiungere e mantenere la laicità risulta essere quella contenuta nell'audace progetto del *Système de la nature*, cioè l'educazione. Solo attraverso un'educazione pubblica, laica e nazionale, lo Stato potrà garantirsi la direzione non solo delle azioni ma anche dei "pensieri" dei suoi membri.

Attraverso una pratica pedagogica indirizzata a dar forma ad uno spirito ancora indeterminato e condotta con lo scalpello della ragione e dell'umanità, lo Stato potrà garantirsi la collaborazione fisica e "mentale" degli uomini verso il raggiungimento di un comune obiettivo: la felicità di tutti a spese di nessuno. Un uomo "ben educato" saprà infatti regolare le sue azioni e le sue scelte non in base ad una precettistica religiosa ma in base al codice della natura che gli prescrive di agire esattamente come vorrebbe che gli altri agissero nei suoi confronti e che gli impone di dare il proprio consenso o di non opporre ostacoli alla promulgazione di leggi che, non riguardandolo direttamente e non danneggiandolo in alcun modo, consentano ad altri membri consociati di poter godere di legittimi diritti, come ad esempio il diritto al divorzio, citato dal barone nella *Morale universelle*. Un uomo "ben educato", dimostrando responsabilità e civiltà permetterà agli altri, in nome della propria sensibilità, di godere di diritti che non lo ledano personalmente e si asterrà dall'opporre a ciò degli ostacoli in nome di qualche norma religiosa. Un uomo "ben educato" è, in ultima analisi, colui che di fronte all'uomo agisce in nome dell'interesse reale della sua specie.

Il progetto "rivoluzionario" viene dunque coniugato e temperato nell'affermazione del principio della libertà dei culti e della rigorosa separazione delle Chiese e dello Stato e questa affermazione può acquisire forza normativa ed attuativa solo attingendo all'audacia del primo.

Uccidere Dio non significa dover per forza violentare l'uomo costringendolo a rinnegare la sua idea più cara e, contemporaneamente, concedere il possesso di questo "bene" non significa affatto permettere di utilizzarlo come un'arma contro la libertà altrui. Esiste però una regola fondamentale: se non si deve imporre a nessuno di credere o non credere in un Dio, si deve assolutamente mettere un credente nell'impossibilità di agire quando la sua azione, dettata dalla precettistica religiosa, risulti di danno agli altri membri, essenzialmente indifferente per la propria sopravvivenza fisica e di beneficio per il suo decalogo spirituale.

Partito e libertà.

Il governo non è un'entità astratta, un'idealità metafisica eterna e data per sempre, ma è semplicemente un meccanismo temporale che richiede di essere costantemente sorvegliato, ripulito e riparato. Il popolo ha quindi tutto il diritto di esaminare il modo in cui è governato e

d'Holbach vede nel partito politico, o meglio nelle *factions*, un potentissimo strumento di controllo reale della gestione politica e la garanzia della libertà. «Les factions sont utiles à une nation pour s'assurer sa liberté de plus en plus. Les corps politiques, ainsi que ceux des individus, demandent du mouvement et de l'exercice pour conserver leurs forces et pour se maintenir dans l'activité»⁷⁰⁸. Non bisogna mai dimenticare, afferma d'Holbach, che «*la servitude commence toujours par le sommeil*»⁷⁰⁹. La vita dei partiti è dunque legata al possesso delle libertà. Ora, la libertà è un bene essenziale della nazione e non soltanto degli individui, dal momento che senza libertà non esistono né virtù, né sana opinione pubblica, né patriottismo. È l'amor proprio illuminato⁷¹⁰, «l'amour éclairé de nous-mêmes qui nous apprend à chérir le gouvernement qui nous protège, le lois qui nous assurent notre personne et nos biens, la société qui travaille à notre félicité»⁷¹¹. Solo la libertà può quindi procurare questi vantaggi ai suoi membri: senza la libertà, la patria non è che una parola e «l'amour de notre pays n'est jamais que l'amour de nous-mêmes»⁷¹².

Le forme di rappresentanza del popolo, il diritto di revoca e l'extrema ratio della rivoluzione.

Premesso che per d'Holbach la monarchia costituzionale illuminata rappresenta la miglior forma di governo, e premesso che tutte le classi di cittadini devono essere rappresentate, si tratta ora di sapere in che modo il popolo potrà garantire la rappresentanza che dovrà equilibrare l'arbitrio regio. Ora, in una monarchia limitata dal potere rappresentativo, il popolo conserva la sua parte di potere che la nazione gli riserva originariamente nelle leggi fondamentali dello Stato. Ebbene, il popolo si esprime mediante la voce dei suoi rappresentanti, ma deve rimanere in una situazione intermedia. Afferma perentorio D'Holbach: «Le peuple, sans doute, n'est point fait pour commander; il ne serait capable: une liberté trop étendue ne tarderait point chez lui à dégénérer en licence»⁷¹³.

⁷⁰⁸ PN, p. 497.

⁷⁰⁹ PN, p. 498.

⁷¹⁰ All'amor proprio illuminato, fondamento dell'utilitarismo altruistico holbacchiano, il barone contrappone l'*amour imbécile*, l'amore cioè impulsivo e cieco, non ancora educato dall'esperienza e dalla ragione.

⁷¹¹ PN, p. 499.

⁷¹² *Ibidem*.

⁷¹³ PN, p. 431.

Bisogna quindi fissargli dei limiti che lo proteggano contro la sua propria inesperienza o le sue passioni. Occorre che la sua voce *trop tumultueuse* venga attenuata grazie ad organi più prudenti, che parleranno in suo nome. Dei rappresentanti e dei giudici onorevoli provvederanno in modo conveniente ai suoi interessi che molto spesso egli ignora, esagera o è incapace di formulare.

Bisogna dire che d'Holbach parla delle attività di questi corpi rappresentativi in termini assai moderati: attraverso questi corpi la nazione si riserverà il diritto di “parlare” al sovrano, di “far conoscere” i propri desideri, i propri bisogni e le proprie sofferenze.

D'Holbach non si è pronunciato poi molto chiaramente sulla definizione del corpo elettorale, né sulle operazioni relative alla delega dei poteri e alla loro periodicità. Si evince comunque, sia da numerosi passi del *Système social*, della *Politique naturelle* e della *Morale universelle*, che gli elettori e gli eletti dovessero appartenere entrambi, in quanto possessori di beni immobili, a quella categoria di uomini che offrivano garanzie al paese. Resta tuttavia vero che, secondo d'Holbach, nessuna classe di cittadini può arrogarsi il diritto di rappresentare da sola l'intera nazione: le diverse classi della nazione devono “equilibrarsi” senza che l'una predomini troppo nettamente sulle altre, rischiando di far degenerare il governo in una tirannide e legittimando così la società ad esercitare il diritto della revoca della rappresentanza o, come *extrema ratio*, ad intraprendere una rivoluzione. In vari luoghi del *Système social* è teorizzato questo diritto di revoca della rappresentanza da parte dei cittadini. Dopo aver precisato che «les représentants s'engageront de la façon la plus solennelle à ne recevoir ni faveurs, ni pensions, ni grâces du trône, sous peine d'être déchus par le fait du droit de stipuler les intérêts de ses concitoyens» il barone conferisce a questi ultimi «le droit de révoquer les pouvoirs qu'ils trouveront avoir remis en des mains infidèles»⁷¹⁴. Se i rappresentanti si lasceranno quindi corrompere in qualche modo, decade immediatamente la loro funzione e questo perché, nel caso della corruzione, la rappresentanza non è più riferita alla difesa degli interessi generali, bensì alla difesa di interessi puramente personali e particolari.

E così come per i rappresentanti incapaci di assolvere al loro ruolo, anche i sovrani che non riescono a garantire la felicità dei popoli ed in particolare il diritto alla libertà ed alla proprietà, devono essere rovesciati. Ed è anche contro l'autorità illegittima, contro l'irragionevole tirannia, distruttrice del patto sociale, che d'Holbach fa appello al diritto alla ribellione, mantenuta comunque entro i limiti costituzionali e giustificata solo dal fine che persegue e dalla misura in cui serve i fini a cui tendono gli uomini.

⁷¹⁴ SS, p. 152.

I diritti delle nazioni vengono prima di quelli dei re che esse si sono dati. I popoli non hanno mai perduto il diritto di limitare, modificare, circoscrivere o revocare i poteri che hanno delegato qualora riconoscano che se ne è abusato. Se il dispotismo proclama che bisogna obbedire senza discutere, l'interesse generale risponde che non bisogna obbedire che alla natura, alla giustizia, ed alla patria. È dunque il tiranno che, in realtà, fomenta nei propri sudditi la ribellione di cui sarà la vittima. Eppure, pur legittimando la rivoluzione come *extrema ratio*, il barone dà ripetutamente dei consigli di prudenza e di opportunismo politico; è meglio sopportare i propri mali se, per guarirli, bisogna versare troppo sangue; se il rimedio deve essere peggiore del male, si sopporti il male; in un periodo rivoluzionario non ci si lasci trasportare dalla rabbia o dal rancore, perché l'immaginazione esaltata porta a tutti gli eccessi e trascura ogni previdenza. Il cittadino veramente virtuoso rifugge i disordini, aborrisce il tirannicidio, che, sottolinea d'Holbach, è lo strumento dei gesuiti e dei calvinisti; molto spesso preferisce andare in esilio. Se, infatti, ciascuno pretendesse di fare egli stesso giustizia, si avrebbe la più completa anarchia. Soltanto la società nel suo insieme, o per mezzo dei suoi rappresentanti, ha il diritto di resistere, di stabilire i propri obiettivi e di punire i propri oppressori.

La legge internazionale e la ragion di stato.

La società vien concepita dal barone come lo stato intermedio tra l'individuo e l'umanità, il gruppo naturale degli esseri umani riuniti per sottogruppi di forme diverse come gli atomi sono aggregati in molecole più complesse. E questi atomi non hanno altro principio che di perdurare nell'esistenza e di ricercare la felicità. Le società in cui si divide l'umanità possono dunque considerarsi come «de grands individus dont l'assemblage forme la grand société du monde»⁷¹⁵. E come gli atomi, anche le società manifestano una preferenza per se stesse, tendono alla loro felicità particolare e, di conseguenza, elaborano i loro piani per il futuro. I rapporti necessari tra le società dovranno dunque essere regolati sul modello di quelli tra gli individui. Mediante negoziati politici si cercherà di conciliare gli interessi dei diversi popoli, se ne faciliterà la reciproca difesa ed il benessere comune e si richiamerà la loro attenzione sui loro veri interessi, che non sono né chimere né puri vantaggi finanziari.

⁷¹⁵ PN, p. 545.

I doveri reciproci fra gli Stati devono derivare dall'esperienza e dalla ragione. Ma accade alle società come agli individui, che disconoscono, interpretano arbitrariamente o calpestano il codice della natura perchè trascinate dalle loro passioni indisciplinate.

Ora, queste passioni sono in contrasto tra loro nei diversi sovrani. Questi ultimi e le nazioni costituiscono così una società senza capo, senza principi fissi e senza legge: come meravigliarsi allora se la società è costantemente immersa in un nocivo disordine?

Dal momento che non esiste alcuna autorità universale, capace di tenere a freno le volontà discordi dei sovrani, occorre ripiegare su obiettivi più modesti, come per esempio l'equilibrio delle potenze. Ma non conviene illudersi troppo, afferma d'Holbach: pur protestando tutte di voler mantenere l'equilibrio, ogni nazione cerca di rafforzare con tutti i mezzi, con la frode, l'ingustizia e la forza la propria potenza. E così, la vita internazionale si risolve nella guerra di tutti contro tutti. Ed è stato sicuramente questo impegno nel distruggersi reciprocamente che ha condotto Hobbes, definito dal barone *philosophe atrabiliare*, a supporre che «l'homme était né dans un état de guerre avec ses semblables»⁷¹⁶.

È certo che fino a quando la guerra continuerà ad essere onorata anziché messa fuori legge e fino a quando il mestiere delle armi rimarrà il più onorato e stimato, questa situazione non cambierà di molto. Eppure, afferma il barone, non sempre la guerra è ingiusta. Vi sono anche, sebbene rarissime, delle guerre giuste e sono quelle da cui dipende la salvezza della nazione soffocata da ingiusti trattati o aggredita dalla politica di conquista di altri Stati: «La guerre n'est juste et nécessaire que lorsqu'elle repousse un agresseur injuste, lorsqu'elle réprime les fureurs d'un peuple effréné, lorsqu'elle a pour objet de contenir un conquérant, un brigand féroce et turbulent, lorsqu'elle étouffe dans leur naissance les complots des voisins jaloux. Ainsi une guerre n'est juste que lorsqu'elle se propose la défense d'un État ou le maintien des avantages que la Nature et l'industrie lui procurent; elle est très légitime lorsqu'elle empêche un voisin puissant, dont on craint la puissance excessive ou dont on a déjà éprouvé les excès, de prendre un ascendant funeste à l'indépendance des autres»⁷¹⁷. Il barone giustifica così la guerra di difesa, ma anche quella preventiva per reprimere sul nascere i complotti dei *voisins jaloux* ed i tentativi espansionistici degli Stati vicini. Ed infine la guerra è giusta e necessaria quando «sans elle ne peut être assuré de la paix»⁷¹⁸.

⁷¹⁶ PN, p. 546.

⁷¹⁷ PN, p. 548.

⁷¹⁸ SS, p. 191.

Eppure, come per la rivoluzione, anche la guerra giusta viene presentata dal barone come un estremo rimedio, una malattia convulsiva, una crisi necessaria, che, se possibile, è opportuno evitare.

Critica del mercantilismo.

D'Holbach comprende molto bene come il commercio internazionale sia una condizione di vita delle nazioni moderne. Non bisogna dimenticare che a metà del Settecento si è ancora in piena "scoperta" della terra. Quel commercio, legato alle esplorazioni, gode della massima libertà decretando il trionfo del mercantilismo che vien visto come la panacea di tutti i mali. D'Holbach è dunque uno dei tanti sostenitori del mercantilismo ma al contempo elabora alcune idee "autarchiche", dal momento che sia in economia che in filosofia il barone considera la legge dell'auto-conservazione, dell'interesse personale, come la legge suprema che regola tutti i corpi organizzati. Egli combina le due tendenze attingendo ad entrambe le scuole allora dominanti. Le restrizioni al commercio, sia interno che estero, erano allora condannate unanimemente, ma la filosofia dei fisiocratici, che faceva dipendere la felicità e la ricchezza nazionali dalla produzione agricola, impressiona fortemente il barone.

Ciò che conta soprattutto, per d'Holbach, non sono i profitti dei commercianti o degli speculatori, ma il benessere della nazione. Un popolo gode di tutto il benessere e la felicità possibile quando riesce a soddisfare, attraverso un lavoro moderato, i veri bisogni della vita. È veramente forte solo quella nazione la cui popolazione è proporzionata alla superficie, il cui suolo produce, senza eccessivo lavoro, sufficienti mezzi di sussistenza ed i suoi cittadini sono coraggiosi e virtuosi. Questo culto del suolo e della felicità fa sì che egli prenda posizione contro lo sviluppo eccessivo e la libertà dell'industria e del commercio generatori di lusso, di miseria e di ozio. D'Holbach guarda con una certa apprensione alla crescita di quel capitalismo commerciale che preparerà il terreno al capitalismo industriale e finanziario. Il barone è convinto però che la natura stessa abbia fissato dei limiti allo sviluppo del commercio internazionale in un mondo in cui predomina l'agricoltura, e che tali limiti non tarderanno ad essere raggiunti. È da queste idee che derivano alcune opinioni sulla demografia e la politica coloniale che vale la pena segnalare. D'Holbach era infatti persuaso del fatto che la popolazione della maggior parte dei grandi paesi andasse diminuendo ed i fattori responsabili di questo processo di spopolamento vengono rintracciati nella superstizione, nel dispotismo e nel commercio. La superstizione perché incoraggia la vita monastica, inattiva, mendicante, il celibato, e perché predica la povertà; il dispotismo, perché

rende infelice la popolazione e perché non si cura di proteggerla contro le epidemie e i flagelli naturali. Quanto al commercio, sebbene in origine consistesse nello scambio di beni indispensabili, è diventato una fonte di bisogni artificiali, accende un'insaziabile sete di ricchezze, che non può essere soddisfatta che a spese della parte indigente della popolazione. Non sono preferibili dei buoni lavoratori a domicilio alle spezie delle Indie?

Da questa denuncia di uno sviluppo ipertrofico del commercio, deriva poi l'assoluta e ferma condanna del colonialismo europeo. Secondo il barone, la colonizzazione non può avere altra giustificazione che la sovrappopolazione del territorio metropolitano. Esistono dei limiti, infatti, per la popolazione come per la coltura: più un popolo è felice, più si moltiplica; può addirittura diventare così numeroso che il suolo del suo paese non sia più sufficiente per nutrirlo ed allora si può pensare a fondare delle colonie che resteranno legate alla madre patria. Ma in realtà, secondo d'Holbach, gli europei non hanno fondato colonie che per avidità di guadagno e sete di ricchezze. Ed ecco la denuncia esplicita, decisa, del colonialismo europeo in America, dei saccheggi e dei genocidi che gli Europei hanno perpetuato con la spada e con la croce a danno degli indigeni americani: «Le commerce est un lien commun qui rapproche les nations les plus éloignées, qui établit entre elle des rapports et des devoirs trop souvent méconnus par des commerçants avides et armés. Par la conduite qu'ont tenue presque toujours les Européés avec les peuples dont ils ont fait la découverte, on dirait que les premiers, plus insensés et plus inhumains que les sauvages les moins policés, ont regardé les hommes que la Nature avait placés loin d'eux comme des bêtes que l'on pouvait tromper, dépouiller, égorger sans scrupule; au moins est-il certain qu'ils ont rarement songé à s'en faire des ennemis ou des alliés. Rien de plus cruel au monde que le commerçant excité par sa rapacité, dès qu'il devient le plus fort et lorsqu'il est sûr que les crimes utiles seront applaudis par son pays»⁷¹⁹.

L'avvenire delle nazioni.

In gioco, con la felicità e la miseria delle nazioni, sono, infine, la loro grandezza e la loro decadenza, la loro vita e la loro morte.

La *Politique naturelle* termina con un discorso molto interessante sulla dissoluzione delle società, che d'Holbach, questo evoluzionista *ante litteram*, sente come inevitabile in determinate situazioni. La natura stessa non ha reso obbligatoria la morte e la dissoluzione di tutti i corpi organizzati? Per evitare, forse, o almeno per qualche tempo, l'inevitabile, non

⁷¹⁹ PN, p. 524.

rimane allora all'uomo che la ragione. «La nature par une marche constante mène tout ce qui existe à sa destruction: les êtres physiques et les être moraux exécutent plus ou moins lentement cette loi inévitable. Les sociétés humaines, leurs gouvernements, leurs lois, leurs institutions, leurs opinions, leurs demeures mêmes s'altèrent et disparaissent quelquefois. Les hommes, ces être mobiles, sont dans une action et dans une réaction perpétuelles. Le citoyen agit contre le citoyen, les différents corps d'un État luttent presque sans interruption les uns contre les autres. Les souverains et les sujets sont dans un combat continuel, les nations font des efforts constants contre les nations. Les passions, communes aux sociétés comme aux individus, sont les forces motrices qui font naître les mouvements divers dans le monde moral: de cette collision perpétuelle résulte à la fin la dissolution des corps politiques»⁷²⁰.

Ora, anche se le nazioni non sono destinate quindi a godere di una felicità inalterabile, questa tuttavia deve rimanere l'oggetto costante dei loro desideri. Il legislatore saggio, il politico accorto ed il cittadino ragionevole devono preoccuparsi del benessere della propria società, sia pur passeggero. La ragione trionfante nei dirigenti della società potrà forse risolvere questa contraddizione, conciliando l'implacabile ritmo di nascita e distruzione, che è quello della natura, con l'incoercibile passione dell'uomo per la propria felicità.

Si raggiungerebbe così tutto il felice equilibrio possibile che l'uomo può sperare nel mondo che egli riflette e di cui non è che un atomo: «Que l'on cesse de regarder comme une chimère l'amélioration de la sort des hommes, que l'on ne regarde plus la réforme des abus comme une chose impraticabile. Si tant de gouvernements jusqu'ici n'ont pu atteindre le degré de perfection dont ils sont susceptibles, attribuons leurs défauts à l'ignorance, à l'inexpérience, à la Raison non encore développée dans les esprits des souverains et des nations. La Raison n'est que la connaissance acquise par l'expérience de ce qui est utile ou nuisible au bonheur, aux intérêts des hommes. Si les hommes sont des êtres raisonnables, ils sont faits pour connaître leurs intérêts. Si leur nature les pousse incessamment à chercher le bonheur, ils doivent enfin le rencontrer; si ce bonheur n'est fait pour subsister éternellement, ils en jouiront au moins pendant longtemps quand il sera solidement établi»⁷²¹.

È sempre la fiducia in un possibile ed auspicato risveglio della razionalità e del buon senso negli spiriti dei sovrani che spinge d'Holbach a scrivere nel 1776, all'avvento di Luigi XVI e di Turgot, l'*Éthocratie*, contenente il suo ultimo programma di riforme immediate e dedicato proprio al nuovo re. Ma questo programma sociale, già sostanzialmente sviluppato nel *Système social*, nella *Politique naturelle* e nella *Morale universelle*, non doveva aver fortuna:

⁷²⁰ PN, p. 562.

⁷²¹ PN, p. 586.

cominciavano, infatti, a prendere la parola coloro che dovevano tentare di tradurre nella realtà, attraverso le forme più audaci della repubblica, idee molto più vicine a quelle del *Contract social* che a quelle della *Politique naturelle*. La rivoluzione francese sarebbe esplosa qualche anno dopo, distruggendo ogni ipotesi riformista, cancellando per sempre secolari forme di amministrazione del potere, e plasmando così il volto di una nuova Europa, se non totalmente *raisonnable*, come avrebbe sperato il barone, almeno molto meno *chrétienne*.

Conclusion

Partendo dalla constatazione di una vera e propria opera di censura che è stata esercitata da parte della storiografia dominante ai danni non solo della riflessione filosofica del barone d'Holbach, ma addirittura della reale importanza della sua figura nel contesto culturale ufficiale dell'Illuminismo francese, si è voluto, attraverso la presente trattazione, rendere contemporaneamente giustizia al ruolo pubblico del barone e al suo pensiero "clandestino", mostrando così, o almeno si spera, la necessità di conferire a d'Holbach il posto che legittimamente gli spetta nella pleiade degli illustri filosofi.

Per poter effettuare questa doppia "riabilitazione" si è reputato opportuno ed utile premettere all'analisi del pensiero filosofico holbacchiano un primo capitolo contenente un'esposizione particolareggiata della vita del barone, del suo inserimento nel contesto parigino e del suo operato nell'ambito ufficiale della cultura. Proprio attraverso questa biografia holbacchiana e grazie alle numerose testimonianze che sul barone hanno fornito i suoi diretti collaboratori ed amici, primo tra tutti Diderot, si è mostrata l'importanza eccezionale che ha contraddistinto l'operato culturale ufficiale del barone. A d'Holbach, infatti, non spetta soltanto l'indiscutibile merito di aver contribuito ai progressi delle scienze fisiche e naturali mediante la traduzione e successiva divulgazione delle opere degli autori tedeschi di chimica e di metallurgia, ma spetta anche il merito di aver aiutato il progetto dell'*Encyclopédie* a superare i numerosi ostacoli che questo si vide opporre e di aver reso possibile, grazie alla sua determinazione ed al suo, non meno importante, sostegno finanziario, la riuscita finale del progetto. Non solo il barone fu uno dei pochissimi collaboratori dell'*Encyclopédie* a rifiutare un compenso economico per la redazione dei suoi 438 articoli, ma si offrì addirittura di anticipare lui stesso quei compensi che l'opera di Diderot e d'Alembert non riusciva sovente a garantire ai suoi molteplici collaboratori. Fu d'Holbach a rincuorare Diderot, ad incoraggiarlo nel portare a termine la grandiosa opera intrapresa e a permettere quindi, indirettamente, l'esistenza dell'*Encyclopédie*. Fu sempre d'Holbach a garantire la sicurezza stessa degli autori del progetto enciclopedico mettendo a loro disposizione, e al riparo da occhi indiscreti, il suo salotto parigino in rue Saint-Roch, che si rivelò essere il più stupefacente laboratorio e il più importante luogo filosofico del secolo.

Pilastro dell'*Encyclopédie*, traduttore e divulgatore instancabile delle scienze fisiche tedesche in territorio francese, d'Holbach venne anche considerato proprio grazie al suo salotto e alla "fauna intellettuale" che esso conteneva, come l'indiscutibile *maître d'hôtel* de

la philosophie. Nel salotto parigino, ogni giovedì ed ogni domenica della settimana si confrontavano sui temi filosofici, politici e religiosi allora di scottante attualità, attraverso la mediazione del barone, l'amabile accoglienza della sua seconda moglie e la totale libertà che caratterizzava l'espressione del dibattito, le migliori teste del secolo. E se il salotto parigino consacrò definitivamente l'importantissimo ruolo giocato dal barone nell'ambito della cultura ufficiale, la sua residenza del Grandval, la *boutique infernale*, rappresentò la più importante sede della cultura europea non ufficiale del Settecento, e cioè della letteratura clandestina.

D'Holbach, infatti, prima ancora di essere un rappresentante pubblico dell'Illuminismo francese, fu il più prolifico scrittore di letteratura clandestina di tutti i tempi.

È dunque su questo particolarissimo ambito culturale che si è concentrata l'analisi svolta nel secondo capitolo della presente trattazione. Esaminare l'ambito e la pratica della letteratura clandestina di indirizzo antireligioso e materialistico, il contesto di estrema repressione che ne ha caratterizzato l'esistenza, le forme che questa stessa ha dovuto assumere per potersi difendere, è sembrato davvero indispensabile per riuscire non solo ad inquadrare nella maniera più precisa possibile questo particolare contesto culturale nel quale il barone ha operato la sua offensiva all'*erreur divinisée*, ma anche per poter comprendere e rendere finalmente ragione dei mezzi e degli stili particolari dei quali d'Holbach si è servito nelle sue opere per perseguire il suo intento propagandistico, morale, filosofico ed esistenziale.

Premettendo dunque che lo stile particolare del barone viene giustificato, se non richiesto, dalla stessa letteratura clandestina, anzi, si potrebbe affermare che è questa stessa cultura a richiedere delle determinate scelte stilistiche ed una determinata retorica, si può dunque affermare che lo stile filosofico del barone, lo stile della clandestinità, non si risolve affatto in un esercizio di pedantesca e noiosa retorica tale da rendere assolutamente illeggibile ogni opera uscita dalla *boutique infernale* del Grandval. Il *savoir faire* retorico-espressivo e stilistico "clandestino" del barone è risultato, infatti, come mostrato sottolineando in alcune opere holbacchiane gli elementi stilistici e retorici tipici della clandestinità, davvero eccezionale. Variegata e brillanti sono state le armi della sua critica scientifica e filosofica.

Come si è avuto modo di vedere, analizzando il *Christianisme dévoilé* e la *Contagion sacrée*, il barone si è servito dei Padri della Chiesa contro la Roma contemporanea; contro la Bibbia cristiana è ricorso al mosaista Orobio; ha accumulato contro il papismo le sue traduzioni dei deisti inglesi; ha attinto dall'umanesimo rinascimentale argomenti contro il Vaticano; si è servito del giudaismo contro il cattolicesimo, mentre contro gli ebrei ha brandito il cristianesimo. Ha utilizzato in tutti i modi possibili la storia dei costumi, dell'opinione pubblica e della vita sociale dei popoli. Ai gesuiti, al fanatismo ortodosso, al

dispotismo clericale ha tentato di opporre l'esempio del buon sovrano illuminato. D'Holbach ha operato in modo che i dogmi, le "imposture sacerdotali" si distruggessero a vicenda. Tutto gli è stato utile per dimostrare le contraddizioni, le truffe, le incoerenze della religione, di tutte le religioni e soprattutto delle classi sacerdotali. Si è servito di tutte le idee e di tutti i fatti, nonché di tutti gli stili e di tutti i mezzi. È ricorso alla critica dei testi, a quella degli avvenimenti, alla critica delle idee. Si è servito, come sottolineato analizzando la *Théologie portative*, del comico e del ridicolo. Ha adoperato l'invettiva nel *Christianisme dévoilé* e nella *Contagion sacrée*, la prosopopea, l'analisi e la dimostrazione sistematica nel *Système de la nature*; l'invocazione nell'*Essai sur les Préjugés*; l'affabilità galante nelle *Lettres à Eugénie*,

Non sono dunque le ripetizioni, continue è vero, o la pedanteria assoluta a caratterizzare lo stile filosofico del barone, come invece hanno affermato tutti coloro che hanno cercato di screditare l'ateismo holbacchiano prendendo di mira lo stile con il quale era stato espresso, implicitamente o esplicitamente. L'arte retorico-espressiva del barone si nutre, al contrario, della facezia popolare ed immediata, congiunta ad un'indignazione vibrante, autentica e alla fredda efficacia del ragionamento scientifico, elementi questi che rendono ogni opera del barone inconfondibile e particolarissima.

Un capitolo a parte poi, il terzo, ha ripercorso il contesto culturale non ufficiale antecedente al barone, riferendo sinteticamente di tutti quegli autori di opere materialiste clandestine che hanno rappresentato l'importantissimo antecedente filosofico sul quale è venuta poi ad innestarsi e a maturare la riflessione filosofica del barone.

Dopo aver tentato, attraverso soprattutto i primi due capitoli, di restituire a d'Holbach il ruolo di primo piano che ebbe modo di giocare nella Parigi illuminata del Settecento e dopo aver reso giustizia del suo stile inconfondibile e tutt'altro che "mortifero", attraverso l'analisi del contesto culturale non ufficiale della letteratura, si è cercato, a partire dal quarto capitolo, di mostrare l'assoluta necessità di operare una "riabilitazione" della riflessione filosofica del barone.

Chi ha tentato, riuscendoci, di sminuire l'importanza che ha caratterizzato l'operato del barone nell'ambito della cultura ufficiale e ha additato nello stile filosofico di d'Holbach il peggior modello espressivo di tutta la letteratura filosofica, lo ha fatto per un semplice motivo: per evitare di dover seriamente prendere in considerazione la riflessione filosofica del barone, consistente essenzialmente nella critica alla religione cristiana e nella formulazione di un ateismo etico chiamato a rimpiazzare il vuoto lasciato dalla negazione risoluta dell'esistenza di Dio.

Come ha bene affermato il Sandrier, se la critica holbacchiana al fenomeno religioso in generale e a quello cristiano in particolare è risultata un elemento sufficiente per escluderlo dal novero dei gravi e profondi filosofi, la sua schietta, sincera e coerente professione d'ateismo lo ha condannato definitivamente all'oblio. La condanna al silenzio si è esercitata sia attraverso la pratica, nei manuali della storia della filosofia, dell'inserzione sintetica, spesso inessenziale, laddove non distorta, della filosofia holbacchiana, sia disinteressandosi completamente alla ristampa delle opere del barone, praticamente introvabili in territorio italiano e difficilmente accessibili in quello francese. Ed è stato proprio per la situazione di difficile accessibilità che caratterizza le opere holbacchiane che si è preferito, in molti casi, far parlare direttamente i testi.

Nel quarto capitolo, attraverso l'analisi del *Christianisme dévoilé* e della *Contagion sacrée*, si è tentato di mettere in luce la motivazione che ha spinto d'Holbach a intraprendere la lotta contro l'*erreur divinisée*. Secondo d'Holbach la storia e l'esperienza dell'umanità hanno dimostrato che le religioni soprannaturali sono prive di utilità morale, politicamente pericolose, contrarie al progresso della ragione scientifica, viziose quanto all'origine, al dogma e ai loro rappresentanti. Il dogma cristiano è apparso al barone come un tessuto di contraddizioni, di leggende, di imposture e di barbarie. La sua *Histoire critique de Jésus-Christ* e molti capitoli del *Christianisme dévoilé* e della *Contagion sacrée* hanno tentato di dimostrarlo. I doveri ed il rituale pratico del cristianesimo sono stati rifiutati dal barone perché pieni d'inconvenienti, inutili e persino pericolosi. Le profezie e i miracoli sono stati considerati come sfide al buon senso. La storia dei Concili gli è apparsa come la storia di vergognosi mercanteggiamenti; l'intera teologia gli è sembrata un grande inganno destinato a tenere la ragione umana sotto tutela. Il cristianesimo è apparso al barone non solo come un corpo di dottrine erranee, fantastiche e ingannevoli, ma soprattutto e innanzitutto come un'ideologia immorale.

Ora, l'essere umano, ragionevole, tende sempre, per d'Holbach, alla propria felicità e, conseguentemente, a quella degli altri uomini; l'unica norma conosciuta per giudicare gli uomini e le azioni consiste nel valutarne l'utilità per la specie e per l'individuo, nel loro rapporto reciproco. È alla luce di questo principio che bisogna giudicare per d'Holbach la religione. Essa si giustificerebbe solamente se contribuisse realmente alla felicità degli uomini; ma secondo d'Holbach essa si limita a promuovere la felicità eterna, unita alla minaccia di terribili quanto ripugnanti castighi eterni. D'Holbach non ha intrapreso la sua lotta all'*erreur divinisée* per un personale risentimento o, peggio ancora, per poter finalmente darsi ad ogni sorta di eccessi. Il barone l'ha respinta come cittadino, come uomo, perché l'ha

giudicata disastrosa per il benessere dello Stato, ostile al processo naturale dello spirito umano e contraria alla morale naturale ed umana che deve informare la politica e la società.

Prima di analizzare l'ateismo etico formulato dal barone nella parte finale del *Système de la nature*, se ne è brevemente esaminato nel quinto capitolo della presente trattazione la concezione materialistica.

Il tanto esecrato materialismo del barone si è rivelato essere un'originale variante del naturalismo. La natura non viene affatto concepita da d'Holbach come un freddo colosso insensibile alle miserie e alla speranza degli uomini, ma come un'energia possente e feconda. Attraverso l'affermazione della materia pensante, dotata di un proprio movimento - considerato come creazione, piuttosto che come semplice trasferimento di materia, come vita piuttosto che come semplice estensione- e capace, a determinati stadi d'organizzazione, di cessare di essere bruta per diventare sensibile "animalizzandosi", il materialismo holbacchiano si è venuto a configurare come un materialismo energetico ed organicistico. L'universo macchina diviene, con d'Holbach, un universo sensibile, un universo nel quale domina la più ferrea necessità ed alla quale tutte le produzioni naturali sono sottoposte. Ed è a partire dalla nuova immagine proposta della natura che il barone ha dedotto la sua antropologia ed i principi naturali delle azioni umane nella società che si sono rivelati consistere nella ricerca del piacere, di ciò che è utile e nella conservazione del proprio essere.

Alla nuova immagine della natura e dell'uomo, d'Holbach fa corrispondere una nuova morale, l'ateismo etico, che reputa essere il solo strumento capace di permettere all'uomo di raggiungere quella felicità che la natura ha previsto per gli esseri della sua specie.

È nel sesto capitolo di questa trattazione che si è analizzato il fondamento ed il valore dell'ateismo etico del barone. Attraverso la fenomenologia dell'ateismo compiuta dallo stesso d'Holbach negli ultimi capitoli del *Système de la nature*, si è cercato di mostrare tutta la coerenza e la validità della proposta morale holbacchiana, non nata certamente da un risentimento privato ma dallo studio approfondito e dall'osservazione attenta della natura e dalla conseguente consapevolezza di essere una produzione della natura priva d'anima ma satura di materia. L'ateismo è apparso a d'Holbach come il solo orizzonte di pensiero e d'azione capace di garantire all'uomo il raggiungimento della propria felicità e il rispetto di se stesso, della propria natura, delle proprie esigenze, dei propri diritti e dei propri doveri. L'ateismo è apparso al barone, infine, come la sola prospettiva di senso dotata di buon senso proprio perché dettata dalla stessa natura all'uomo.

Nel capitolo finale della presente trattazione, il settimo, si è voluto inserire una breve e sintetica esposizione delle idee chiave del progetto politico e sociale che il barone tracciò

nell'ultimo periodo della sua vita per portare a compimento quel processo di liberazione del genere umano che si è imposto come necessario.

D'Holbach merita davvero che gli venga riconosciuto un posto nel canone ufficiale degli autori filosofici. Il suo stile è impareggiabile, la sua coerenza è stupefacente, la sua proposta è considerevole e davvero sincero è stato il suo operato. Gli argomenti attraverso i quali ha condotto la sua lotta alla *Contagion sacrée* non sembrano affatto inessenziali o privi d'interesse. Alcune riflessioni contenute nel *Système de la nature* non sono state smentite successivamente dalla scienza ed indiscutibile è l'originalità della sua formulazione materialistica. Il suo ateismo etico poi, ed il principio dell'assoluta tolleranza, non solo appaiono come delle prospettive legittime e condivisibili, ma sembrano assolutamente capaci di offrire se non delle soluzioni, almeno degli spunti di riflessione, per ripensare, migliorare e garantire le odierne forme di convivenza sociale.

D'Holbach merita davvero di essere letto (e bisognerebbe tradurre o perlomeno ristampare le sue opere per poterlo fare) perché bisogna ammetterlo, infine: la lettura di d'Holbach è risultata benefica. Il suo pensiero ispira onestà, energia, intelligenza, generosità, persino umorismo, nonché il rifiuto di ogni ipocrisia. E concludendo, si vorrebbe affermare con il Naville: «l'homme (d'Holbach) est hautement estimable. Ses armes intellectuelles sont toujours étincelantes. Nous avons trop besoin de leurs pareilles pour laisser celles-ci dans l'abandon, où leurs ennemis de toujours veulent les confiner»⁷²².

Si ha veramente bisogno di d'Holbach, della sua coerenza, della forza della sua riflessione. Si ha veramente bisogno del buon senso della sua filosofia.

⁷²² P. Naville, *D'Holbach et...*, p. 136.

Bibliografia

Bibliografia completa delle opere filosofiche di Paul-Henri Thiry d'Holbach.

Le Christianisme dévoilé ou Examen des Principes & des Effets de la Religion chretienne (1761), Œuvres philosophiques complètes, t. 1, Editions Alive, Paris, 1998.

La Contagion sacrée, ou Histoire naturelle de la Superstition (1768), Œuvres philosophiques complètes, t. 1, Editions Alive, Paris, 1998.

Lettres à Eugénie ou Préservatif contre les Préjugés (1768), Œuvres philosophiques complètes, t. 1, Editions Alive, Paris, 1998.

Théologie portative ou Dictionnaire abrégé de la Religion chrétienne (1768), Œuvres philosophiques complètes, t. 1, Editions Alive, Paris, 1998.

Essai sur les Préjugés ou De l'Influence des Opinions sur les Mœurs & le Bonheur des Hommes (1770), Œuvres philosophiques complètes, t. 2, Editions Alive, Paris, 1999.

Système de la nature, ou des Lois du Monde physique & du Monde moral (1770), traduzione italiana a cura di Antimo Negri, nella collezione Classici della filosofia, UTET, Torino, 1978.

Histoire critique de Jésus-Christ ou Analyse raisonnée des Evangiles (1770), Œuvres philosophiques complètes, t. 2, Editions Alive, Paris, 1999.

Tableau des Saints, ou Examen de l'Esprit, de la Conduite, des Maximes & du Mérite des Personnages que le Christianisme révère & propose pour Modèles (1770), Œuvres philosophiques complètes, t. 3, Editions Alive, Paris, 2001.

Le Bon Sens, ou Idées naturelles opposées aux Idées surnaturelles (1772), Œuvres philosophiques complètes, t. 3, Editions Alive, Paris, 2001.

Politique naturelle, ou Discours sur les vrais Principes du Gouvernement (1773), Œuvres philosophiques complètes, t. 3, Editions Alive, Paris, 2001.

Éthocratie, ou le Gouvernement fondé sur la Morale (1776), Œuvres philosophiques complètes, t. 3, Editions Alive, Paris, 2001.

Système social, ou Principes naturels de la Morale & de la Politique, avec un Examen de l'Influence du Gouvernement sur les Mœurs (1773), Œuvres philosophiques complètes, t. 4, Editions CODA, Paris, 2004.

La Morale universelle ou les Devoirs de l'homme fondés sur sa Nature (1776), Œuvres philosophiques complètes, t. 4, Editions CODA, Paris, 2004.

Éléments de Morale universelle ou Catéchisme de la Nature (1790), Œuvres philosophiques complètes, t. 4, Editions CODA, Paris, 2004.

Bibliografia delle opere tradotte da d'Holbach.

Non figurano le traduzioni letterarie e scientifiche:

M. DAVISSON, M. BOURN, T. GORDON, *De l'Imposture sacerdotale, ou Recueil de pièces sur le Clergé traduit de l'Anglais*, Londres [Amsterdam, M.-M. Rey] 1767.

T. GORDON e J. TRENCHARD, *L'Esprit du Clergé, ou le Christianisme primitif vengé des entreprises et des excès des nos prêtres modernes, traduit de l'Anglaise*, Londres [Amsterdam, M.-M. Rey], 1767.

P. ANNET, *David, ou l'histoire de l'homme selon le cœur de Dieu, ouvrage traduit de l'Anglais*, Londres [Amsterdam, M.-M. Rey], 1768.

A. COLLINS, *Examen des prophéties qui servent de fondement à la religion chrétienne, traduit de l'Anglais, avec un Essai de critique sur les Prophètes et les Prephéties en général*, Londres [Amsterdam, M.-M. Rey], 1768.

J. TOLAND, *Lettres philosophiques sur l'origine des préjugés, du dogme de l'immortalité de l'âme, de l'idolâtrie et de la superstition ; sur le système Spinoza et sur l'origine du mouvement dans la matière. Traduites de l'Anglaise de J. Toland*, Londres [Amsterdam, M.-M. Rey] 1768.

Les Prêtres démasqués, ou des iniquités du clergé chrétien, ouvrage traduit de l'Anglais, Londres [Amsterdam, M.-M. Rey], 1768.

De la Cruauté religieuse, Londres [Amsterdam, M.-M. Rey], 1769.

S. RICHARDSON, *L'Enfer détruit, ou Examen raisonné du dogme de l'éternité des peines, ouvrages traduit de l'Anglais*, Londres [Amsterdam, M.-M. Rey] , 1769.

A. COLLINS, *L'Esprit du judaïsme, ou examen raisonné de la loi de Moïse et de son influence sur la religion chrétienne*, Londres [Amsterdam, M.-M. Rey], 1770.

P. ANNET, *Examen critique de la vie et des écrits de Saint Paul*, Londres [Amsterdam, M.-M. Rey], 1770 [l'opera comprende una riedizione della *Dissertation sur saint Pierre* di Boulanger].

T. HOBBS, *De la Nature humaine, ou exposition des facultés, des actions et des passions de l'âme, et des leurs causes déduites d'auprès des principes philosophiques qui ne sont communément ni reçus ni connus, par Thomas Hobbes, ouvrage traduit de l'Anglais*, Londres [Amsterdam, M.-M. Rey], 1772.

Bibliografia delle opere edite da d'Holbach.

Non figurano gli articoli redatti per l'*Encyclopédie* ed alcuni volumi apparsi con la sola dicitura "dix-huitième siècle" provenienti tutti dalla tipografia olandese di M.-M. Rey:

N.-A. BOULANGER, *Recherches sur l'origine du despotisme oriental*, 1761.

Dissertation sur Elie et Enoch, par l'auteur (Mr. Boulanger) des Recherches sur l'origine du despotisme oriental et servant de suite à cet ouvrage, 1764.

L'Antiquité dévoilée par ses usages, ou Examen critique des principales opinions, cérémonies et institutions religieuses et politiques des différents peuples de la terre, par feu Mr. Boulanger, Londres [Amsterdam, M.-M. Rey], 1766.

Dissertation sur saint Pierre, par feu Mr. Boulanger, Londres, 1767.

LEVESQUE DE BURIGNY, *Examen critique des apologistes de la religion chrétienne, par M. Fréret, Secrétaire Perpétuel de l'Académie Royale des Inscriptions et Belles-Lettres*, [Amsterdam, M.-M. Rey], 1767.

Traité des trois imposteurs, [Amsterdam, M.-M. Rey], 1768.

R. CHALLE, *Le Militaire philosophe, ou difficultés sur la religion proposée au R. P. Malebranche, Prêtre de l'Oratoire, par un ancien officier*, Londres [Amsterdam, M.-M. Rey], 1768.

LUCREZIO, *De la Nature des choses, traduit par M. L*G***, Paris, Bleuet, avec approbation et privilège du Roi, 1768.

Anonimo, *De la Tolérance dans la religion, ou de la liberté de conscience, suivi de l'Intolérance convaincue de crime et de folie, ouvrage traduit de l'Anglaise*, Londres [Amsterdam, M.-M. Rey], 1770.

I. OROBIO de CASTRO, *Israël vengé, ou Exposition naturelle des prophéties que les Chrétiens appliquent à Jésus, leur prétendu Messie, par Isaac Orobio*, Londres [Amsterdam, M.-M. Rey], 1770.

Recueil philosophique, ou mélange de pièces sur la religion et la morale, par différents auteurs, Londres [Amsterdam, M.-M. Rey], 1770.

Les Œuvres de Sénèque, le philosophe, traduites en française par feu M. La Grange ; avec des notes de critique, d'histoire et de littérature, Paris, de Bure, avec approbation et privilège du Roi, 1778.

Bibliografia delle opere di letteratura critica francese su d'Holbach.

P. NAVILLE, *D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIII siècle*, Gallimard, Paris, 1947, pp. 495.

P. VERNIÈRE, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, P.U.F., Paris, 1954, pp. 630-642.

J. DEPRUN, *Quand Sade récrit Fréret, Voltaire et d'Holbach, Romans et Lumières au XVIII siècle*, Editions Sociales, Paris, 1970, pp. 331-340.

P. RÉTAT, *Le dictionnaire de Bayle et la lutte philosophique au XVIII siècle*, Les Belles Lettres, Paris, 1971, pp. 419-430.

D. LECOMPTE, *Marx et le baron d'Holbach*, P.U.F., Paris, 1983, pp. 320.

M.-H. COTONI, *L'Exégèse du Nouveau Testament dans la philosophie française du XVIII siècle*, Oxford, Voltaire Foundation, SVEC n° 220, 1984, pp. 274-305.

J. MOUTAUX, "D'Holbach et Spinoza", *Spinoza au XVIII siècle*, éd. O. Bloch, Méridiens Klincksieck, 1990, pp. 151-167.

J.-M. GOULEMOT, *Ces livres qu'on ne lit que d'une main, lecture et lecteurs de livres pornographiques au XVIII siècle*, Ainéa, Aix-en-Provence, 1991.

R. DARNTON, *Gens de lettres, gens du livre, "Une spéculation sur l'irréligion: le Système de la nature du Baron d'Holbach"* Odile Jacob, Paris, 1992, pp. 219-244.

J. BOULAD-AYOUB, *Voltaire et Frédéric II, critiques du Système de la nature*, CORPUS, n° 22/23, Paris, 1992, pp. 39-73.

T. L'AMINOT, *D'Holbach et Rousseau, ou la relation déplaisante*, CORPUS, n° 22/23, Paris, 1992, pp. 117-128.

P. CHARBONNEL, *La réquisitoire de Séguier*, CORPUS, n° 22/23, Paris, 1992, pp. 15-37.

J. DOMENECH, *D'Holbach et l'obsession de la morale*, CORPUS, n° 22/23, Paris, 1992, pp. 103-115.

J.-Cl. BOURDIN, *Les matérialistes du XVIII siècle*, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 1996, pp. 267-349.

A. SANDRIER, *Le style philosophique du baron d'Holbach, Conditions et contraintes du prosélitisme athée en France dans la seconde moitié du XVIII siècle*, Honoré Champion, Paris, 2004, pp. 589.

Bibliografia delle opere di letteratura critica italiana su d'Holbach.

C. FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno 2*, edizione riveduta e aumentata, Studium, Roma, 2 V., 1969, pp. 1268.

A. MINERBI-BELGRADO, *Paura e Ignoranza, studio sulla teoria della religione in d'Holbach*, Olschki editore, Firenze, 1983, pp. 275.

V. BARBA, *La virtù senza Dio. Il pensiero etico-politico di d'Holbach*, Biblioteca universale Laterza, Bari, 1993, pp. 11-87.

D. de IASO, *Il pensiero politico di d'Holbach: pregiudizi, diritti e privilegi*, Levante Editori, Bari, 1993, pp. 270.

M.G. di DOMENICO, *Natura Uomo Dio: saggio sull'antropologia di d'Holbach*, Loffredo, Napoli, 1994, pp. 206.

M.G. di DOMENICO, *L'umanità sensibile: natura e società in d'Holbach*, LER, Napoli-Roma, 2000, pp. 187.

Bibliografia delle altre opere citate.

G. LANSON, *Questions diverses sur l'Histoire de l'esprit philosophique en France avant 1740*, «Revue d'histoire littéraire» vol. XIX, 1912, pp. 1-29 e 293-317.

F. NIETZSCHE, *Umano troppo umano*, II, in *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montanari, IV, 2, Adelphi, Milano, 1967.

L. FEUERBACH, *L'essenza del cristianesimo*, Feltrinelli, Milano, 1971.

L. STRAUSS, *La persécution et l'art d'écrire*, A. Momigliano e O. Sedeyn, Presses pocket, 1989.

M. HAFFEN, *L'athéisme*, J. Grancher Editeur, Paris, 1990, pp. 194.

F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra, un libro per tutti e per nessuno*, versione ed appendici di M. Montanari, Adelphi, Milano, 1996.

J. VERNETTE, *L'athéisme*, «Que sais-je?», Presses Universitaires de France, Paris, 1998.

L'art de ne croire en rien suivi de Livre des trois imposteurs, édition établie et préfacée par Raoul Vaneigem, Rivages poche, Petite Bibliothèque, Paris, 2002.

F. NIETZSCHE, *L'Anticristo, maledizione del cristianesimo*, traduzione italiana a cura di Ferruccio Masini, Piccola Biblioteca Adelphi, Milano, 2005.

Catechismo della Chiesa cattolica, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2005.

M. ONFRAY, *Traité d'athéologie. Physique de la métaphysique*, Editions Grasset & Fasquelle, 2005; *Trattato d'ateologia*, traduzione dal francese di Gregorio De Paola, Fazi Editore, Roma, 2006.

INDICE

D'Holbach sconosciuto: "l'organizzazione dell'oblio".....	5
1. La vita.....	14
<i>La nascita ad Edesheim e gli studi a Leida.</i>	14
<i>Trasferimento parigino e primo matrimonio.</i>	16
<i>Il grande incontro: Diderot e l'ambiente enciclopedico.</i>	17
<i>D'Holbach: collaboratore, promotore e finanziatore dell'Encyclopédie.</i>	20
<i>Le traduzioni delle opere tedesche di chimica e mineralogia.</i>	23
<i>Il salotto del barone ed i suoi ospiti.</i>	25
<i>Le testimonianze sul barone.</i>	30
<i>Il viaggio in Inghilterra.</i>	35
<i>Dalla cultura ufficiale a quella clandestina: l'offensiva contro la religione.</i>	36
<i>Fine della grande lotta: la vecchiaia del barone e la posterità.</i>	39
2. La letteratura clandestina.....	42
<i>Il contesto: l'inquietudine della Chiesa.</i>	42
<i>La pratica: la letteratura clandestina.</i>	45
<i>Le forme della repressione.</i>	48
<i>Le precauzioni.</i>	49
<i>La filiera clandestina del barone: un eccellente modello.</i>	51
<i>Le maschere del barone: i messaggi degli pseudonimi.</i>	52
<i>Dietro le maschere del barone: il rifiuto della doppia dottrina.</i>	55
<i>«Si j'ai raison, qu'importe à qui je suis?». Il codice deontologico del filosofo clandestino.</i>	60
<i>«Le philosophe doit ambitionner la gloire».</i>	64
<i>Il clandestino ed il suo pubblico.</i>	66
3. Le origini: la letteratura materialistica clandestina agli inizi del XVIII secolo.	71
<i>1. Gli autori.</i>	71
<i>Jean Meslier.</i>	72
<i>"La coterie" Boulainvillers.</i>	76
<i>Dumarsais.</i>	79
<i>Fréret.</i>	80
<i>Mirabaud.</i>	81
<i>Boulanger.</i>	83
<i>Isaac Orobio.</i>	86
<i>2. I manoscritti.</i>	88
<i>Il "Militaire philosophe".</i>	89
<i>Il "Traité des trois imposteurs".</i>	92
<i>L'"Examen critique des apologistes de la religion chrétienne".</i>	93
4. La "contagion sacrée".....	97
<i>1. "Le Christianisme dévoilé": esame dei principi e degli effetti della religione cristiana.</i>	97
<i>Un esame indispensabile.</i>	101
<i>L'antigiudaismo illuministico.</i>	104
<i>Gesù Cristo in regime holbacchiano.</i>	107
<i>Il racconto della Genesi: una creazione gravida di conseguenze.</i>	112
<i>La Rivelazione: una manifestazione di parzialità.</i>	116

<i>Profeti, santi e martiri: testimoni interessati</i>	121
<i>Il dogma cristiano della trinità: una sfida al monoteismo</i>	123
<i>I riti e le cerimonie cristiane: la teurgia cristiana</i>	128
<i>La preghiera: una pratica inutile e nociva</i>	129
<i>Le virtù cristiane: virtù malinconiche e truci</i>	131
<i>La morale cristiana: una morale “chancelante” e “incertaine”</i>	135
<i>Despoti e papi: una società a delinquere</i>	137
2. <i>“La Contagion sacrée” : l’origine della superstizione</i>	139
<i>Paura ed ignoranza : i fondamenti della superstizione</i>	141
<i>L’imposta: l’organizzazione del contagio</i>	144
<i>Un Dio fatto ad immagine e somiglianza del suo creatore</i>	147
<i>La teocrazia: all’origine delle forme di esercizio del potere</i>	148
<i>«Ecrasez l’Infâme !» : la figura ed il ruolo del sacerdote</i>	149
<i>L’Educazione: conditio sine qua non per la libertà dal giogo della superstizione e per la nascita di un uomo umano</i>	154
<i>La teologia : scienza dell’impossibile e passatempo per oziosi</i>	155
<i>La “Théologie portative”: l’ironia del barone in formato “tascabile”</i>	158
<i>La tolleranza religiosa è impossibile</i>	163
3. <i>Le “Lettres à Eugénie” : un invito galante all’ateismo</i>	165
<i>La diagnosi, la cura e la guarigione</i>	167
<i>Il coraggio di non credere</i>	168
4. <i>L’ “Essai sur les Préjugés” : due coordinate per la ricostruzione</i>	170
<i>La verità restituisce l’uomo all’uomo</i>	170
<i>Scoprire e comunicare la “Philosophie humaine”</i>	176
<i>Filosofia speculativa e filosofia pratica: le due declinazioni della verità</i>	177
<i>“L’esprit philosophique” ed i limiti dello scetticismo</i>	179

5. Il “Système de la nature”o i principi dell’ateismo..... 183

<i>Piano dell’opera</i>	186
<i>La prefazione del Système: un testamento per trattare del materialismo</i>	187
<i>La natura</i>	188
<i>Il movimento e la sua origine</i>	193
<i>La materia</i>	197
<i>Le leggi del movimento</i>	200
<i>L’ordine ed il disordine</i>	206
<i>L’uomo e la sua origine</i>	209
<i>L’anima</i>	216
<i>Il cervello ed i sensi</i>	220
<i>Facoltà e temperamenti</i>	224
<i>L’abitudine</i>	226
<i>Le idee “innate”</i>	228
<i>L’istinto</i>	231
<i>La libertà umana</i>	234
<i>Il fatalismo</i>	241

6. Il buon senso dell’ateismo..... 248

<i>L’ateo autentico</i>	249
<i>L’ateismo è un naturalismo</i>	252
<i>La morale umana ovvero l’ateismo etico</i>	253
<i>“L’ateismo, come la filosofia e tutte le scienze profonde, non è fatto per il volgo e neppure per il maggior numero degli uomini”</i>	262

<i>È possibile, necessario ed indispensabile un mondo senza Dio.</i>	268
<i>“Ritorna figlio transfuga, ritorna alla natura!”</i>	271

7. Il “Système social” e la “Politique naturelle”: l’ultimo progetto per la

ricostruzione.	275
<i>Il patto sociale.</i>	276
<i>La disuguaglianza naturale: ricchi e poveri.</i>	279
<i>La disuguaglianza sociale.</i>	281
<i>Legge, giustizia e libertà civile.</i>	283
<i>Partito e libertà.</i>	286
<i>Le forme di rappresentanza del popolo, il diritto di revoca e l’extrema ratio della rivoluzione.</i>	287
<i>La legge internazionale e la ragion di stato.</i>	289
<i>Critica del mercantilismo.</i>	291
<i>L’avvenire delle nazioni.</i>	292
 Conclusione	 295
 Bibliografia	 301