PAUL-HENRY
THIRY D'HOLBACH

SISTEMA DELLA NATURA

CLASSICI DELLA FILOSOFIA

COLLEZIONE FONDATA DA

NICOLA ABBAGNANO

DIRETTA DA

TULLIO GREGORY

Paul-Henry Thiry d'Holbach

SISTEMA DELLA NATURA

A cura di

ANTIMO NEGRI

UNIONE TIPOGRAFICO-EDITRICE TORINESE

UTET

© De Agostini Libri S.p.A. - Novara 2013

UTET

www.utetlibri.it

www.deagostini.it

ISBN: 978-88-418-9393-7

Prima edizione eBook: Marzo 2013

© 2001 *Ristampa* - Unione Tipografico-Editrice Torinese corso Raffaello, 28 - 10125 Torino

Tutti i diritti sono riservati. Nessuna parte di questo volume può essere riprodotta, memorizzata o trasmessa in alcuna forma e con alcun mezzo, elettronico, meccanico o in fotocopia, in disco o in altro modo, compresi cinema, radio, televisione, senza autorizzazione scritta dall'Editore.

Le riproduzioni per finalità di carattere professionale, economico o commerciale, o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da CLEARedi, corso di Porta Romana 108, 20122 Milano, e-mail info@clearedi.org e sito web www.clearedi.org.

La casa editrice resta a disposizione per ogni eventuale adempimento riguardante i diritti d'autore degli apparati critici, introduzione e traduzione del testo qui riprodotto.

INDICE DEL VOLUME

Introduzione

Nota biografica
Nota bibliografica
Nota storica
La presente edizione

SISTEMA DELLA NATURA
O DELLE LEGGI DEL MONDO FISICO E DEL MONDO MORALE

Prefazione dell'Autore

Estratto dalla corrispondenza di Grimm

TOMO PRIMO

Capitolo I. La natura
Capitolo II. Il movimento e la sua origine
Capitolo III. La materia, le sue differenti combinazioni ed i suoi diversi movimenti o il corso della natura
Capitolo IV. Le leggi del movimento comuni a tutti gli esseri della natura. L'attrazione e la repulsione, la forza d'inerzia, la necessità
Capitolo V. L'ordine, il disordine, l'intelligenza, il caso
Capitolo VI. L'uomo: la sua distinzione in uomo fisico e in uomo morale. La sua origine
Capitolo VII. L'anima e il sistema della spiritualità
Capitolo VIII. Le facoltà intellettuali: tutte sono derivate dalla facoltà di sentire
Capitolo IX. La diversità delle facoltà intellettuali: esse dipendono dalle cause fisiche come le loro qualità morali. Princìpi naturali della socialità,

della morale e della politica
Capitolo X. La nostra anima non ricava affatto le sue idee da se stessa. Non vi sono affatto idee innate
Capitolo XI. Il sistema della libertà dell'uomo
Capitolo XII. Esame dell'opinione secondo la quale il sistema del fatalismo è pericoloso
Capitolo XIII. L'immortalità dell'anima, il dogma della vita futura, i timori della morte
Capitolo XIV. L'educazione, la morale e le leggi bastano a frenare gli uomini. Il desiderio dell'immortalità, il suicidio
Capitolo XV. Gli interessi degli uomini o le idee che essi si fanno della felicità. L'uomo non può essere felice senza la virtù
Capitolo XVI. Gli errori degli uomini su ciò che costituisce la felicità sono la vera fonte dei loro mali. I vani rimedi che si è voluto loro applicare
Capitolo XVII. Le idee vere o fondate sulla natura sono i soli rimedi ai mali degli uomini. Ricapitolazione di questa prima parte. Conclusione
Capitolo XVIII. Origine delle nostre idee sulla divinità
Capitolo XIX. La mitologia e la teologia

TOMO SECONDO

Capitolo I. Idee confuse e contraddittorie della teologia
Capitolo II. Esame delle prove dell'esistenza di Dio date da Clarke
Capitolo III. Esame delle prove dell'esistenza di Dio date da Descartes, Malebranche, Newton ecc
Capitolo IV. Il panteismo o idee naturali della divinità
Capitolo V. Il teismo o deismo, il sistema dell'ottimismo e le cause finali
Capitolo VI. Esame dei vantaggi che derivano agli uomini dalle loro nozioni sulla divinità, o della loro influenza sulla morale, sulla politica, sulle scienze, sulla felicità delle nazioni e degli individui
Capitolo VII. Le nozioni teologiche non possono costituire la base della morale. Parallelo tra la morale teologica e la morale naturale. La teologia nuoce ai progressi dello spirito umano
Capitolo VIII. Gli uomini non possono concludere niente dalle idee che loro si danno della divinità. L'incoerenza e l'inutilità della loro condotta nei suoi riguardi

Capitolo IX. Apologia dei sentimenti contenuti in quest'opera. L'empietà. Esistono atei?
Capitolo X. È compatibile l'ateismo con la morale?
Capitolo XI. Motivi che portano all'ateismo. Può, questo sistema, essere pericoloso? Può farlo suo il volgo?
Capitolo XII. Compendio del codice della natura

IL VERO SENSO DEL SISTEMA DELLA NATURA

Prefazione
Capitolo I. La natura
Capitolo II. Il movimento e la sua origine
Capitolo III. La materia e i suoi movimenti
Capitolo IV. Le leggi del movimento comuni a tutti gli esseri. L'attrazione e la repulsione; la forza di inerzia, la necessità
Capitolo V. L'ordine, il disordine, l'intelligenza, il caso
Capitolo VI. L'uomo: la sua distinzione in uomo morale e in uomo fisico, la sua origine
Capitolo VII. L'anima e la sua spiritualità
Capitolo VIII. Le facoltà intellettuali: tutte sono derivate dalla facoltà di sentire
Capitolo IX. La diversità delle facoltà intellettuali: esse dipendono dalle cause fisiche come le loro qualità morali. Princìpi naturali della socialità, della morale e della politica
Capitolo X. La nostra anima non ricava affatto le sue idee da se stessa. Non vi sono affatto idee innate
Capitolo XI. Il sistema della libertà dell'uomo
Capitolo XII. Esame dell'opinione che pretende che il sistema del fatalismo è pericoloso
Capitolo XIII. L'immortalità dell'anima, il dogma della vita futura, i timori della morte
Capitolo XIV. L'educazione, la morale e le leggi bastano a frenare gli uomini. Il desiderio dell'immortalità. Il suicidio
Capitolo XV. Gli interessi degli uomini o le idee che essi si fanno della felicità. L'uomo non può essere felice senza la virtù
Capitolo XVI. Gli errori degli uomini su ciò che costituisce la felicità sono la vera causa dei loro mali. I vani rimedi che si è voluto loro applicare

Capitolo XVII. Origine delle nostre idee sulla divinità
Capitolo XVIII. La mitologia e la teologia
Capitolo XIX. Idee confuse e strane della teologia
Capitolo XX. Esame delle prove dell'esistenza di Dio date da Clarke
Capitolo XXI. Esame di talune altre prove date dell'esistenza di Dio
Capitolo XXII. Il deismo, il sistema dell'ottimismo, e le cause finali
Capitolo XXIII. Esame dei vantaggi che derivano agli uomini dalla nozione della divinità o della sua influenza sulla morale, la politica, le scienze, la felicità delle nazioni e degli individui
Capitolo XXIV. Le nozioni teologiche non possono essere la base della morale. Parallelo tra la morale teologica e la morale naturale. La teologia nuoce ai progressi dello spirito umano
Capitolo XXV. Gli uomini non possono mai concludere niente dalle idee che loro si danno della divinità. L'incoerenza e l'inutilità della loro condotta nei suoi riguardi
Capitolo XXVI. Apologia dei sentimenti contenuti in quest'opera. L'empietà. Esistono atei?
Capitolo XXVII. È compatibile l'ateismo con la morale?
Capitolo XXVIII. I motivi che portano all'ateismo. Può, questo sistema, essere pericoloso? Può farlo suo il volgo?
Capitolo XXIX. Compendio del codice della natura

Indice dei nomi

Indice delle tavole

INTRODUZIONE

1. Conviene dare, in primo luogo, un'idea precisa dei temi fondamentali — cosa che del resto può farsi leggendo il *Vrai sens du Système de la Nature* che ne costituisce un compendio fedele se non pedissequo[1] — di questo libro cui si annette, quali che ne siano le manchevolezze stilistiche e le ingenuità filosofiche, la non sottovalutabile ed innegabile importanza di costituire la Bibbia del materialismo francese del Settecento.

Va detto subito che, nell'allestire anche brevemente l'idea suddetta, è destinata a saltare in aria l'immagine che, del materialismo francese in generale e del materialismo d'holbachiano in particolare, ha costruito la storiografia filosofica meno attenta alla dimensione individuale, soprattutto accostata con rigore filologico, del pensiero francese del Settecento più consapevolmente inclinato a preparare la Rivoluzione del 1789. Un esempio della storiografia accennata può essere costituito ancora dalle poche pagine che Hegel dedica a d'Holbach nelle sue *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Il giudizio hegeliano, appoggiato ad un'esposizione certo frettolosa dei temi del *Système* (il «grande tutto» come «ammasso di materia e movimento», come «catena ininterrotta di cause ed effetti» ecc.), visto attraverso il Buhle (*Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, 1796-1804) più che direttamente frequentato, è decisamente negativo. Né la negatività del giudizio investe, come d'altro canto era da prevedersi, solo lo stile: «*Il Système de la Nature* si troverà ben presto noioso: ed invero esso si dilunga in rappresentazioni generali, spesso ripetute: non è un libro francese, gli manca la vivacità ed è scritto in forma sciatta». La negatività del giudizio si scarica, per dir così, sullo stesso tema della natura intesa come le *grand tout*: «Così, per esempio, che la natura è un tutto, che tutto è determinato da leggi, da un concorrere di diversi movimenti, da una catena di cause ed effetti e simili; che le diverse proprietà, materie, combinazioni delle cose danno origine a tutto» sono, secondo Hegel, «superficialità», «maniere di parlare generiche con le quali si possono riempire interi libri»[2].

Ma bisogna dire che, qui, il giudizio assolutamente negativo di Hegel è suggerito da ragioni squisitamente speculative che agiscono anche con la violenza interpretativa esercitata su un passato prossimo filosofico misurato dall'altezza della grande mèta (la stessa filosofia hegeliana) raggiunta. Certamente è distante, questo giudizio, dalla valutazione fatta in *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (1801). Qui, a parte il sentimento profondo che vi si esprime della storicità e del

condizionamento ambientale e culturale del filosofare d'holbachiano[3], si afferma, con significativo atteggiamento polemico contro il kantiano Reinhold (*Beiträge zur leichten Übersicht des Zustandes der Philosophie bei dem Anfange der neuzehnten Jahrhunderts*, Hamburg, 1802), la schietta filosoficità del materialismo francese in generale: «Così, ad esempio, a Reinhold anche il "materialismo" appare soltanto sotto l'aspetto di un "traviamento dello spirito (*Geistesverirrung*)", non tedesco, e non vi riconosce il bisogno autentico di superare la scissione di spirito e materia»[4].

Ora, direi che, proprio quando si fa sentire in lui il «bisogno della filosofia» così hegelianamente avvertito, d'Holbach pone e svolge il suo unico grande tema, quello della materia. Ma si tratta di una materia, si badi, tematizzata quando si è detronizzato il dualismo cartesiano di *res extensa* e *res cogitans*. La detronizzazione di questo dualismo, caro alla tradizione cattolico-spiritualistica, comporta necessariamente l'assunzione di un nuovo concetto della materia; ed è questo concetto che si sforza di elaborare o di rielaborare[5] d'Holbach. Il nodo teorico dell'elaborazione o della rielaborazione d'holbachiana è quello della materia che «cessa di essere bruta per divenire sensibile animalizzandosi (*en s'animalisant*)» (I, pp. 126-127)[6]. *L'animalisation* (un caratteristico neologismo d'holbachiano) della materia è altresì un punto d'approdo dello svolgimento dell'unico grande tema del *Système* e non si spiega indipendentemente dalla considerazione dell'incidenza fortissima che hanno, nella d'holbachiana visione del mondo eminentemente meccanicistica, tutte le suggestioni e le sollecitazioni antimeccanicistiche e tendenzialmente organicistiche, provenienti dalla chimica dei metalli, dall'animismo e dalla chimica prelavoisieriana, soprattutto quella di Stahl, fondata sulla nozione del flogistico: di qui, in particolare, la possibilità che il *Système* assuma, anch'esso, un ruolo decisivo nel grande passaggio, per dirla con lo Hegel della *Wissenschaft der Logik*[7], dal meccanismo alla teleologia attraverso il chimismo: un passaggio fatto oggetto della ricerca storiografica più recente e più interessata al problema delle *sciences de la vie* del Settecento[8]; un passaggio preparato dalla presa di coscienza dei materialisti francesi più avanzati in senso antideterministico che i fenomeni della vita organica non trovano e non possono trovare un'esauriente spiegazione con i criteri del meccanicismo e che la spiegazione degli stessi va integrata, pur se non sostituita, da quella resa possibile da altri

criteri, ad esempio quelli offerti dalla chimica o dalle scienze della natura organica[9]. E, se le cose stanno così, si deve respingere il giudizio sbrigativo, sul materialismo francese in generale e su quello d'holbachiano in particolare, pronunciato da Engels e più o meno fatto proprio dai marxisti più prigionieri di una lettura acritica delle marxiane *Tesi su Feuerbach*[10].

Ecco il giudizio di Engels: «Il materialismo del secolo scorso era prevalentemente meccanicistico, poiché, tra tutte le scienze naturali, solo la meccanica, anzi per la verità, solo la meccanica dei gravi, era pervenuta ad una certa conclusione. La chimica esisteva solo nella forma infantile, flogistica. La biologia era ancora in fasce; l'organismo vegetale ed animale era stato indagato solo all'ingrosso ed era spiegato con cause puramente meccaniche; come l'animale per Descartes, così per i materialisti del secolo XVIII, l'uomo era una macchina. Questa applicazione esclusiva dei criteri della meccanica ai processi che sono di natura organica e chimica, per i quali le leggi meccaniche sono sì valide, ma sono respinte in secondo piano da altre leggi superiori, costituisce l'angustia specifica, ma al suo tempo inevitabile, del materialismo classico francese»[11]. Ed è un giudizio assolutamente da ridimensionare o da respingere senz'altro, se gli esponenti del materialismo francese, e d'Holbach in particolare, escono dall'«angustia specifica» cui qui si accenna e si mettono già sulla strada su cui si metterà Kant, soprattutto il Kant della *Kritik der Urteilskraft* (1790), atteso appunto ad integrare la visione meccanicistica con la visione teleologica del mondo[12].

Un breve esame dell'elaborazione o della rielaborazione d'holbachiana del concetto di materia potrà confortarci in proposito. Per cominciare, d'Holbach parte dall'affermazione che la materia «è sempre esistita» (I, p. 33 e p. 37): da un'affermazione, cioè, che esclude perentoriamente il problema, di impostazione *antiscientifica* e di sapore metafisico, dell'origine, o della creazione, di essa. L'esclusione di questo problema è, si capisce, spontaneamente inscrivibile nell'area di una franca professione di ateismo: la convergenza della riflessione materialistica e dell'ateismo[13] può trovare il cardine teorico e pratico in questa affermazione, la quale, si badi, già fuoriesce dal quadro del meccanicismo di Newton, la cui prova dell'esistenza di Dio offerta nei *Philosophiae naturalis principia mathematica* (1687) è rigettata vigorosamente da d'Holbach (II, pp. 103-114). Relativamente alla materia, d'Holbach si pone un problema decisamente fisico e non metafisico, scientifico e non teologico. Più precisamente, si pone un problema fisico-

chimico. In una siffatta impostazione del problema entra, anzi tutto, la cura di vedere quali sono i tratti essenziali della costituzione e delle proprietà della materia. Ebbene, una di queste proprietà, che sono poi quelle chiamate a costituirla, è il movimento: un movimento intrinseco, se la materia «ha dovuto muoversi dall'eternità, dato che il movimento è una conseguenza necessaria della sua esistenza, della sua essenza e delle sue proprietà primitive» (I, p. 32). 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, coerentizzando un Cartesio più recuperabile in senso materialistico[14] e facendo valere le indicazioni di un deismo avanzato in senso antitrascendentistico[15], si scrive un'altra proposizione fondamentale della «lettera di licenziamento alla teologia»[16], per lo meno se è vero che l'ammissione energica di un movimento coessenziale alla materia esclude drasticamente un'altra immagine cara alla teologia ortodossa: quella del Dio come motore immobile.

Ma il movimento, si diceva con d'Holbach, è una conseguenza necessaria dell'esistenza, dell'essenza e delle qualità primitive della materia. Tra queste qualità primitive l'estensione, la pesantezza, l'impenetrabilità, la figura (I, p. 32), la mobilità, la divisibilità, la gravità, la forza d'inerzia (I, p. 38). A queste bisogna aggiungere alcune proprietà derivate: la densità, il colore ecc. Di queste qualità d'Holbach fa un'enumerazione che varia qua e là (cfr., ad es., I, pp. 38-39); ma ciò che più conta è che esse sono chiamate a costituire *essenzialmente* una materia non appiattita nel monismo sostanziale dell'essere, bensì come già dinamicizzata nella nozione pluralistica per la quale si dà come un «genere di esseri» (I, p. 39). D'Holbach guarda alla «materia varia» (I, p. 33) o addirittura alle «differenti materie» (I, p. 32), fornite di qualità attive ubbidienti al principio leibniziano degli indiscernibili (*Nuovi Saggi*, II, cap. 27) riespresso attraverso Bilfinger (I, p. 34, n. 1). 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 differenziarle fossero semplicemente atomi o corpuscoli, sì che la divisibilità della materia sarebbe da ultimo unicamente quantitativa e, quindi, finita. La varietà e la differenza, già chimisticamente avvertite, sono di ordine qualitativo; ed è per questo che se ne possono tematizzare (I, pp. 38 sgg.) le «combinazioni differenti». Il termine «combinazione» è, si sa, squisitamente chimico: ed il chimismo materialistico d'holbachiano, sia pure arretrato in senso scientifico, sia pure privilegiando il flogistico di Stahl,

assume gli stessi elementi costitutivi della materia come «materie differenti»: se si vuole, in termini diderottiani, come «differenti materie eterogenee necessarie alla produzione generale dei fenomeni della natura», essendo la stessa natura «il risultato generale attuale o i risultati generali successivi della combinazione degli elementi»[17]. La materia o le materie così concepite sono gettate nell'alambicco universale del «grande tutto». Né questo tutto è avvilito, come si è visto pretendere da Hegel, come un «ammasso di materia e movimento», come un «tutto determinato da leggi, da un concorrere di diversi movimenti», come una «catena di cause ed effetti». Certo, c'è l'obbedienza, nella costruzione d'holbachiana, alla meccanica cartesiana carica di *esprit de géométrie*: «Per formare l'universo, Descartes non chiedeva che materia e movimento. Una materia varia gli bastava, i movimenti diversi erano conseguenze della sua esistenza, della sua essenza e delle sue proprietà. I suoi diversi modi di agire sono conseguenze necessarie dei suoi differenti modi di essere» (I, p. 33). Ma, in forza delle qualità più qualitative che quantitative, la materia è già vista con tutte le suggestioni esercitate dalla dinamica leibniziana più materialisticamente strumentalizzabile[18]. È Leibniz, del resto, che suggerisce a d'Holbach una nuova nozione dello stesso movimento, inducendolo a considerarlo come creazione piuttosto che come semplice trasferimento, come vita piuttosto che come semplice estensione[19]. La coessenzialità del movimento così inteso alla materia impedisce a quest'ultima o ai suoi elementi o alle *materie* una quiete assoluta: «Tutto è in movimento nell'universo» — può affermare d'Holbach — «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 assoluto; quelle che sembrano prive di movimento sono di fatto solo in uno stato di quiete relativo o apparente» (I, pp. 20-21). Si affaccia, per questa via, un monismo energetico, che esclude ogni distinzione tra *nisus* (movimento della materia quando sembra in uno stato di quiete) ed *impetus* (movimento che le si attribuisce allorché si vede che un corpo si muove); ed è energetismo teorizzato con attitudine anticartesiana, col senso leibniziano della realtà, recuperato attraverso lo *scolastico* Bilfinger già citato[20], il quale è fatto espressamente intervenire in una nota (I, pp. 22-23), come colui il quale sostiene che *vis igitur inertiae et vis motrix in corporibus una eademque est vis, diverso tamen modo se exerens.*

In questo energetismo, di per se stesso già in contrasto con il meccanicismo matematizzante di Cartesio e di Newton, cade tutta l'esperienza degli studi di chimica e di mineralogia di d'Holbach[21]. Si tratta, infatti, di un energetismo che è possibile enucleare in termini di chimismo, ribadito il punto di vista già emerso che d'Holbach, non essendo del resto ancora un fatto compiuto la costruzione della chimica quantitativa di Lavoisier (un vero Newton o un vero Cartesio della chimica)[22], trova particolarmente nella chimica qualitativa la *nuova scienza* che lo aiuta a liberarsi dagli impacci di un assoluto e chiuso meccanicismo. Perché questa chimica possa aiutarlo in ciò, lo lasciamo dire da uno specialista come il Naville: «Essa si presenta a sua volta come una sintesi. Il suo proposito non era quello di spiegare i movimenti dei corpi sotto le specie dell'estensione, secondo la tradizione cartesiana, ma in funzione della loro peculiare vitalità, cioè, se si vuole, in funzione dei movimenti particolari che si chiamano i miscugli, le maturazioni, le aggregazioni, le trasmutazioni, le fermentazioni ecc. Da geometrico, l'atomismo diviene naturale, vivace, procreatore, organico»[23]. È questa chimica che porta d'Holbach a trasferire la diffusa problematica della coessenzialità del movimento alla materia, di un Toland (*Letters to Serena*, 1704) o di uno stesso Diderot (*Principes philosophiques sur la matière et le mouvement*), poniamo[24], su un terreno sul quale l'interna energia della materia è chimisticamente avvertita come vita o certamente come il principio per il quale si realizza il grande passaggio dalla materia inerte e inanimata alla materia vivente, organica; dalla materia bruta alla materia che si animalizza. Non a caso, escluso che il movimento possa essere impresso alla materia dall'esterno, si giunge altresì ad una traduzione chimica di concetti meccanici come *attrazione* e *repulsione*, attuandosi, per questa via, un ulteriore superamento del meccanicismo, in particolare stavolta di quello newtoniano[25], con le nozioni di *simpatia* e di *antipatia* o di *affinità*. Sono, tutte, maniere di agire (*façons d'agir*), fondate sulla «disposizione delle materie e dei corpi, gli uni relativamente agli altri» (I, p. 55); e le *materie*, i *corpi* son detti, immediatamente prima, esseri primitivi (*êtres primitifs*), elementi dei corpi (*élémens des corps*) (I, p. 54) e, subito dopo, anche molecole primitive ed insensibili (*molécules primitives et insensibiles*) (I, p. 56) che, solo attirandosi e combinandosi, possono costituire gli esseri dei tre regni della natura.

2. Il linguaggio si fa decisamente chimico, soprattutto quando si parla dell'«unione di materie analoghe o similari» o dell'«attrazione continua delle materie analoghe o similari (*attraction continuelle des matières analogues ou similaires*)» (I, pp. 56-57). E si tratta di un'unione, di un'attrazione che riguarda l'universo nella sua interezza, in cui l'attrazione e la repulsione newtoniane son viste agire come l'amore e l'odio empedoclei: «Empedocle» — si legge in una nota molto istruttiva ai fini della comprensione dell'aggiornamento d'holbachiano del naturalismo presocratico — «diceva, secondo Diogene Laerzio, *che c'era una specie di amicizia per la quale gli elementi si univano ed una specie di inimicizia per la quale si allontanavano*. Di qui si vede che il sistema dell'attrazione è antichissimo; ma occorreva un Newton per svilupparlo» (I, p. 55). E, certo, Newton l'ha sviluppato; ma d'Holbach lo recupera con il sentimento greco, nutrito leggendo Diogene Laerzio, Lucrezio, Ovidio, dell'unità organica del tutto, di un tutto in cui «tutto è in movimento (*tout est en mouvement*)», giacché «l'essenza della natura è di agire (*l'essene de la nature est d'agir*)» (I, p. 20). Movimento ed azione, azione e movimento; e, attraverso l'azione ed il movimento, avviene «una trasmigrazione, uno scambio, una circolazione continua delle molecole della materia» (I, p. 40). L'annullamento dei confini tra i cosiddetti regni della natura non porta ad un tutto mistico, se si tratta di un «tutto che agisce o vive (*tout agissant ou vivant*)» (I, p. 65). L'azione è fatta appunto della trasmigrazione, dello scambio, 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 all'uomo attivo e pensante», vediamo una progressione ininterrotta, una catena perpetua di combinazioni e di movimenti (I, p. 47), espressione, direi, di un chimismo cosmico, dal quale riesce suggestivamente illustrata la *great Chain of Being*, un'idea di cui fa la storia il Lovejoy[26]. Un tale chimismo suggerisce di guardare all'universo come ad una realtà continua, senza jati, dalla materia torpida alla materia pensante. È facile pensare a leibniziani come Bonnet[27] ed anche come Robinet[28]; ma, proprio pensando a questi leibniziani che in forza della legge della scala continua delle creature avanzano più che una scienza una intuizione della «grande catena dell'essere»[29], è facile avvertire come d'Holbach si liberi, anche per questa via, da una visione del mondo caratterizzata da un'esattezza matematica che, se è cara a un d' Alembert,

non è, ad un certo punto, troppo gradita a quella *metà dell'anima sua* che è Diderot[30]. L'energetismo leibniziano più coerentizzato attraverso le suggestioni provenienti dalla chimica qualitativa[31] porta necessariamente ad una concezione della materia animalizzata e dell'universo come organismo. Ed è nell'area dell'animalizzazione della materia e della biologizzazione dell'universo che non trovano posto le barriere poste tra i tre regni della natura. «Le molecole» — dice d'Holbach — «dopo aver attraverso diverse combinazioni costituito esseri dotati di essenze, di proprietà, di modi di agire determinati, si dissolvono o si separano più o meno facilmente e, combinandosi in una nuova maniera, formano esseri nuovi» (I, p. 40). È una vicissitudine ininterrotta di conservazione e di innovazione, la quale bene induce a pensare a quel «mezzo di unione, di appropriazione fra l'*humus* e l'*uomo*» o a quel «*latus*, come direbbe un chimico», che Diderot immagina di spiegare ad un d'Alembert il quale, da ultimo, non può non convenire che, «vero o falso, *gli* piace questo passaggio dal marmo all'*humus*, dall'*humus* al regno vegetale e dal regno vegetale al regno animale, alla carne»[32]. Un tale passaggio si registra, secondo d'Holbach, nel «cerchio eterno di movimenti impressi e ricevuti secondo leggi necessarie» da tutti gli esseri (I, p. 61). In questo stesso «cerchio» trovano possibilità di essere accettate le esperienze di Needham[33], attraverso le quali sembra toccarsi con mano il passaggio dalla materia inanimata alla materia vivente, organica (I, pp. 27-28). Tutto, nel «cerchio» di cui qui si parla, diventa *animale, sensibile*, *attivo*, e lo diventa *organizzandosi*. L'«universo macchina» diventa universo sensibile. Il residuo meccanicistico dell'affermazione della coessenzialità del movimento alla materia tende a consumarsi nella traduzione del movimento o della *forza* in sensibilità: «Taluni filosofi pensano che la sensibilità è una qualità universale della materia; in questo caso, sarebbe inutile cercare da dove viene questa proprietà che conosciamo dai suoi effetti. Se si ammette questa ipotesi, allo stesso modo in cui si distinguono nella natura due specie di movimento, l'uno noto col nome di forza *viva* e l'altro col nome di forza *morta*, si distingueranno due specie di sensibilità: l'una attiva o viva e l'altra inerte o morta; e allora animalizzare una sostanza non sarà che distruggere gli ostacoli che le impediscono di essere attiva e sensibile. In una parola, la sensibilità è o una qualità che si comunica come il movimento e si acquista con la combinazione o è una qualità inerente ad ogni materia» (I, p. 127).

Dove c'è sensibilità, sensibilità attiva o viva[34], c'è vita. E la vita è l'unica realtà: «La morte è così poco opposta alla vita» — si legge in una citazione fatta in nota (I, p. 75) — «che ne è il principio: dal corpo di un solo animale che ha cessato di vivere, se ne formano mille altri viventi, tanto è evidente che la vita è nella potenza della natura». Dove, pur sembra che trionfi la distruzione e la morte, non c'è in verità che metamorfosi. Spiega, come approfondendo il suo chimismo cosmico, ancora d'Holbach: «Troveremo nella formazione, nella crescita e nella vita istantanea degli animali, dei vegetali e dei minerali, solo materie che si combinano, si aggregano, si accumulano, si estendono e formano a poco a poco esseri senzienti, viventi, vegetanti o sprovvisti di queste facoltà e che, dopo essere esistiti per qualche tempo sotto una forma particolare, sono costretti a contribuire con la loro rovina alla produzione di un'altra» (I, pp. 47-48). Si ricorda, in proposito, il latino *destructio unius, generatio alterius*, che vale non poco il più progredito chimico *nulla si crea e nulla si distrugge*, se, nell'occasione, si fa intervenire anche l'empedocleo *non c'è nascita né morte per ciascuno dei mortali*, riespresso attraverso Platone per il quale *i viventi nascevano dai morti come questi venivano dai vivi* ed Ovidio (*Metamorfosi*, libro XV, vv. 255-57) per il quale nascere è *incipĕre esse aliud quam quod fuit ante; morique/desinĕre esse illud* (I, p. 48).

Ne vien fuori una visione del mondo che bene si può annunciare con i versi di Lucrezio citatissimo dai materialisti francesi e particolarmente da d'Holbach[35]: *Omnia migrant,/omnia commutat natura et vertĕre cogit (De rerum naturae*, libro V, vv. 828-30); e sono, questi, i versi di un Lucrezio non estranei ad un poeta come Foscolo[36] che, con attitudine romantica e materialistica ad un tempo, può cantare della «forza operosa» che «affatica di moto in moto» le cose e del tempo che «traveste» «l'uomo e le sue tombe / e l'estreme sembianze e le reliquie / della terra e del ciel» (*Sepolcri*, vv. 19-20) o de «i miserandi avanzi che Natura / con veci eterne a sensi altri destina» (*Sepolcri*, vv. 95-96), persuaso, di fronte allo spettacolo della morte o della «materia tornata alla materia», che «nulla scema, nulla cresce, nulla si perde quaggiù; tutto si trasforma e si riproduce» (*Ultime lettere di Jacopo Ortis*, 13 maggio 1798) e che «milioni di esseri riprodotti dalle reliquie umane adempiono la legge universale della natura di distruggersi per riprodursi» (Lettera a Monsieur Guillon del 1807). Le «veci eterne» cantate dal Foscolo

ben sono quelle sulle quali si trattiene d'Holbach in questi termini: «Gli animali, le piante e i minerali restituiscono, alla fine di un certo tempo, alla natura, cioè alla massa generale delle cose, al magazzino universale, gli elementi o princìpi che ne hanno preso in prestito. La terra allora riprende la porzione del corpo di cui costituiva la base e la solidità; l'aria si carica delle parti che le sono analoghe e di quelle che sono più sottili e più leggere; l'acqua trascina quelle che è capace di dissolvere; il fuoco, rompendo i suoi legami, si libera per andare a combinarsi con altri corpi. Le parti elementari degli animali così disunite, dissolte, elaborate, disperse, finiscono col formare nuove combinazioni: servono a nutrire, a conservare o a distruggere nuovi esseri e, tra altri, piante che, giunte alla maturazione, nutrono e conservano nuovi animali, i quali a loro volta subiscono la stessa sorte dei primi» (I, p. 46).

La drammatizzazione della vita immortale dell'universo non poteva essere attuata, sulla base di una fondamentale premessa materialistica, quella della coessenzialità del movimento e successivamente della sensibilità alla materia, con maggiore *pathos* romantico[37]; e non bisogna meravigliarsi, allora, che d'Holbach possa nutrire di sé poeti essenzialmente romantici come il nostro Leopardi[38] o Shelley[39].

3. Dal tema della materia sensibile a quello della materia pensante. È un tema comune nella riflessione materialistica. Se lo pone, con una certa malizia ad esempio, il La Mettrie ne *L'homme machine*: «I metafisici che hanno insinuato che la materia potrebbe avere la facoltà di pensare non hanno disonorato la loro ragione. Perché? Perché hanno il vantaggio (e in questo caso si tratta veramente di un vantaggio) di essersi espressi male. Ed invero chiedere se la materia possa pensare, considerandola soltanto in se stessa, è come chiedere se la materia possa segnare le ore. Si vede subito che noi eviteremo questo scoglio, contro il quale Locke ha avuto la disgrazia di urtare»[40]. Il Locke, che qui La Mettrie chiama in causa, è quello dello *Essay concerning Human Understanding* (libro IV, cap. III, § 6 e libro IV, cap. X, § 10). Di questo Locke si ricorda puntualmente, Voltaire, nella tredicesima delle sue *Lettres écrites de Londres sur les Anglois et autres sujets* (1734), dedicata appunto al filosofo inglese. Ricordandosene, mette a fuoco la questione, contemporaneamente scoprendone tutto il veleno antiteologico: «Alcuni inglesi, a loro modo devoti» — scrive — «suonarono l'allarme. I

superstiziosi equivalgono nella società ai codardi in un esercito: hanno e comunicano un terrore panico. Si gridò che Locke volesse rovesciare la religione. In questo caso, non si trattava di religione; era una questione puramente filosofica, del tutto indipendente dalla fede e dalla rivelazione. Occorreva solo esaminare senza acrimonia se vi è contraddizione nel dire: *la materia può pensare*, e se Dio può comunicare il pensiero alla materia. Ma i teologi, troppo spesso, sono pronti a dire che Dio viene oltraggiato quando non si è del loro parere. Né più né meno dei poetastri i quali protestavano che Despréaux parlava male del re per il fatto che si faceva beffa di loro». Qui, Voltaire celia ed irride; ma è vero che la questione posta da Locke, per intrinsecamente filosofica che possa essere, ha una sua carica antiteologica di enorme portata. Può darsi, del resto, che Locke non abbia avuto affatto intenzione di prestarle una siffatta carica; ma bisogna ammettere che, riprendendola, d'Holbach non mostra alcun riguardo, anzi nessuna tenerezza, per i partigiani della *res cogitans* distinta dalla *res extensa*, cioè per i proseliti dello spiritualismo teologico aggrappati al Cartesio più dualista e più retrivo dal punto di vista materialistico. L'attacco, anticartesiano ed antispiritualistico, di d'Holbach è frontale: «Il sistema della spiritualità» — annota — «così come si ammette oggi, deve a Descartes tutte le sue pretese prove: sebbene prima di lui si sia considerata l'anima spirituale, è il primo ad avere stabilito *che ciò che pensa deve essere distinto dalla materia*, dal che conclude che la nostra anima, o ciò che pensa in noi, è uno spirito, cioè una sostanza semplice ed indivisibile» (I, pp. 116-17). La distinzione tra *res cogitans* e *res extensa*, trova d'Holbach, non è fondata; né la fondano i teologi che se ne avvalgono con estrema, dogmatica, fanatica superbia antimaterialistica ed antiatea. A questi teologi, come servendosi delle stesse armi dialettiche, d'Holbach oppone la mancanza di rispetto del rasoio di Occam, per il quale *Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*: «Quando si domanda ai teologi, ostinati ad ammettere due sostanze essenzialmente differenti, perché moltiplicano gli esseri senza necessità, rispondono: perché il pensiero non può essere una proprietà della materia» (I, p. 121). La materia pensante è un ἀδύνατον anche per Dio, secondo i teologi i quali, se si vuol dar retta al Voltaire citato, scorgono nella stessa ipotesi lockiana una offesa alla loro scienza e, quindi, a Dio. In quanto a d'Holbach, pronto a rispettare il rasoio di Occam per puntare su un monismo radicale, cioè materialistico, non sa che farsene di uno spirito o

pensiero distinto dalla materia. L'affermazione della materia pensante, anticartesianamente avanzata quando si è sgombrata la mente di tutti i pregiudizi teologici, deriva spontaneamente dall'assunzione che, da ultimo, non c'è affatto materia inerte, bruta. Da un lato, la materia è, per così dire, nobilitata in quanto è vista, via via, come materia animalizzantesi, sensibile, pensante; dall'altro lato, contro il distinzionismo spiritualistico, si fa spregiudicatamente avanti la negazione dello spirito come «sostanza immateriale». Anche questa negazione è comune alla riflessione materialistica o in genere illuministica, soprattutto quando a sostenerla, con un andamento discorsivo polemico che si trova ad esempio già in Voltaire[41], si utilizzano, anche tendenziosamente, luoghi di autori classici (non solo Democrito ed Aristotele, ma anche Pitagora e Platone) e, addirittura, di Padri della Chiesa, come Tertulliano, Arnobio, Lattanzio, Clemente Alessandrino, Origene, Ireneo, Giustino (I, pp. 115-116).

Ma, al di qua della polemica antiteologica ed atea, anche propagandisticamente se non giornalisticamente condotta facendo agire apertamente tutti i motivi della letteratura clandestina[42], importa che l'affermazione della materia pensante scaturisce da quella del movimento o della sensibilità ad essa intrinseca. La materia, animalizzandosi, si è visto, diventa organica. Ora, vi sono diversi livelli di organizzazione. Il livello massimo di organizzazione si ha con il cervello o, senz'altro, con l'organizzazione nervosa. Questa organizzazione, propria dell'uomo, è delicata e mobilissima, suscettibile di essere fortemente influenzata e modificata. Le modificazioni si verificano attraverso gli organi visibili o sensi e prendono nomi diversi. Spiega d'Holbach: «Si danno differenti nomi alle modificazioni che il cervello riceve. I nomi di *sensazioni, percezioni, idee* designano unicamente mutamenti prodotti nell'organo interno, in occasione delle impressioni che fanno sugli organi esterni i corpi che agiscono su di loro. Questi mutamenti, considerati in se stessi, si chiamano *sensazioni*; si chiamano *percezioni* quando l'organo interno se ne accorge o li avverte; si chiamano *idee* quando l'organo interno riferisce questi mutamenti all'oggetto che li ha prodotti» (I, p. 132). L'idea non si estranea mai in un rapporto di remotezza rispetto all'oggetto; e d'Holbach, empirista inclinato verso il sensismo, finisce col sostenere che «ogni *idea* è l'immagine dell'oggetto al quale la sensazione e la percezione son dovute» (I, p. 133). Non vi sono, dunque, idee, senza sensazione e senza oggetto che produce la

sensazione. Questa è percezione in quanto si propaga al cervello; è idea-immagine in quanto riferita all'oggetto. In partenza, le idee sono sensazioni; in partenza, la fonte privilegiata di conoscenza è rappresentata dai sensi. Oggetti, sensazioni, percezioni, idee: si esclude ogni idea innata, ogni idea da ultimo presentandosi come immagine dell'oggetto che provoca la sensazione e la riflessione. Tutto il resto è un complesso di modificazioni successive, naturalmente sempre del cervello dato come culmine dell'organizzazione della materia: «Queste modificazioni successive del nostro cervello sono effetti prodotti dagli oggetti che agiscono sui nostri sensi, diventano cause esse stesse e producono nell'anima nuove modificazioni, che si chiamano *pensieri, riflessioni, memoria, immaginazione, giudizi, volontà, azioni* ed hanno tutte la sensazione per base» (I, p. 135).

Conta, intanto, che la sensazione per base abbiano soprattutto le idee. La divisa logico-gnoseologica aristotelico-lockiana è assunta in proprio: *niente entra nel nostro spirito se non attraverso i sensi* (I, p. 198); il «sistema delle idee innate» si dichiara «assurdo»: si tirano, con coerenza materialistica, tutte le conseguenze che Locke non ha tratto o non ha avuto il coraggio di trarre. Anzi tutto, la conseguenza dell'ateismo, attraverso questa argomentazione: «Locke e tutti coloro che hanno adottato il suo sistema così dimostrato o l'assioma di Aristotele avrebbero dovuto concluderne che tutti gli esseri meravigliosi di cui la teologia si occupa sono pure chimere; che lo *spirito* o la sostanza inestesa ed immateriale è solo 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» (I, pp. 199-200). Dio è un «essere di ragione», non constatabile attraverso i sensi: cioè, di Dio non abbiamo un'idea che ci viene attraverso i sensi, quindi Dio non è un oggetto reale, non esiste. Un'altra conseguenza è l'esclusione delle idee innate della virtù e, quindi, l'affermazione della necessità di fondare la morale su una base diversa da quella offerta dal presunto *sentimento morale o istinto morale* (I, p. 200). Ma forse la conseguenza più rivoluzionaria è la negazione della libertà come libero arbitrio, un caposaldo della tradizione spiritualistica.

4. Alle spalle di questa negazione cade, più propriamente, l'annullamento di un altro dualismo: quello tra fisico e morale. La distinzione tra *uomo fisico*

e *uomo morale*, non diversamente che quella tra *res extensa* e *res cogitans*, si fonda, avverte d'Holbach, su «supposizioni gratuite» (I, p. 95). In verità, l'uomo è solo «un essere materiale, organizzato o conformato in maniera da sentire, da pensare, da essere modificato in certe maniere che sono peculiari a lui, alla sua organizzazione, alle combinazioni particolari delle materie che si trovano riunite in lui» (I, p. 96). È in una tale organizzazione e in una tale conformazione che si inscrive l'itinerario della condotta dell'uomo. Questi non può volere contro la sua organizzazione o contro la sua conformazione; la sua volontà ed il suo comportamento sono determinati da cause che sono nel modo stesso in cui è organizzato o conformato: «Quando diciamo che l'uomo non è affatto libero, non pretendiamo di paragonarlo ad un corpo mosso semplicemente da una causa impulsiva; egli contiene in se stesso le cause inerenti al suo essere» (I, p. 249). Quando dominano queste cause e soprattutto quando queste cause si prendono in considerazione, cade anche un'altra distinzione, sulla quale si leva il tribunale infausto della morale spiritualistica pronto a condannare la *malizia* dell'uomo: quella tra male fisico e male morale. Il male è sempre fisico; e questo è un male *naturale*, in quanto necessario: «La natura segue leggi generali e necessarie in tutte le sue operazioni; il male fisico ed il male morale non sono dovuti affatto alla sua malvagità, ma alla necessità delle cose. Il male fisico è il guasto prodotto nei nostri organi da cause fisiche che vediamo agire; il male morale è il guasto prodotto in noi da cause il gioco delle quali è un segreto per noi» (I, pp. 296-297). Le cause del male fisico e del cosidetto male morale sono sempre fisiche: la differenza sta solo nel fatto che le prime sono note e le seconde no. Un motivo pascaliano, direi, si insinua, a questo punto, nella riflessione d'holbachiana. Come, infatti, non ricordare le pascaliane *raisons du coeur* che la ragione non conosce affatto quando si legge del *labirinto del cuore* umano (I, p. 235)? Certo, il cuore è un labirinto, soprattutto quando le cause del cosiddetto male morale costituiscono un segreto per noi: ma è questo labirinto o, se si vuole, il «guazzabuglio» del cuore umano di un Manzoni non poco pascaliano, proprio fin quando queste cause restano un segreto per noi. Ma, quando le cause sono scoperte, quando su queste verte lo *scire*, per cui anche la conoscenza del cuore umano diventa uno *scire per causas*, cioè un sapere fisico e scientifico, veramente finisce il romanzo e comincia la storia delle azioni dell'uomo[43]. Può spiegare d'Holbach: «Il cuore dell'uomo è un labirinto per noi unicamente perché abbiamo solo raramente i dati

necessari per giudicarlo; vedremmo, allora, che le sue incostanze, le sue incoerenze, la condotta bizzarra o inopinata che gli vediamo tenere non sono che effetti dei motivi che ne determinano successivamente le volontà, dipendono dalle variazioni frequenti che la sua macchina subisce e sono conseguenze necessarie dei mutamenti che si operano in lui» (I, p. 235). La conoscenza dei motivi e delle variazioni, di cui qui si fa discorso, prepara una scienza dell'uomo, per dir così, ridotta a scienza della natura, della natura umana e della natura in generale. Una siffatta scienza può essere utilizzata per agire, allora naturalmente in maniera scientifica, sulla natura umana o, senz'altro, sull'uomo. Si pone il tema dell'educazione come «agricoltura dello spirito»: e ciò nel ricordo di Bacone[44] e come col presentimento delle più moderne manipolazioni scientifiche dell'uomo.

La morale materialistica, scientifica per le ragioni che si sono in breve addotte, è, attraverso una sua ulteriore ma sempre coerente elaborazione concettuale, «scienza dei rapporti che sono tra gli spiriti, le volontà e le azioni degli uomini, alla stessa maniera che la geometria è la scienza dei rapporti che sono tra i corpi» (I, p. 254). Si instaura una nuova *ethica more geometrico demonstrata*; e si tratta di un'etica in questo modo dimostrata soprattutto nella misura in cui non elude «la conoscenza dei motivi che devono necessariamente influire sulle volontà umane e determinarne le azioni» (I, p. 254). Rientra in questa conoscenza, ad esempio, «sapere che, per sua essenza, ogni uomo tende a conservarsi e a rendere la sua esistenza felice» (I, p. 252). La tendenza dell'uomo a conservarsi e a rendersi felice è una verità fondamentale: più che il risultato di una ricerca, un assioma, una *degnità* in senso vichiano. Ed è una verità rivolta, essa stessa, a rendere felici, perché ci libera dall'errore e dallo stato infelice in cui ci fa versare l'errore: «La verità» — sentenzia d'Holbach — «non può mai renderci infelici» (II, p. 174). D'altra parte, si tratta sempre di una verità fisica, come conviene alla riflessione di un filosofo che vuole cominciare a scrivere la «storia del cuore umano». Non per niente, della tendenza a conservarsi dell'uomo, si parla, anzi tutto, anche in termini di fisica newtoniana: «I fisici hanno chiamato questa tendenza o direzione *gravitazione su di sé*; Newton la chiama *forza d'inerzia*; i moralisti l'hanno chiamata *amore di sé*, e questo non è altro che la tendenza a conservarsi, il desiderio della felicità, l'amore del benessere e del piacere» (I, p. 59). Aggiunge d'Holbach, che l'amore di sé, nell'uomo, è anche «la prontezza a cogliere tutto ciò che sembra favorevole

al suo essere e l'avversione accentuata per tutto ciò che lo turba o lo minaccia» (I, p. 59). Sostituite a questa prontezza l'attrazione e a questa avversione la repulsione, come è possibile leggendo qua e là d'Holbach, e vedrete perfezionata la traduzione del linguaggio dei moralisti nel linguaggio dei fisici. Ma, come si è visto, nella *fisica* d'holbachiana finiscono con l'agire precise suggestioni chimiche; e, allora, la traduzione del linguaggio dei moralisti nel linguaggio dei chimici, si fa nettamente strada. Nel linguaggio dei chimici, e particolarmente dei chimici pre-Lavoisier, l'attrazione diventa, più precisamente, *attractio electiva, affinità*. Questa *attractio* o affinità decide dell'unione, di cui già si è toccato, delle materie analoghe o similari; questa unione, e conseguentemente l'unione degli esseri umani, determina i rapporti tra loro che vanno dal matrimonio alla società: «Da ultimo, per non separare mai le leggi della fisica da quelle della morale, è così che gli uomini, attirati dai bisogni gli uni verso gli altri, formano unioni che si chiamano *matrimoni, famiglie, società, amicizie, relazioni*» (I, p. 57): dove, trattandosi alla fine delle materie analoghe o similari che si attraggono reciprocamente, è di leggi chimiche, più che di leggi fisiche, che dovrebbe parlarsi o, piuttosto, ancora, di una fondamentale legge fisico-chimica, che è appunto quella dell'*attractio electiva*.

Esemplifico. Un matrimonio, che è una fondamentale *liaison*, non dipende tanto dalla libera volontà e dalla libera scelta di quelli che lo contraggono, quanto piuttosto dall'*attractio electiva* che unisce due esseri. È su questa indicazione che il grande Goethe, al quale pur si deve una valutazione negativa e certamente discutibile del *Système de la Nature*[45], costruisce il suo più grande romanzo, *Die Wahlverwandschaften*[46], 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 combinazione «materiale» delle parti. È attraverso di essa che l'uomo ubbidisce alla tendenza, che gli è propria, di conservarsi, procurandosi ciò che gli è gradito ed è conforme alla sua essenza e respingendo ciò che gli può nuocere: ubbidisce, cioè, ad una tendenza che d'Holbach, nel ricordo di S. Agostino (*De civitate Dei*, XI, 28), attribuisce agli esseri organizzati come agli esseri non organizzati: che importa, poi, se, a questa tendenza ubbidendo, l'amore autentico si pone come una *liaison dangereuse* dal punto di vista delle convenzioni civili? Tuttavia, ubbidisce a

questa stessa tendenza, l'uomo, quando diventa uomo civile. La stessa teoria contrattualistica è inserita coerentemente nella più vasta ed organica visione del mondo del filosofo. La necessità del contratto nasce dalla diversità degli uomini: è questa diversità, infatti, che li fa unire in società, avendo bisogno gli uni degli altri. Il bisogno reciproco è soddisfatto con il patto sociale, «attraverso il quale gli uomini si sono impegnati a rendersi servigi e a non nuocersi» (1, p. 170); e questo rendersi servigi e non nuocersi è, ancora una volta, un attirarsi ed un respingersi, che si regola nel rispetto dell'interesse del più grande numero dei cittadini, con la difesa dei «vantaggi per i quali si sono associati: la libertà, la proprietà, la sicurezza» (I, p. 171). Ne esce scientificamente fondata la società borghese non in quanto una società storicamente data e superabile come nelle speranze e nelle illusioni eticistiche del socialismo più avverso all'illuminismo, bensì in quanto la sola società che si può realizzare quando si osserva l'uomo nel suo modo di esistere e di essere, senza indulgere a nessuna forma di retorica umanistica e di utopia comunitaria. Quella particolare *liaison* che è la società civile si spiega, anch'essa, in base ad una combinazione di elementi che getta una relazione precisa tra uomo ed uomo: l'*interesse*, che il filosofo borghese (ma l'aggettivo qui lo si usa senza la ferocia critica marx-engelsiana)[47] d'Holbach non esita a definire «l'unico movente di tutte le azioni umane» (I, p. 375).

E vien voglia di pensare all'interesse così definito come ad una sorta di sale alcalino, cui il *chimico* d'Holbach ricorre come all'intermediario necessario a determinare combinazioni tra materie che non sono affatto o non sono troppo «materie analoghe o similari». Svolge così l'argomentazione chimica d'Holbach: «Taluni corpi, incapaci di per se stessi di unirsi, diventano suscettibili di unione con l'aiuto di nuovi corpi che servono loro da *elementi intermediari* o da legami comuni: è così che l'olio e l'acqua si combinano e fanno il sapone con l'aiuto di un sale alcalino» (I, p. 56). Non altrimenti, l'interesse può unire uomini che, almeno in partenza, si respingono come acqua ed olio. Ne deriva, per dir così, un chimismo sociale che esclude ogni relazione tra uomo ed uomo non risolubile in interesse o, se si vuole, nel «nudo pagamento in contanti» che Marx denuncia come una caratteristica di fondo della società borghese[48].

Eliminabile l'interesse come unico movente di tutte le azioni umane e, quindi, superabile la società borghese? No, se l'interesse rientra nella stessa essenza dell'uomo: «Si chiama *interesse* l'oggetto al quale ogni uomo,

secondo il suo temperamento e le idee che gli sono proprie, lega il suo benessere. Di qui si vede che l'*interesse* è sempre unicamente ciò che ciascuno considera necessario alla sua felicità. Bisogna ancora concluderne che nessun uomo, in questo mondo, è totalmente senza interesse» (I, p. 374). Aggiunge anche d'Holbach: «Nessun uomo può essere chiamato disinteressato; si dà questo nome unicamente all'uomo di cui ignoriamo i moventi o di cui approviamo l'interesse» (I, p. 375). Bisogna far tesoro di questa aggiunta, discorsiva; ed invero, là dove permane l'ignoranza dei moventi, o dell'unico movente, delle azioni, là si continuerà a scrivere quel romanzo cui d'Holbach, come si accennava, vuole sostituire la storia del cuore umano. Una storia che vale una scienza o, anche, una *nuova scienza*, nella misura in cui spiega le azioni umane *iuxta propria principia*. Rientra nell'area di questi princìpi l'interesse, se questo, come si è letto, è per ogni uomo l'oggetto cui connette la sua felicità e «se l'uomo cerca la sua felicità in tutti gli istanti della sua vita», sì che «deve approvare unicamente ciò che gli procura o gli fornisce i mezzi per ottenerla» (I, p. 371): ogni altro uomo è solo l'invenzione di un romanzo ideologico comunque scritto o raccontato.

Anche la morale, per questa via, tende a porsi come scienza naturale; o, senz'altro, è questa scienza, se l'oggetto fondamentale del suo studio finisce con l'essere quell'universale *movente* che è l'interesse. Materia e movimento, da un lato; uomo e movente dall'altro. Ed il movente può essere anche configurato come piacere geneticamente inscrivibile nella tendenza generale degli esseri a conservarsi. È un'argomentazione, questa, che riporta necessariamente al movimento. Questo è l'energia interna della materia, soprattutto della materia organizzata. Ove questa energia venisse meno, prenderebbe il sopravvento l'inerzia. Di qui, la necessità di istituire come una dialettica tra felicità e desiderio, una dialettica in forza della quale non si dia mai la felicità come una mèta raggiunta una volta per sempre ed il desiderio una volta per sempre soddisfatto. Dove c'è desiderio, solo dove c'è desiderio, c'è ancora posto per la conquista della felicità e, quindi, per il movimento: la latitudine del movimento coincide con quella del desiderio, dei bisogni. Conclude d'Holbach: «Se tutti gli uomini fossero perfettamente contenti, non ci sarebbe più attività nel mondo; bisogna desiderare, agire, lavorare, per essere felici: questo è l'ordine di una natura la vita della quale è nell'azione (I, p. 392). Che importa, poi, se, in quest'ordine, c'è un posto necessario anche per la povertà? «Il povero» — indugia ad avvertire d'Holbach — «è costretto a desiderare e a lavorare, per ottenere ciò che sa

necessario alla conservazione del suo essere» (I, p. 392); e si potrebbe, non del tutto paradossalmente, concludere che la povertà è il segno della vita nel mondo.

Ed invero la povertà è, da ultimo, anche il segno della corsa continua dell'uomo verso la felicità. Una corsa inspiegabile senza le passioni: «L'uomo non è, dunque, libero in alcun istante della sua vita; è necessariamente guidato, ad ogni passo, dai vantaggi reali o fittizi che connette agli oggetti che ne suscitano le passioni. Queste passioni sono necessarie in un uomo che tende senza sosta verso la felicità; la loro energia è necessaria» (I, p. 244). Questa energia, a sua volta, è l'oggetto dell'arte politica. Più precisamente, d'Holbach tende a fare della politica l'arte della disciplina di questa energia: «La *politica* dovrebbe essere l'arte di regolare le passioni degli uomini e di dirigerle verso il bene della società» (I, p. 169). *Dovrebbe essere*: il che significa che, nella situazione storica in cui scrive, d'Holbach non vede la politica impegnata a porsi come una tale arte. Si pone il tema della *politica naturale*, che d'Holbach vuole non sia affatto «una scienza oscura, problematica e dubbiosa»[49], se deve essere appunto una scienza idonea a regolare le passioni dell'uomo: un'arte affidata ad un uomo (l'uomo politico) che agisce sull'uomo (il *cittadino*). La *politica naturale* (naturale soprattutto nella misura in cui ha come oggetto la conoscenza scientifica della natura umana o dei moventi dell'azione umana) tende ad identificarsi con la *morale universale*, cioè valida per tutti gli uomini che agiscono, in ogni tempo e in ogni luogo, *interessatamente*. La cifra fondamentale di questa morale, che troverà un'ulteriore elaborazione[50], è, già nel *Système*, la virtù. Una virtù identificata con la felicità, se è vero che «le più grandi virtù sono quelle che procurano agli uomini i vantaggi più grandi e più duraturi (I, p. 162) che sono poi i vantaggi che procurano benessere e felicità; una virtù che coincide con l'utilità civile e sociale dell'uomo, se essa «è tutto ciò che è veramente e costantemente utile agli esseri della specie umana che vivono in società» (I, p. 162); una virtù che si risolve nell'interesse autentico dell'uomo in quanto creatura razionale, se «l'uomo fornito di ragione è obbligato a sentire che è suo interesse essere virtuoso» (I, p. 379).

Conta soprattutto che la virtù sia il fregio morale, politico e sociale dell'*homme raisonnable*. Dove c'è virtù, c'è ragione, c'è maturità, direi anche virilità, illuminismo. D'Holbach materialista ed illuminista ha come ideale un uomo fornito di virtù, di ragione, di maturità, di virilità e, per ciò stesso,

borghesemente interessato e felice. Leggo nelle prime pagine del *Système*: «L'uomo dabbene illuminato è l'uomo nella sua maturità o nella sua perfezione (*L'homme de bien éclairé est l'homme dans sa maturité ou dans sa perfection*)» (I, p. 6). Ricorrendo a Cicerone (*De legibus*, I), annota lo stesso d'Holbach: *Est autem virtus nihil aliud quam in se perfecta et ad summum perducta natura*[51]. Non si poteva meglio esprimere l'idea dell'illuminismo anche come kantiana «uscita dell'uomo dalla minorità»[52]. La battaglia ideologica combattuta da d'Holbach ha come obiettivo fondamentale proprio questa «uscita dalla minorità», senza la quale l'uomo non diventa né maturo né virile, *vir* nel senso ciceroniano. Ed è, quella di d'Holbach, una battaglia combattuta coltivando la ragione umana, esortando l'uomo ad osare di coltivare la sua ragione[53], a togliersi dagli occhi la «benda dell'opinione», a lasciare da parte l'*entusiasmo* (delirio o invasamento di Dio o distrazione teologica che sia) e ad avanzare lungo il suo cammino con la «ragione guidata dall'esperienza» (I, pp. XXIX-XXX). Alla fine di questo cammino c'è l'ateismo? Ma si tratta di un ateismo suggerito dall'attitudine ad una ricerca scientifica fortemente autonomizzata e da istanze morali che, pur se fatte valere all'interno di un sistema severamente ateo, sono tali, come si vedrà, che qualsiasi cristiano dovrebbe e potrebbe sentir l'orgoglio di avvertirle in sé. Sono due punti, questi, sui quali è opportuno trattenerci in via di conclusione.

5. Con coerenza illuministica, d'Holbach non conosce altro strumento conoscitivo che non sia «la ragione guidata dall'esperienza», l'una e l'altra opposte all'*entusiasmo* (parola molte volte usata con sprezzo da d'Holbach). È questa coerenza che lo fa ateo, che lo fa *scienziato della natura* e non *scienziato di Dio*, fisico e non teologo. L'ateismo di d'Holbach, per cedere che possa a tutti i modi polemici, propagandistici e giornalistici della letteratura clandestina, è, nella sua essenza, *naturalismo* e, ad un certo punto, anche *umanismo*, nel momento stesso in cui, al servigio dell'uomo che vive nel mondo, abbandona l'ozio teologico e costruisce un sapere fisico, dall'acquisto del quale distrae, senza dubbio, l'*entusiasmo*. Allora, riesce persuasiva questa definizione che dell'ateo fornisce d'Holbach: «È un uomo che distrugge chimere nocive al genere umano per riportare gli uomini alla natura, all'esperienza, alla ragione. È un pensatore che, avendo meditato

sulla materia, sull'energia, sulle proprietà e sui modi di agire di questa, 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 fare conoscere questa natura, non fanno che renderla capricciosa, inspiegabile, irriconoscibile, inutile alla felicità degli esseri umani» (II p. 315). Il cedimento della lettura antiteologica dei fenomeni naturali, così come è resa possibile dal progresso scientifico dei tempi moderni, alla immaginazione religiosa, la sostituzione della fisica con la metafisica, delle diverse scienze naturali costruite o in via di costruzione con la teologia, costituisce certamente, nella coscienza di d'Holbach, un momento assolutamente antilluministico della civiltà dell'uomo. Lo costituisce soprattutto in quanto getta nel letargo l'intelligenza critica, rende inerte la ragione. Per questo, la teologia finisce col costituire un impaccio per la ricerca che passa per i sensi e, quindi, un ostacolo per le «scienze utili» (I, p. 10). Incalza, allora, d'Holbach: «Nemica nata dell'esperienza, la teologia, questa scienza *soprannaturale*, fu un ostacolo invincibile all'avanzamento delle scienze naturali, che la incontrarono quasi sempre sul loro cammino. Non fu affatto permesso alla fisica, alla storia naturale, all'anatomia di vedere alcunché se non attraverso gli occhi malati della superstizione» (II, p. 270). Se questo è vero, l'ateismo d'holbachiano si può spiegare, storicamente, col bisogno di «studiare la natura delle cose» (II, pp. 271-72) con gli occhi sani dell'uomo di scienza che si ribella all'autorità del pregiudizio e al conservatorismo antiscientifico della religione: non a caso, sempre storicamente, si è dovuta scrivere fino in fondo quella che con Engels si è detta la «lettera di licenziamento alla teologia», per costruire il grande capitolo del pensiero occidentale sul quale tanta influenza ha esercitato la visione dinamica del mondo naturale ed umano scientificamente sostenuta[54]. Nella visione dinamica, cui qui si accenna, giuoca un ruolo di primo ordine l'ateismo d'holbachiano, rivolto a sostituire i «progressi dei lumi» alle «idee della superstizione» (II, p. 271).

Né lo stesso ateismo, avverte con forza di persuasione d'Holbach, è politicamente e socialmente pericoloso: «Il pacifico Epicuro» — ricorda — «non ha affatto turbato la Grecia, il poema di Lucrezio non ha causato guerre civili a Roma. Bodin non è stato affatto l'autore della *Lega*. Gli scritti di Spinoza non hanno provocato in Olanda gli stessi sconvolgimenti provocati dalle dispute di Gomar e di Arminio. Hobbes non ha in alcun modo fatto spargere sangue in Inghilterra, in cui, al suo tempo, il fanatismo

religioso fece perire un re sul patibolo» (II, pp. 348-49). L'ateismo, soprattutto, non è moralmente pericoloso. Certo, dall'ateismo di d'Holbach viene fuori anche l'*immoralismo* di De Sade[55] fatto valere contro l'asservimento delle passioni e l'alienazione dei sensi; ne scaturisce anche tutto l'utilitarismo borghese legato indissolubilmente al liberalismo economico[56]; ma ne deriva altresì quella serie di imperativi morali che si incontrano nell'ultimo capitolo del *Système*, in quell'*Abrégé du code de la nature* che, scritto da d'Holbach o da Diderot che sia[57], offre una base ideale per l'azione dell'uomo che forse il cristianesimo più ortodosso non riesce ad offrire[58]. Vale la pena leggerne un momento attraverso il compendio del *Vrai sens*: «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 alimenta e nutre 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» (II, p. 494). Sono, questi, pochi precetti di una *morale universale* che potresti mettere in bocca a Cristo, anche al Cristo che parla dalla montagna. L'unico neo, da vedersi come tale anche dal punto di vista del cristianesimo o di qualsiasi socialismo, è la giustificazione fatta, come si è visto, in nome della scienza della natura aperta alla considerazione dell'energia inesauribile del tutto, della povertà; ma non va dimenticato che, quando la stessa morale universale si traduce in etocrazia, a d'Holbach non sfugge che la sproporzione massiccia tra i ricchi ed i poveri costituisce uno dei più grandi mali della società[59] ed implicitamente rappresenta una minaccia per la conservazione di questa: che se poi la tendenza a conservarsi della società è, per d'Holbach, una legge naturale, è chiaro che quella stessa sproporzione offende la natura.

Alla quale, anche questo è vero, d'Holbach attribuisce leggi che ne fanno una macchina rigida nel suo funzionamento. Ma sono le uniche leggi che le attribuisce d'Holbach? Il Goethe citato, che scorgeva nel *Système* solo un libro «grigio», «cimmerico», «morto», non esita a pensare che si tratta delle uniche leggi che d'Holbach attribuisce alla natura. Ma, se queste leggi fossero veramente le uniche, potrebbe, già la natura di d'Holbach,

soprattutto là dove la riflessione materialistica del *Système* si fa più dinamica e più empedoclea, apparire come la natura cara a Goethe, una natura nella quale «è eterna vita, divenire e moto»[60]? Va aggiunto che, alla natura come quella che «si trasforma eternamente» ed in cui non c'è «un momento di quiete», Goethe accede, come naturalista e come poeta, non poco sotto la suggestione dell'inno alla natura che si legge in un autore citato nel *Système* d'holbachiano (II, p. 207): nel sentimentalista inglese Shaftesbury[61]. Alle spalle di Goethe e di d'Holbach c'è un comune autore che può affascinare non poco nella direzione di uno svecchiamento coraggioso o di un'integrazione radicale dell'immagine meccanicistica dell'universo-macchina. È tempo che si prenda atto del modo in cui, prima di Goethe, anche d'Holbach, proprio il d'Holbach maltrattato dal Goethe di *Dichtung und Wahrheit*, si lasci affascinare in questa direzione come uomo di scienza. Né i segni di un fascino così esercitato vanno letti unicamente nell'*Abrégé* citato, in cui la influenza di Shaftesbury è manifesta. Questi segni si trovano in molte pagine del *Système*, soprattutto là dove la natura è presentata più energicamente come «un tutto che agisce o vive» (I, p. 65): un tutto in cui opera un piano preciso, quel piano che, secondo lo stesso d'Holbach, «non può essere che la vita, l'azione, la conservazione del tutto attraverso i mutamenti continui delle sue parti» (I, p. 64).

L'avvertimento, da parte dello studioso, di questi segni può assicurare che il materialismo d'holbachiano, nella grande fase del passaggio dal meccanismo al chimismo di cui si leggeva all'inizio nella hegeliana *Wissenschaft der logik*, da ascoltarsi guardando alla seconda parte della kantiana *Kritik der Urteilskraft*, è già abbastanza avanzato verso una concezione organicistica ed immanentisticamente teleologica del reale. Perciò, si tratta di un materialismo che non si può confinare più, nella storia del pensiero, nell'angolo episodico di una espressione della retorica generosa ed ottimistica di un ricco borghese del Settecento francese ormai sulla via della Rivoluzione[62] né del tentativo scientificamente arretrato di una lettura dialettica del mondo[63]. Se da questa edizione del *Système* usciranno anche poche sollecitazioni per un nuovo approccio critico e storiografico al materialismo francese, la mia fatica si potrà ritenere già abbondantemente ricompensata.

1. *Le vrai sens du Système de la Nature*, che accompagna dal 1774 il *Système*, ne riassume, anzi tutto, i primi sedici capitoli del Tomo I con assoluto parallelismo e con adesione presso che letterale al testo compendiato. Il capitolo XVII è saltato; il capitolo XVII del *Vrai sens* riassume il capitolo XVIII; il capitolo XIX riassume il capitolo I del Tomo II. Sull'attribuzione del *Vrai sens* (di Helvétius molto probabilmente), cfr. J. VERCRUYSSE, *Bibliographie descriptive des écrits du Baron d'Holbach*, Paris, 1971. Un compendio un pò più libero del Système può considerarsi *Le bon sens, ou Idées naturelles opposées aux idées surnaturelles* (London, 1772) dello stesso d'Holbach, riedito in seguito, dal 1791 in poi, con attribuzione a Jean Meslier.

2. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in *Sämtliche Werke*. IV Auflage der Jubiläumsausgabe, Bd. XIX, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromann, 1965, pp. 519-20.

3. Ma non metterei la cosa proprio nei termini in cui la mette il Lukács: «Ma interessante, in queste considerazioni di Hegel, è proprio il loro altro aspetto, e cioè il fatto che egli pone sullo stesso gradino, dal punto di vista sociale e da quello della storia della filosofia, l'idealismo soggettivo di Kant e di Fichte e il materialismo di d'Holbach. Certo Hegel esagera qui gli elementi di "disperazione" e di crisi nella critica sociale e nella filosofia generale dei maggiori materialisti del Settecento; egli trascura la loro intonazione ottimistica, la loro certezza di vittoria, con cui viene atteso l'imminente rivolgimento della società, il prossimo dominio della borghesia. Questa falsa valutazione di Hegel deriva dalla sua concezione generale della storia. Egli vede nella Rivoluzione francese lo scoppio e il culmine di una crisi a cui deve seguire una nuova epoca dello spirito. Egli considera quindi i materialisti francesi esclusivamente come esponenti spirituali di questa crisi. Nella misura in cui egli giudica esattamente la Rivoluzione francese, può anche valutare giustamente la filosofia sociale dei materialisti; nella misura in cui appaiono i suoi limiti nella valutazione della Rivoluzione francese stessa, appaiono anche in quella di d'Holbach e di HelvÉtius. Molto importante, però, è che Hegel veda anche in Kant e in Fichte esponenti ideologici di questa stessa crisi. Con ciò egli riconosce in d'Holbach un livello filosofico e speculativo pari a quello di Kant e di Fichte, e lo mette al di sopra di quegli idealisti soggettivi in cui la filosofia si risolve in puro sentimento e semplici declamazioni» (*Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, trad. ital. di R. SOLMI, Torino, Einaudi, 1960, pp. 378-79). La valutazione hegeliana, del 1801, di d'Holbach, in realtà tende solo a spiegare lo «scarso valore scientifico» del *Système* in relazione alla «località occidentale della cultura». Spiega più precisamente Hegel: «Se la località occidentale della cultura da cui questo sistema è sorto lo mantiene lontano dal paese, allora il problema è se questo allontanamento non deriva dalla unilateralità opposta alla cultura (*Bildung*). E quando anche il suo valore scientifico fosse del tutto scarso, non si deve neppure misconoscere che, ad esempio, nel *Système de la nature*, si esprime uno spirilo che ha perso la fiducia nel proprio tempo e che si riproduce nella scienza; e come il cruccio per l'universale inganno (*der Gram über den allgemeinen Betrug*) del suo tempo, per la disgregazione (*Zerrüttung*) della natura, per la menzogna infinita che si chiamava verità e diritto, come il cruccio per tutto ciò, che traspira per tutta l'opera, conserva sufficiente forza per edificare come verità in una scienza, come bisogno autenticamente filosofico e vera speculazione, l'assoluto fuggito dalla manifestazione della vita» (*Glauben und Wissen*, in *Sämtliche Werke* cit., Bd. I, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromann, 1965, pp. 148-149). Direi piuttosto che, in questa pagina giovanile, Hegel prepara l'esame critico della cultura illuministica così come sarà svolto nelle teoreticamente grandi pagine della *Phänomenologie des Geistes* (VI, B, I, II, III): cfr. il mio *Hegel e il linguaggio dell'illuminismo*, in «Giorn. crit. d. fil. it.», 1975, IV, pp. 477-521.

4. HEGEL, *Glauben und Wissen*, in *Sämtliche Werke* cit., Bd. I, p. 148.

5. Dico anche *rielaborare*, se è vero che si tratta di un concetto alla cui fondazione già altri ha lavorato o lavorerà. Cfr. DIDEROT, *Oeuvres philosophiques*, ed. P. VERNIÈRE, Paris, Garrier, 1964, pp. 390-91, dove, nell'introduzione allo scritto diderottiano *Principes philosophiques sur la matière et le*

mouvement, leggo: «Descartes vedeva in Dio la causa efficiente del movimento; ma tanto i discepoli di Lucrezio quanto quelli di Leibniz vi si erano opposti: l'abate Meslier nel suo *Testament* (Amsterdam, Meijer, 1864, art. 73), il *Jordanus Brunus redivivus* (Mazarine, ms. 1168, p. 123); Montesquieu nel 1723 nella sua dissertazione *Sur le mouvement* (cfr. Lettera a Dodart, in *Oeuvres*, Tomo I, p. 41); La Mettrie aveva affermato nelsuo *Traité de l'âme* del 1745 l'unione essenziale e primitiva della materia e del suo principio motore (*Oeuvres*, Berlin, 1796, Tomo I, p. 74). Diderot, nelle sue *Pensées philosophiques* del 1746, vi scorgeva una posizione atea dalla quale si teneva vigorosamente lontano; nell'articolo *Spinoza* dell'*Encyclopédie* diceva ancora: "Poiché il movimento non è essenziale alla materia e poiché la materia non ha potuto darselo da sé, ne consegue che c'è una sostanza altra dalla materia" (*Oeuvres*, Tomo XVII, pp. 202-203). L'*Entretien entre Diderot et d'Alembert* segna al contrario nel 1769 un'adesione senza reticenza a questa posizione materialista; nel 1770 d'Holbach ne farà la chiave di volta del suo *Système de la Nature*». Subito dopo, messe immediatamente alle spalle dello scritto diderottiano dedicato alla materia e al movimento, il Vernière ricorda le *Letters to Serena* (London, 1704) del Toland.

6. Le citazioni tra parentesi si riferiscano all'edizione su cui ho condotto la mia traduzione italiana: PAUL-HENRY TH. D'HOLBACH, *Système de la Natura* ou lois du monde physique et du monde moral, nouvelle édition, avec des notes et des corrections, par Diderot, édité avec une introduction par YVON BELAVAL., Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Paris 1821, Georg Olms Verlagsbuchandlung, Hildesheim, 1966.

7. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, Zweite Teil, *Die Subjective Logik oder Lehre von Begriff*, mit einem Vorwort von L. v. HENNING, in *Sämtliche Werke* cit., Bd. V, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann, 1964, pp. 180-235. Cfr. anche *Enzyclopädie*, 195-212. Più precisamente, il *Système* può cadere nello storico *Übergang des Mechanismus (Wiss. der Logik* cit., pp. 199-200), in cui ci si avvia dalla considerazione dell'*oggetto meccanico* a quella dell'*oggetto chimico*, così distinto dal primo: «L'oggetto chimico si distingue dall'oggetto meccanico per ciò che quest'ultimo è una totalità che è indifferente alla determinatezza, epperò la relazione ad altro e la maniera e la guisa di questa relazione, appartengono alla natura stessa dell'oggetto» (*ibidem*, pp. 200-201: *Scienza della Logica*, trad. ital. di A. MONI, riv. da C. CESA, vol. II, Bari, Laterza, 1968^2, La materia di d'Holbach, in quanto fornita di un movimento che le è essenziale, è già un «oggetto chimico» in questo senso.

8. Su questo tema c'è una letteratura sterminata. Mi limito, qui, a citare: E. GUYENOT, *Les sciences de la vie*, Paris, 1957; J. ROGER, *Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIIIe siècle*, Paris, 1963; E. CALLOT, *La philosophie de la vie au XVIIIe siècle*. Etudiée chez Fontenelle, Montesquieu, Maupertuis, La Mettrie, Diderot, d'Holbach, Linné, Paris, 1965; G. CANGUILHEM, *La connaissance de la vie*, Paris, 1965^2.

9. Si istituisce, per questa via, una zona di ricerca molto interessante ed ancora tutta da dissodare. Mi piace, qui, ricordare che, in questa zona, si sta muovendo, con molta serietà storiografica e certezza interpretativa, un giovane studioso italiano, S. MORAVIA; cfr. di lui: *Introduzione* a LA METTRIE, *Opere filosofiche*, Bari, Laterza, 1974; *Dall'* «*homme machine*» *all'* «*homme sensible*», in «Belfagor», n. 6, del 30 novembre 1974, pp. 632-48.

10. Andrebbe esaminata la letteratura marxiana e marxista sul materialismo francese in generale e su d'Holbach in particolare. Oltre al Marx di *Die Heilige Familie* (il capitolo *La* «*critica della critica critica*»: *materialismo e comunismo*), delle stesse *Tesi su Feuerbach*, oltre allo Engels del *Ludwig Feuerbach* subito dopo citato ed anche dell'*Antidühring* e della *Dialektik der Natur*, letture fondamentali in proposito possono considerarsi: A. DEBORIN, *D'Holbach*, in «Unt. dem B. des Marx»,

1923, nn. 11-12; PLEKHANOV, *Očerk po istorii materializma*, Mosca, 1931; ed. ted. 1931; ed. inglese, 1934; *Essais sur l'histoire du matérialisme: d'Holbach, Helvétius, Marx*, Paris, 1957 (ma lo scritto è del 1895); LENIN, *Materialismo ed empiriocriticismo*, trad. ital. di F. PLATONE, Prefazione di L. GRUPPI, Roma, 1973, pp. 234-35; LENIN, *Quaderni filosofici*, trad. ital., Milano, Feltrinelli, 1958, pp. 485-86; J. J. KOGAN, *Der Atheismus Holbachs, Vorwort* a D'H., *Briefe an Eugenie*, trad. ted. di F. G. VOIGT, Berlin, 1959, pp. 5-55; M. NAUMANN, *Holbach und das Materialismusproblem in der französischen Aufklärung*, in *Grundpositionen der französischen Aufklärung*, Berlin, 1955, pp. 83-128, poi *Einleitung* a D'H., *System der Natur*, trad. ted. di G. G. VOIGT, Berlin, 1960, pp. V-LVII (dove si trovano altre indicazioni della letteratura marxistica sul materialismo francese in generale e su d'Holbach in particolare). Va detto anche che gran parte di questa letteratura è marxisticamente scolastica se non pappagallesca e chiude gli occhi sull'aspetto chimistico ed organicistico, per dir così, del materialismo d'holbachiano.

11. F. ENGELS, *L. Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, in MARX-ENGELS, *Werke*, Berlin, Dietz, Bd. XXI, p. 278. Per una critica serrata dell'apprezzamento engelsiano, cfr. P. NAVILLE, *D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIIIe siècle*, nouvelle éd. revue et augmentée, Paris, Gallimard, 1967, pp. 409-415.

12. Cfr. i miei studi: *L'idea come forma trascendentale di conoscenza e la teleologia in Kant*, in «Giornale di Metafisica», a. XXVII, settembre-dicembre 1972, nn. 5-6, pp. 551-568; *Teleologia e gnoseologia in Kant*, in «Giorn. crit. d. fil. it.», a. LII (LIV), fase. III, luglio-settembre 1973, pp. 269-322; *Teleologia e conoscenza totalitaria in Kant*, in «Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses, Mainz, 6-10 aprile 1974», Teil I, Berlin-New York, W. de Gruyter, 1975, pp. 433-444.

13. Cfr. F. MAUTHNER, *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*, 4 voll., Berlin, 1921 (nuova ed., Hildesheim, 1963); C. FABRO, *L'ateismo naturalistico del Barone d'Holbach*, in *Introduzione all'ateismo*, Roma, ed. Studium, 1964; II ed., 1969, pp. 446-464 e pp. 477-483.

14. Un Cartesio così recuperato, che certamente non ha nulla a che fare con il Cartesio dei filosofi e degli interpreti cattolici (cfr. A. DEL NOCE, *Riforma cattolica e filosofia moderna*, I, *Cartesio*, Bologna, Il Mulino, 1965), si affaccia, per più versi, benissimo, nella classica opera di A. VARTANIAN: *Diderot and Descartes*. A Study of Scientific Naturalism in thè Enlightenment, Princeton University Press, Princeton, 1953; trad. ital. di G. GARRITANO, *Diderot e Descartes*, Milano, Feltrinelli, 1956.

15. Il nome di Toland, che ricorre più volte nel *Système*, già si è fatto (cfr. n. 5). Conviene sottolineare che d'Holbach lo chiama in causa, anzi tutto, per dare come dimostrata la «verità» secondo la quale anche le parti della natura che sembrano prive di movimento sono solo in uno «stato di quiete relativo o apparente» (I, p. 21). Va ricordato che la quarta delle tolandiane *Letters to Serena* (tradotte da d'Holbach nel 1768, col titolo *Lettres philosophiques*) critica la fisica cartesiana. Nella quinta si getta il problema dell'«origine del movimento nella materia»; e si tratta di un problema che, proprio così impostato, espone a conseguenze atee.

16. È un'espressione che si trova nell'*Einleitung* alla engelsiana *Dialettik der Natur*.

17. DIDEROT, *De l'interprétation de la Nature*, LVIII, in *Oeuvres philosophiques* cit., p. 239. Per le *matières* o per gli *éléments de la matière*, cfr. anche *Système*, II, p. 140, p. 151, p. 155.

18. Per un tale Leibniz, cfr., per cominciare, E. CASSIRER, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingm, Mohr, 1932; trad. ital. di E. POCAR, *La filosofia dell'illuminismo* ristampa anastatica dell'ed. pubblicata nel 1936, Firenze, La Nuova Italia, 1973, pp. 123 sgg. In questa situazione di discorso, converrebbe leggere W. H. BARBER, *Leibniz in France from Arnauld to Voltaire*, Oxford University Press, Oxford, 1948.

19. Cfr. P. NAVILLE, *cp. cit.*, pp. 186-189.

20. Georg Bernhard Bilfinger (1693-1750) è fatto intervenire soprattutto come autore delle *Dilucidationes phìlosophicae de Deo, anima humana, mundo et generalibus rerum affectionibus*, Tübingen, 1725. Ed è un filosofo che deve avere avuto un peso notevole nella «scolastica» leibniziano-wolffiana, soprattutto per una sua ortodossia giuocata al limite illuministico, facilmente sfruttabile dalla riflessione materialistica. Cfr. H. LIEBING, *Zwischen Orthodoxie und Aufklärung. Das phil. und theol. Denken G. B. Bilfinger*, Tübingen, 1961.

21.Cfr. *Nota bibliografica.*

22. Questo se non altro perché Lavoisier, con il suo *Traité élémentaire de chimie* (1789, l'anno dello scoppio della Rivoluzione francese), è veramente, proprio perché sa trasformare la chimica in una «scienza razionale e quantitativa» (cfr. J. D. BERNAL, *Storia della scienza*, trad. ital. di S. B., Roma, Editori Riuniti, 1965, p. 415), il chimico che si attendeva Gabriel-François Venel (1723-1775), autore dell'articolo *Chimie dell'Encyclopédie*: «É chiaro che la rivoluzione capace di porre la chimica al posto che le compete, che la ponga almeno al fianco della fisica matematica; che una tale rivoluzione, dico, può essere opera solo di un chimico capace, entusiasta, ardito». Ma d'Holbach resta al di qua della rivoluzione chimica operata da Lavoisier: proprio per le ragioni che si adducono in seguito col Naville.

23. P. NAVILLE, op. cit., p. 201.

24. Ricorda opportunamente il Vermère che, sulla concezione della materia dell'ultimo Diderot (cfr. nota 5) e di d'Holbach, opera l'influsso di chimici come Rouelle, Roux e d'Arcet (che si incontrano nel Salon d'Holbach e al Grandval: cfr. NAVILLE, *op. cit.*, p. 47): «Non sapremmo minimizzare» — scrive con precisione il Vernière — «l'influenza di Rouelle sul materialismo di Diderot: abbiamo conservato il *Cours de chimie* redatto dal filosofo (cfr. B. M. Bordeaux, ms. nn. 564-565). Ma la chimica non faceva che rendere più complesso il vecchio problema della materia e del movimento, punto centrale degli attacchi anticartesiani». E subito dopo: «Ma l'originalità di Diderot sembra che risieda, qui, in una concezione dell'energia universale della materia e nell'opposizione apparente di un'energia potenziale (*in nisu*) e di un'energia cinetica o forza di traslazione… Potremo credere all'influenza di Rouelle, a quella delle conversazioni del Grandval con i chimici Roux e d'Arcet» (DIDEROT, *Oeuvres philosophiques* cit., pp. 390-91). Ancora il Vernière rinvia all'*Entretien entre Diderot et D'Alembert*, dove Diderot oppone al grande matematico illuminista come fisico tecnicamente vicino a Newton: «Mi spiego. Il trasporto di un corpo da un luogo in uns altro non è il movimento, ne è solo l'effetto. Il movimento è ugualmente e nel corpo trasferito e nel corpo immobile» (*Oeuvres philosophiques* cit., p. 259); al che commenta il Vernière: «Alla concezione puramente meccanica di forza si sostituisce la nozione di energia non liberata o *nisus*». Quella che il Vernière dice l'originalità di Diderot è anche l'originalità di d'Holbach. Ma si può giungere a dire, sempre col Vernière, che, qui, c'è il «presentimento di una teoria elettronica della materia» (*ibidem*, p. 393)?

25. Cfr., ad es., P. BRUNET, *Les physiciens hollandais et la méthode expérimentale en France au XVIIIe siècle*, Paris, Blanchard, 1926; H. METZGER, *Newton, Stahl, Boerhaave et la doctrine chimique*, Paris, Alcan, 1930; P. BRUNET, *L'introduction des théortes de Newton en France au XVIIIe siècle avant 1738*, Paris, Blanchard, 1931; R. E. SCHOFIELD, *Mechanism and Materialism. British Natural Philosophy in Age of Reason*, Princeton University Press, Princeton, 1970.

26. Cfr. A. LOVEJOY, *The great Chain of Being*. A Study of the History of an Idea, trad. ital. di L. FORMICARI, Milano, Feltrinelli, 1966, p. 291. Dove, il *Système* è fatto intervenire come un esempio cospicuo di «filosofia del divenire», di una filosofia cioè che apre una «breccia nella concezione pietrificata ddla natura» (potremmo dire, ricorrendo ad un'altra espressione dell'*Einleitung* alla engelsiana *Dialektik der Natur*). Non per niente il d'Holbach citato dal Lovejoy scrive: «Non cambia

tutto intorno a noi? Non cambiamo noi stessi?... Tutto cambia, la natura non contiene alcuna forma costante» (I, pp. 104-105).

27. CHARLES BONNET (1720-1793) è l'autore della *Contemplation de la Nature* (2 voll., Amsterdam, 1764-65), in cui teorizza la scala continua degli esseri. Significativa la sua influenza su Diderot e su un filosofo romantico come Jacobi.

28. JEAN-BAPTISTE-RENÉ ROBINET (1735-1820), autore di *De la nature* (2 voll., 1761-1768). Il quinto volume di quest'opera ha come titolo *Vue philosophique de la gradation naturelle des formes de l'être. Les essais de la nature qui apprend à faire l'homme*. Cfr. LOVEJOY, *op. cit.*, pp. 305 sgg.

29. Mi riferisco, ciò dicendo, a KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, ed. Ak, III, pp. 441: «Lo stesso si dica riguardo all'affermazione o al diniego della famosa leggeintrodotta da Leibniz e sostenuta in modo eccellente da Bonnet — della scala continua della creature. Questa legge non è altro se non un'applicazione del principio dell'affinità (principio fondato sull'interesse della ragione): in effetti, né l'osservazione né la conoscenza della costituzione della natura potrebbero certo fornire tale legge come asserzione oggettiva» (trad. Colli). Per l'importanza di questo giudizio in un testo come quello kantiano, rivolto a giustificare la necessità di integrare con la teleologia il meccanicismo, cfr. il mio saggio cit. (cfr. n. 12) *Teleologia e gnoseologia in Kant*. Naturalmente, qualsiasi discorso su tale legge, può procedere, per dirla sempre con Kant, attraverso proposizioni che siano *Giudizi riflettenti* e non *Giudizi determinanti*.

30. In uno squisito *excursus* introduttivo all'*Entretien*, commenta opportunamente Paolo Rossi: «Le *questions*, proposte nella parte finale della *Interprétation de la nature*, vengono qui riprese. Diderot afferma la necessaria inerenza del movimento alla materia; rifiuta la distinzione cartesiana di "materia" e "coscienza" in nome del principio universale della sensibilità che gli appare come una qualità generale ed essenziale della materia sostiene la tesi di una "continuità" tra la materia, la vita e la coscienza e perviene in tal modo ad una visione decisamente monistica della realtà naturale. A queste "ipotesi" si oppone, nel corso del dialogo, d'Alembert: egli è il simbolo di quella mentalità che, in nome di una ragione concepita esclusivamente come analisi di fenomeni, rifiuta di formulare quelle ipotesi generali che, sole, sono in grado di penetrare in qualche modo nel profondo della natura e dell'esperienza» (D. DIDEROT, *Opere filosofiche*, a cura di P. Rossi, Milano, Feltrinelli, 1963, p. 171). E, proprio per ciò che qui dice il Rossi, è possibile distinguere tra mentalità d'alembertiana e mentalità diderottiano-d'holbachiana: l'una non disposta ad andare oltre la kantiana «asserzione oggettiva» di cui si parlava nella nota precedente, e cioè oltre l'uso del giudizio determinante; l'altra già avanzata, sul terreno della ricerca scientifica, verso la più coraggiosa «asserzione soggettiva», e cioè verso l'uso del giudizio riflettente.

31. Tra i rappresentanti di questa chimica, amici di d'Holbach e di Diderot, frequentatori della casa di Rue Saint-Roch a Parigi e del Grandval (cfr. n. 24), Guillaume Francois Rouelle (1703-1770), membro dell'*Académie des sciences*, scopritore dell'urea; Jean d'Arcet (1725-1801), genero di Rouelle, direttore della fabbrica di porcellane di Sèvres, alunno di Stahl, di cui d'Holbach traduce il *Traité de soufre* (1766); Roux (1726-1776), editore del «Journal de Médecine», professore di chimica alla Facoltà di Parigi; Gabriel-François Venel (1723-1775), professore di chimica alla Facoltà di Montpellier, autore, come si è visto (cfr. n. 22), della voce *Chimie* dell'*Encyclopédie*.

32. DIDEROT, *op. cit.*, pp. 262-263.

33. JH. TUBERVILLF. NEEDHAM (1713-1781), autore delle *Nouvelles observations microscopiques* (uscite in inglese a Londra nel 1745, tradotte in francese nel 1747). Il nucleo della *scoperta* del Needham è la generazione spontanea di animali dalla materia non vivente. Osserva G. Solinas: «Concependo la materia come risultato e teatro di due princìpi antitetici, il principio del movimento e quello della resistenza (leibnizianamente), la gradazione dei livelli di esaltazione materiale che è la vita si configura come progressiva lotta del principio di resistenza con quello di movimento. La vitalità ed

espansione è movimento, ma la crescente complessità dell'organizzazione vitale è equilibrio crescente nel movimento o nel giuoco delle forze espansive della vegetazione materiale» (*Il microscopio e le metafisiche*. Epigenesi e preesistenza da Cartesio a Kant, Milano, Feltrinelli, 1967, p. 87).

34. Cfr. DIDEROT, *Entretien entre d'Alembert et Diderot*, in *Oeuvres philosophiques* cit., p. 260.

35. Lucrezio è un autore fondamentale dei materialisti francesi e particolarmente di d'Holbach che lo cita più volte nel *Système*. Sulla presenza di Lucrezio nell'illuminismo francese, cfr. G. HOCKE, *Lukrez in Frankreich von der Renaissance bis zu Revolution*, Köln, 1935; particolarmente, per Lucrezio in d'Holbach, cfr. pp. 155-56.

36. Un chiaro riferimento di Foscolo a d'Holbach si legge nel suo *Gazzettino del bel mondo*: «E intanto i costumi della nobiltà francese, e i sistemi della *Natura* e della *morale universale* de' Metafisici o perfidi o malavveduti aggiungevano legna alla fiamma imminente-finché scoppiò irresistibile fra i torrenti di sangue della ghigliottina, che, non che spegnere, irritavano quell'incendio» (*Opere*, ed. naz., *Prose letterarie*, vol. IV, p. 28). Ma è tutto un discorso da farsi, anche con adeguate pezze d'appoggio filologiche, quello sulla, traduzione romantica di certe ideé illuministiche e materialistiche procurata dal Foscolo.

37. Ma il Topazio non trova che d'Holbach abbia apprezzato la natura come un romantico (cfr. *D'Holbach's Conception of Nature*, in «Modern Language Notes», Tomo LXIX, 1954, pp. 413 sgg.

38. Cfr. M. SANSONE, *Leopardi e la filosofia del Settecento*, in «Atti del I Convegno internazionale di studi leopardiani», Firenze, Olschki, 1964, pp. 160 sgg.; A-BRILLI, *Satira e mito nei Paralipomeni leopardiani*, Urbino, Argalia, 1968 ed anche G. SAVARESE, *Saggio sui Paralipomeni di Giacomo Leopardi*, Firenze, La Nuova Italia, 1967, *passim*. La letteratura sull'argomento, ad ogni modo, è abbastanza ricca e complessa; ma resta che il discorso sul rapporto Leopardi-d'Holbach, da sottrarsi al letterato puro, è tutto da rifarsi.

39. Fondamentale, sull'argomento: J. P. ASCHENBRENNER, *Shelleys Weltanschauung*. Eine Untersuchung über Shelleys Verhältnis zu Holbachs «Système de la Nature», Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades einer Hohen Philosophischen Fakultät der Eberhard-Karls-Universität zu Tübingen, 1966. Qualche appunto interessante in E. CHINOL, *P. B. Shelley*, Napoli, E.S.I., 1955, p. 96 e p. 105. Qualche akra voce bibliografica pertinente: O. W. CAMPBELL, *Shelley and the Unromantics*, London, 1924[2]: S. F. GINGERICH, *Shelley's Doctrine of Necessity versus Christianity*, in «P.M.L.A.», 1918, XXXIII; H. N. BRALISFORD, *Shelley and their Circle*, Oxford, 1945[4].

40. LA METTRIE, *L'homme machine*, ed. Vartanian, Princeton University Press, Princeton-New Jersey, 1960, p. 149.

41. Cfr. *Lettres écrites de Londres sur les Anglois et autres sujets*, XIII cit.

42. Il NAVILLE (op. cit., pp. 140 sgg.) ha dedicato una larga sezione della sua opera all'esame della letteratura clandestina in cui affonda le radici l'ateismo d'holachiano. Ma, ricorda il Vercruysse, «la ricerca delle fonti di d'Holbach e dei suoi amici, che abbraccia la storia delle idee dai materialisti antichi fino ai *free thinkers* inglesi e alla prima generazione dell'illuminismo in Francia (Meslier, Bayle, Fontenelle, Argens, Passeran e tanti altri), si presenta difficile e molto lunga» (*Pour le 250 Anniversaire de la naissance de d'Holbach*, presentazione di *D'Holbach et ses amis*, programma editoriale delle Microéditions Hachette di Parigi, p. 2). La realizzazione di questo programma editoriale può aprire un nuovo capitolo della storiografia relativa al materialismo francese, soprattutto nelle sue relazioni con la letteratura clandestina. Sulla quale, rimane ancora fondamentale: J. S. SPINK, *Frenck Free-Thought from Gassendi to Voltaire*, London, The Athlone Press of thè University, 1900, trad. ital. di LUISA ROBERTI SACERDOTE, con Introduzione di N. BADALONI, *Il libero pensiero in Francia da Gassendi a Voltaire*, Firenze, Vallecchi, 1974.

43. Cfr. *Système de la Nature*, I, p. 253: «La maggior parte dei moralisti hanno fatto il romanzo piuttosto che la storia del cuore umano».

44. Cfr. F. BACONE, *De dignitate et augmentis scientiarum*, VII, I.

45. W. GOETHE, *Dichtung und Wahrheit*, in GOETHE, *Gedenkausgabe der Werke*, X, a cura di E. BEUTLER, Zürich und Stuttgart, 19622, p. 537 (*Es kam uns so grau, so kimmensch, so totenhaft*). Sul giudizio goethiano, cfr. P. NAVILLE, *op. cit.*, pp. 321-22; R. PASCAL, *La poetica dello Sturm und Drang*, trad. ital. di E. MAZZALI, Milano, Feltrinelli, 1957, p. 238; A. NEGRI, *Materialismo iatrochimico ed etica in d'Holbach*, in «Studi in onore di A. Corsano», Manduria, Lacaita, 1970, pp. 495-518. Se ne ricorda anche il Plekhanov nei suoi *Beiträge zur Geschichte des Materialismus*: cfr. PLEKHANOV, *Oeuvres philosophiques*, II, Mosca, Ed. du Progrès, s. d., p. 112.

46. GOETHE, Die Wahlverwandschaften, in GOETHE, Gedenkausgabe, cit., Bd. IX, a cura di P. STÖCKLEIN, pp. 40-41. Queste pagine vanno lette accanto alla p. 56 del Système de la Nature, nell'edizione qui utilizzata. Cfr. il mio saggio cit. nella nota precedente.

47. MARX-ENGELS, *Die deutsche Ideologie*, in *Werke*, Bd. III, Berlin, Dietz, 1959, p. 270: «I progressi della teoria dell'utilità e dello sfruttamento e le loro diverse fasi vanno precisamente congiunti alle diverse epoche dello sviluppo della borghesia. In Helvétius e d'Holbach essa, quanto al contenuto reale, non aveva fatto molto di più che parafrasare gli scrittori del tempo della monarchia assoluta». E precedentemente:«In d'Holbach ogni attività degli individui dovuta al loro reciproco commercio, ad esempio il parlare, l'amare ecc., è presentata come un rapporto di utilità e di utilizzazione» (p. 269). Ma il «rapporto di utilità e di utilizzazione», di cui qui si parla, è anche un *interesse* che, in d'Holbach, finisce col configurarsi, ad un certo punto, come una inevitabile combinazione chimica.

48. È la celebre espressione che si legge all'inizio del *Manifesto* del 1848.

49. *Politique naturelle*, London, 1773, *Préface*, p. V.

50. Va ricordato che si tratta di una morale che vuol trattare dei «doveri dell'uomo fondati sulla natura» (*La morale universelle, ou les devoirs de l'homme fondés sur sa nature*, Amsterdam, 1776) o di una morale tendente a risolversi in un «catechismo della natura» (Éléments de la morale universelle, ou catéchisme de la nature, Paris, 1790).

51. Cfr. *Système de la Nature*, I, p. 379.

52. Si ricordi la kantiana *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung* del 1784.

53. *Il n'osa pas cultiver sa raison*, si dice, nella *Préface al Système* (I, p. XXIX), dell'uomo ancora *minorenne*: e non si può non ricordare il sapĕre aude! che si incontra nella kantiana *Beantwortung* citata nella nota precedente.

54. Penso, ad esempio, al ruolo che ha avuto il microscopio, dopo il telescopio, nella battaglia contro la metafisica (cfr. il vol. del Solinas citato nella nota 33); alla «storia di un'idea» tracciata dal Lovejoy (vol. cit. nella nota 26); a tutta la ricerca che ha portato ad accettare la «morte di Adamo» (cfr. J. C. GREENE, *The death of Adam*. Evolution and its impact on Western thought, The Iowa University Press, 1959; trad. ital. di L. SOSIO, *La morte di Adamo*. L'evoluzionismo e la sua influenza sul pensiero occidentale, Milano, Feltrinelli, 1971).

55. Sul rapporto De Sade-d'Holbach, cfr. P. NAVILLE, *op. cit.*, pp. 366-68; M. J. DEPRUN, Quand Sade récrit Fréret, *Voltaire et d'Holbach*, in AA. VV., *Roman et lumieres au XVIIIe siècle*, Paris, 1970, pp. 331-40. Per altre indicazioni bibliografiche, cfr. P. NAVILLE, *op. cit.*, pp. 366-67 e p. 482. Della stesso Naville, cfr. *Sade et la philosophie, Préface* al vol. XI, di DE SADE, *Oeuvres complètes*, Paris, 1964, pp. 11-23.

56. Cfr. P. NAVILLE, *op. cit.*, p. 369.

57. Ed invero l'*Abrégé du code de la Nature* è da alcuni attribuito a Diderot. Cfr. DIDEROT, *Oeuvres complètes*, ed. ASSÉZAT-TOURNEUX, Paris, 1875, vol. IV, pp. 107-127, dove è inserito appunto come scritto diderottiano.

58. Cfr. Lettera di G. Keller a Herman Hettner del 18 ottobre 1856 (*G. Ks. Briefe uid Tagebüchers* Stuttgart, 1916, Bd. I, p. 124), cit. in NAVILLE, *op. cit.*, pp. 478-79: «Ma niente mi sembra più destituito di idee delle chiacchiere vituperevoli a proposito della morale preconizzata nel *Système de la Nature*. Vorrei sapere quali argomenti le si possono opporre e se anche il cristianesimo più ortodosso si fonda su una base più ideale. Certamente di no».

59. *Ethocratie*, Amsterdam, 1776, cap. VIII, *Des lois morales pour les riches et les pauvres*, pp. 112-153.

60. Sono parole che si leggono, come quelle citate subito dopo, nel famoso frammento sulla Natura di Georg Christoph Tobler, pubblicato nel «Tiefurther Journal» nel 1783 e comunemente accolto nelle edizioni delle opere di Goethe, di cui rispecchia indubbiamente le idee. Al frammento goethiano è indotto a rifarsi il lettore dell'*Abrégé du code de la Nature* d'holbachiano; e ciò anche se «non vi si potrebbe trovare il problema se la natura sia materiale o immateriale come in d'Holbach e in Herder» (R. PASCAL, *La poetica dello Sturm und Drang* cit., p. 239).

61. SHAFTESBURY, *The Moralisti: a Philosophical Rhapsody, being a Recital of Certain Conversations on Natural and Moral Subjects*, 1709, parte III, Sezione I. L'influenza di Shaftesbury si è scorta anche nell'*Abrégé*.

62. Cfr. Y. BELAVAL, Introductwn al Système de la Nature, ed. cit., p. XXVII.

63. Cfr. lo Engels cit. nella nora II. Al quale, tuttavia, non opporrei sempre il Naville che discute del «determinismo» d'holbachiano chiamando in causa persino il Planck (*op. cit.*, pp. 255-56 e pp. 447-48), pur ascrivendogli il merito di aver visto, tra i primi, come d'Holbach cerchi di sciogliersi, puntando sui «fenomeni di evoluzione» e sull«idea di processo», dalla «premesse contenute nel sistema newtoniano» (*op. cit.*, p. 413).

NOTA BIOGRAFICA

1723 Paul-Henry Thiry d'Holbach nasce l'8 dicembre a Edesheim, un piccolo borgo nel principato episcopale di Spira nel Palatinato. Lo zio materno, Franciscus Adam d'Holbach, figlio di un esattore, Johannes Jacobus Holbach morto nello stesso 1723, era venuto a far fortuna a Parigi alla fine del secolo di Luigi XIV e, nel 1722, aveva ottenuto il titolo di barone (d'Holbach). Poco si sa del padre, Johannes Jacobus Thiry o Thierry o Dietrich, forma palatina di Teodorico (1672-1756), e della madre Jacobaea Holbach (1674-1730). L'educazione del ragazzo è affidata per intero allo zio.

1735 Lo zio lo conduce a Parigi e lo introduce nell'alta società.

1744 È mandato dallo zio a studiare a Leida, in Olanda, centro di studi europeo, dove il giovane respira l'aria della cultura e della tolleranza protestante e si incontra con giovani studenti di tutta Europa: tra i colleghi M. Akenside, di cui tradurrà i *Plaisirs de l'imagination* (1759) e John Wilkes, che si illustrerà nella vita politica in Inghilterra e combatterà, sul suo giornale «The North Briton», memorabili battaglie in difesa della libertà della critica politica e della libertà di stampa.

Di tanto in tanto va a Heessen a passarvi le vacanze.

1740-1748 Principali avvenimenti della guerra di successione austriaca, negli anni in cui, tra Heessen, Leida e qualche viaggio a Parigi, cade la prima formazione intellettuale di d'Holbach.

1749 Si stabilisce in Francia, a Parigi. Incontra Geneviève-Suzanne d'Aine, figlia di una sua cugina. Da quest'anno in poi vive, nell'ambito della famiglia d'Aine, tra Parigi (rue Saint-Roch) e il Grandval, proprietà nei pressi di Sucy, appartenente ai d'Aine. La casa di rue Saint-Roch e il Grandval diventano il centro propulsore dei lavori dell'*Encyclopédie*, anima del *Salon* la gentilissima e colta Madame d'Holbach.

1750 Sposa, il 3 febbraio, Basile-Geneviève-Suzanne d'Aine. Per sposarla, è necessaria una bolla papale che sciogliesse l'impedimento ad un matrimonio tra consanguinei. La cerimonia è fastosa ed il matrimonio, di brevissima durata, sarà felicissimo.

1751 Conosce Rousseau e Diderot. Inizia la sua collaborazione alla *Encyclopédie*.

1752 Pubblica, anonima, la *Lettre à une dame d'un certain âge sur l'état présent de l'opéra*, suo primo opuscolo a stampa, in cui si prende posizione a favore dell'opera italiana contro quella francese (*Querelle des bouffons*).

1753 Muore lo zio Francois Adam che, si è visto, ha molto curato la sua educazione. Non va dimenticato che, probabilmente, è lo zio che, in certo modo, introduce il «libero pensiero» nell'ambiente in cui vive e vivrà d'Holbach. Dallo zio eredita, come si è detto, il titolo e la fortuna. Il 20 giugno gli nasce il figlio François-Paul-Nicolas. Il 1° febbraio viene annunciato l'*Arrêt rendu* (attribuito anche a Diderot), in cui, in polemica con l'abate Voisenon, si sviluppa la difesa dei sostenitori dell'opera italiana contro quella francese (*Querelle des bouffons*).

1754 Muore il suocero J. B. Nicolas d'Aine. Anche da questi raccoglie una cospicua eredità e gli succede come *Conseiller-secrétaire du Roi*: una sinecura, questa, che gli procura una rendita di circa 5500 *livres* all'anno, ma anche il rischio di mettere i suoi forzieri a disposizione — e capita nel 1759 — del re. Secondo A. Morellet (*Mémoires*, Paris, 1826, I, p. 37), d'Holbach finisce con l'avere una rendita globale di 60.000 *livres*. Nella casa di Parigi sono cominciati i ricevimenti settimanali (giovedì e domenica, ma gli amici più intimi sono ricevuti tutti i giorni), in cui si incontrano Diderot, Rousseau, Helvétius, d'Arcet, Venel, Rouelle, Duclos, Saurin, Raynal, Suard, Boulanger, Marmontel, Saint-Lambert, La Condamine, ecc.

Il 27 agosto muore Basile-Geneviève-Suzanne nella casa di rue Saint-Thomas-du-Louvre. Grandissimo il dolore di d'Holbach.

1756 Sposa la sorella della prima moglie, Charlotte-Suzanne d'Aine, dalla quale avrà un figlio e due figlie: dopo François-Paul-Nicolas, nato dal

primo matrimonio (25 giugno 1753), nascono Charles-Marius (22 agosto 1757), Amélie-Suzanne (13 gennaio 1759) e Louise-Pauline (19 dicembre 1759). Si accentua l'abitudine di trascorrere la metà dell'anno al Grandval, dove troviamo spesso Diderot, Naigeon, Grimm, ecc.

1751-1765 In questi anni cade la collaborazione interna di d'Holbach all'*Encyclopédie* e la sua opera di traduttore (cfr. *Nota bibliografica*) di opere scientifiche (soprattutto di mineralogia e di chimica metallurgica) (Wallerius, Henckel, Gellert, Lehmann, Orschall, Stahl, ecc.).

1761 Esce a Londra *Le Christianisme dévoilé*, più volte in seguito stampato e tradotto, in cui si svolge una critica serrata della nefasta azione storicamente esercitata dal cristianesimo con le sue credenze, i suoi costumi, la sua politica, ecc.

1764 Nel settembre del 1764 esce, come estratto della «Correspondance littéraire», *L'Abbé et le rabbin*: vi discutono un prete ed un rabbino che dimostra al primo la superiorità morale, religiosa e politica del giudaismo sul cristianesimo.

1765 Verso la metà dell'anno si reca in Inghilterra, dove la situazione politica è complessa: i Whigs hanno ripreso il sopravvento; e, certo, d'Holbach viene anche a tastare il terreno per il suo amico Wilkes, rifugiato a Parigi. Visita a Garrick. Contatti con Hume.

1767-1772 In questi anni l'«équipe» d'holbachiana traduce i «free thinkers» inglesi: Davisson, Bourn, Gordon, Trenchard, Toland, Hobbes, ecc.

1768 Escono, a Londra, *La Contagion sacrée* e il *David*. Nella prima opera, come in continuazione con la tesi sostenuta in *Le Christianisme dévoilé*, si denuncia l'azione nefasta del Cristianesimo soprattutto nella sua alleanza col potere civile; nella seconda si sviluppa la tesi di Bayle secondo la quale David fu solo un atroce tiranno, schiavo del clero, cattivo sposo e padre indegno. Nello stesso anno escono le *Lettres à Eugénie*, in 2 voll., in cui, in 12 lettere, si procede ad un esame critico delle idee cristiane sulla Bibbia, l'apologetica, i dogmi, il culto, la morale e la politica, per augurare poi l'avvento di una nuova religione e di una nuova morale.

1770 Esce a Londra, pubblicato col nome di Mirabaud, il *Système de la nature*. Arrivano le prime copie a Parigi, che si vendono, in un primo momento, al prezzo di 15-18 franchi e, poi, di 4-5 luigi. Il successo è immediato. Il clero ricorre ai ripari. In aprile si riunisce l'*Assemblée du Clergé* per deferire al Parlamento il *Système* 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, tra cui il *Système*,» ad essere lacerate o 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 efficaces d'arrêter les progrès d'écrivains téméraires, qui semblaient n'avoir d'autre objet que d'effacer de tous les coeurs le respect dû à la religion, l'obéissance aux puissances et les principes qui mantiennent la paix, l'ordre et les moeurs 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, contenuto nella requisitoria, possa essere, piuttosto, elemento efficace, esso stesso, di propaganda. Irritato, il Séguier la pubblica a parte col titolo *Réquisitoire sur lequel est intervenu l'arrêt du Parlement du 18 août* 1770: questa requisitoria viene pubblicata nella IV ed. londinese (1774) del *Système* (cfr. *Nota storica*). Il 9 novembre la Chiesa mette all'indice l'opera.

1771 Si porta a compimento l'*Encyclopédie*, di cui d'Holbach è stato assiduo collaboratore fino al 1765. Il 26 dicembre muore Helvétius: d'Holbach piange l'amico morto ed assiste affettuosamente la moglie.

1772 Esce la traduzione di *Human Nature* di Hobbes e *Le Bon Sens*, un felicissimo veicolo volgarizzante delle principali tesi del *Système*.

1773 Escono la *Politique naturelle* e il *Système social*, annunciati rispettivamente il 7 maggio dai «Mémoires secrets» e da una lettera di Madame d'Epinay all'abate Galiani dell'11 gennaio 1773. Giudizio di Diderot sul *Système* (cfr. *Nota storica*).

1774 Il 10 gennaio il Parlamento ordina che *Le Bon Sens* sia lacerato e bruciato.

1775 Il 18 agosto la Chiesa mette all'indice *Le Bon Sens* e *Le Système social*.

1776 Escono l'*Ethocratie*, in cui d'Holbach affronta il problema del ruolo che deve giuocare la morale nel governo degli uomini (l'opera è dedicata al giovane Luigi XVI con un elogio finale del monarca), e *La morale universelle*, in cui si sviluppa la riflessione etica del *Système*.

1778 Il 16 febbraio la Chiesa condanna all'indice la *Histoire de Jésus Christ* (1770), in cui sono esaminati criticamente, in diciotto capitoli, i quattro evangeli canonici, con l'intenzione di provare che i racconti in essi contenuti sono solo un tessuto di favole, errori e contraddizioni.

1784 Il 31 luglio muore Diderot, del quale d'Holbach ben potrebbe dire: «Dimidium animae meae».

1784-1788 Negli ultimi anni della sua vita d'Holbach marita le figlie, ordina accuratamente l'amministrazione del suo patrimonio, dirada gli inviti, manda il figlio a fare un lungo viaggio in Germania ed in Italia, dove questi fa visita all'abate Galiani.

1789 Il 21 gennaio muore nella sua casa di rue Royale di Saint-Roch, all'età di sessantasei anni, pochi mesi prima dello scoppio della Rivoluzione francese che trova nel suo pensiero una delle più qualificate componenti delle sue «origines intellectuelles». Muore (almeno ufficialmente il *Système* ed altre opere non sono «sue») «cattolico» e viene sepolto nella chiesa di Saint-Roch.

1790 Il 14 giugno la vedova vende i quadri e la biblioteca e va a vivere in una solitudine non molestata. L'amico Naigeon scrive un articolo necrologico nel «Journal de Paris», l'unica fonte di informazione sul filosofo. Nello stesso anno è pubblicato l'*Essai sur l'art de ramper à l'usage des courtisans*, come estratto del n° di dicembre della «Correspondance littéraire», in cui si irride, con spirito voltairiano, alla specie biologica detta «cortigiano». Sono altresì pubblicati gli *Eléments de la morale universelle*, composti secondo la «Correspondance littéraire», che li annuncia nel 1790, nel 1765: il testo è pubblicato dal Bure su manoscritto donato dalla famiglia.

1820 Il *Système* viene pubblicato per la prima volta col nome di d'Holbach (cfr. *Nota storica*).

NOTA BIBLIOGRAFICA

1. *Sull'illuminismo francese in generale e sul materialismo illuministico.*

J. Ph. Damiron, *Mémoires; pour servir à l'histoire de la philosophie au XVIIIe siècle*, 3 voll., Paris, 1848.

F. A. Lange, *Die Geschichte des Materialismus*, 2 voll.; Iserlohn, 1866 (10^a^ ed., app. e introd. di H. Cohen, Leipzig, 1921; trad. it. di A. Treves, 2 voll., Milano, 1932).

J. Soury, *Bréviaire de l'histoire du matérialisme*, Paris, 1881.

V. G. Plekhanov, *Essais sur l'histoire du matérialisme: d'H., Helvétius, Marx* (1895; trad. franc., Paris, 1957).

J. P. Belin, *Le mouvement philosophique de 1748 à 1789, Étude sur la diffusion des philosophes à Paris d'après les documents concernant l'histoire de la librairie*, Paris, 1913.

F. Mauthner, *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*, 4 voll., Berlin, 1921 (nuova ed., Hildesheim, 1963).

E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen, 1932 (trad. it. di E. Pocar, Firenze, 1973).

D. Mornet, *Les origines intellectuelles de la Révolution française*, Paris, 1933.

P. Hazard, *La pensée européenne au XVIIIe siècle, de Montesquieu à Lessing*, 3 voll., Paris, 1946 (ma v. anche *La crisi della coscienza europea*, trad. it., Torino, 1946; Milano, 1969).

Ch. Frankel, *The Faith of Reason*, New York, 1948.

M. D. Zebenko, *Die französischen Materialisten des 18 Jahrhunderts und ihr Kampf gegen Idealismus*, Berlin, 1951.

V. Klemperer, *Geschichte der französischen Literatur des 18 Jahrunderts*, Berlin, 1954.

AA. VV., *Grundpositionen der französischen Aufklärung*, Berlin, 1955.

M. D. Zebenko, *Der Atheismus der französischen Materialisten des 18 Jahrhunderts*, Berlin, 1956.

M. Dumas (sotto la direzione di), *Histoire de la science*, Paris, 1957, pp. 1070, 1075 sgg., 1082, 1112 (sull'importanza di d'H. come cultore di scienze naturali).

L. G. Crocker, *An Age of Crisis. Man and the World in Eighteenth Century French Thought*, Baltimore, 1959 (trad. it., Bologna, 1975).

Fr. E. Manuel, *The XVIII Century confronts the Gods*, Cambridge, 1959.

H. Dieckmann, *Themes and Structures of Enlightenment*, in *Essay in comparative Literature*, Washington, 1961.

G. Stiehler (hrsg. v.), *Beiträge zur Geschichte des vormarxistischen Materialismus*, Berlin, 1961.

O. Finger, *Von der Materialitat der Seele. Beiträge zur Geschichte des Materialismus und Atheismus im Deutschland der zweiten Hälfte des 18 Jahrhunderts*, Berlin, 1961.

F. Valjavec, *Geschichte der abendländischen Aufklärung*, Wien, 1961 (trad. it. di B. Bianco, *Storia dell'Illuminismo*, Bologna, 1973).

L. G. Crocker, *Nature and Culture. Ethical Thought in French Enlightenment*, Baltimore, 1963.

J. Ehrard, *L'idée de nature en France dans le première moitié du XVIIIe siècle*, Paris, 1963.

P. Gay, *The Party of Humanity. Essays in the French Enlightenment*, New York, 1964.

A. Vartanian, *The problem of generation and the French Enlightenment*, in «Diderot Studies», VI, 1964, pp. 333-352.

R. Desné, *Les matérialistes françaises de 1770 à 1800*, Paris, 1965 (antologia).

H. Ley, *Geschichte der Aufklärung und des Atheismus*, Berlin, 1966.

M. Ghio, *L'illuminismo francese*, in «Grande Antologia Filosofica», *Il pensiero moderno* (secoli XVII-XVIII), vol. XIV, Milano, 1968, pp. 409-

843.

N. Hampson, *The Enlightenment*, Harmondsworth, 1968 (trad. it. di L. Formigari, *Storia e cultura dell'illuminismo*, Bari, 1969).

R. E. Schofield, *Mechanism and materialism. British Natural Philosophy in age of the Reason*, Princeton, Princeton University Press, 1970, pp. VIII-336.

M. Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Paris, 1971.

G. Gusdorf, *Les principes de la pensée au siècle des Lumières*, Paris, 1971.

Id., *Dieu, la nature et l'homme au siècle des Lumières*, Paris, 1972.

P. Casini, *Introduzione all'Illuminismo*. Da Newton a Rousseau, Bari, 1973.

G. A. Roggerone, *Controilluminismo. Saggio su La Mettrie ed Helvétius*, 2 voll., Lecce, 1975.

2. *Sulle idee politiche, economiche e sociali dell'età d'holbachiana.*

C. Avezac-Lavigne, *Diderot et la societé du Baron d'Holbach*, Étude sur le XVIIe siècle, Paris, Leroux, 1875.

A. Espinas, *La philosophie sociale du XVIIIe siècle et la Révolution*, Paris, 1898.

H. Sée, *Les idées politiques en France au XVIIIe siècle*, Paris, 1920.

Id., *La France économique et sociale au XVIIIe siècle*, Paris, 1925.

B. Groethuysen, *Les origines de l'esprit bourgeois en France*, Paris, 1927, (trad. it., Torino, 1949; Milano, 1964).

M. Leroy, *Histoire des idées sociales en France*, I, *De Montesquieu à Diderot*, Paris, 1946.

F. Diaz, *Filosofia e politica nel '700 francese*, Torino, 1962.

F. Venturi, *Utopia e riforma nell'illuminismo*, Torino, 1970.

P. Alatri, *Voltaire, Diderot e il partito filosofico*, Messina-Firenze, 1965.

A. Illuminati, *Società e progresso nell'illuminismo francese*, Urbino, 1972.

C. Borghero (a cura di), *La polemica sul lusso nel Settecento francese*, Torino, 1974 (ant.).

3. *Bibliografia descrittiva generale e relativa ai problemi dell'autenticità e dell'attribuzione degli scritti di d'Holbach.*

H. Röck, *Kritisches Verzeichnis der philosophischen Schriften Holbachs*, in «Archiv. für Gesch. der Philosophie», Neue Folge, XXIII B, H 4, Berlin, 1917.

D. Mornet, *Bibliographie d'un certain nombre d'ouvrages philosophiques du XVIIIe siècle et particulièrement de d'H.* (jusqu'à 1789), in «Rev. d'hist. litt. de la France», 1933, XL, pp. 259-281.

J. Lough, *Supplément à la bibliographie des ouvrages du baron d'Holbach*, in «Revue d'hist. litt. de la France», 1936, XLIII, pp. 287-288.

A. Tchémerzine-M. Plée, *Bibliographie d'éditions originales ou rares d'auteurs français des XVe, XVIe, XVIIe e XVIIIe siècles*, Paris, Ed. des bibliothèques nationales de France, 1936, VI, pp. 224-253.

J. Lough, *Essai de bibliographie critique des publications du baron d'H.*, in «Revue d'ist. litt. de la France», 1939, XLVI, pp. 215-234; 1947, XLVII, pp. 314-348.

Id., *Le rôle de Diderot et de Naigeon dans l'oeuvre de d'Holbach*, in «Revue d'hist. litt. de la France», 1947.

V. W. Topazio, *Diderot's supposed contribution to d'Holbach's Works*, in «Publ. of modern Language ass.», 69, marzo 1954, pp. 173-188.

H. Sauter, *Bibliographie der H. - Drucke in Deutschen und Österreichischen Bibliotheken*, in «Festschrift für J. Benzing», Wiesbaden, 1964, pp. 39-416.

R. Besthorn, *Zeitgenössische Zeugnisse für das Werk Holbachs*, in «Beiträge zur Literatur der Aufklarung», Berlin, 1964.

P. Naville, *Paul Thiry d'H. et la philosophie scientifique du XVIIIe siècle*, Paris, 1943, pp. 407-420; nuova ed. riv. e aum., Paris, 1967, pp. 421-432 (trad. it., Milano, 1976).

R. Besthorn, *Textkritische Studien zum Werk Holbachs*, Berlin, 1969.

A. Cioreanescu, *Bibliographie de la littérature française du dix-huitième siècle*, Paris, 1969, II, pp. 944-946.

J. Vercruysse, *Bibliographie descriptive des écrits du Baron d'H.*, Paris, 1971.

4. *Sulla letteratura e sulla stampa clandestina.*

J. P. Belin, *Le mouvement philosophique de 1748 à 1789*, Paris, 1913.

I. O. Wade, *The Clandestine Organization and Diffusion of Philosophical Ideas in France from 1700 to 1750*, Princeton, 1938. (Vi si sviluppa la ricerca avviata da G. Lanson, *Origines et premières manifestations de l'esprit philosophique dans la littérature française de 1675 à 1748*, in «Revue des cours et des conférences», 1907-1908 e *Questions diverses sur l'histoire de l'esprit philosophique en France avant 1750*, in «Revue d'hist. litt. de la France», XIX, 1912).

Ch. Guyot, *Imprimeurs et pasteurs neuchâtelois: l'affaire du «Système de la nature»*, 1771, in «Musée neuchâtelois», 1946.

Id., *Du baron d'Holbach à Mirabeau, L'activité clandestine des éditeurs suisses en français à la veille de la Révolution*, in «Actes VI Congrès hist. litt. moderne», 1950, pp. 55-64.

P. Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Paris, 1954.

J. S. Spink, *French Free-Thought from Gassendi to Voltaire*, London, 1960 (trad. it., Firenze, 1974).

5. *Scritti non attribuibili, secondo il Vercruysse, a d'Holbach.*

Examen critique des Apologistes, s. l., 1766.

Journal de lecture, London, 1766.

Observations sur un ouvrage traduit de l'italien, Amsterdam, 1767.

La vraie Religion, London, 1767.

De la nature des choses, Paris, 1768.

Traité des trois imposteurs, Yverdon, 1768.

Discours sur les miracles de Jésus Christ, Amsterdam, 1769.

Essai sur la nature et la destination de l'âme, London, 1769.

Histoire de la Russie, Paris, 1769.

Opinion des Anciens sur les Juifs, London, 1769.

Réflexions impartiales sur l'Évangile, London, 1769.

Histoire philosophique et politique, Amsterdam, 1770.

Sentiments des Philosophes sur la nature de l'âme, in «Recueil philosophique», 1770.

Éléments de la politique, London, 1773.

Le vrai sens du Système de la nature, London, 1774 (cfr. *Nota storica*).

Principes de la législation universelle, Amsterdam, 1776.

Le Nazaren, London, 1777.

Suite des erreurs et de la vérité, Androphile, 1784.

Catéchisme du citoyen ou éléments du droit public français, s. l., 1785.

De l'état naturel des peuples, ou essai sur les points les plus importants de la société civile et de la société générale des nations. Ouvrage divisé en trois parties, dans lequel on tâche de ramener aux vrais principes de la civilisation, Paris, 1786.

Le pot au noir, Roma, 1787.

Philosophische Geschichte des Aberglaubens, Mayence, 1800.

La religion détruite, London, s. d.

Lettre de Thrasibule à Leucippe, London, s. d.

Lettres à Sophie, London, s. d.

6. *Bibliografia cronologica degli scritti di d'Holbach o a lui attribuiti con largo margine di sicurezza.*

42 articoli per il II vol. dell'*Encyclopédie* (ad es.: *Bézoard minéral, Bleu d'azur, Calcaire*), Paris, 1751.

Lettres à une dame d'un certain âge sur l'état présent de l'opéra, s. l., 1752.

Arrêt rendu à l'amphitheatre de l'Opéra, s. l., 1752.

23 articoli per il III vol. dell'*Encyclopédie* (ad es.: *Charbon minéral, Chimie, Cobalt*), Paris, 1753.

17 articoli per il IV vol. dell'*Encyclopédie* (ad es.: *Crystal de roche, Cuivre, Dictature*), Paris, 1754.

14 articoli per il V vol. dell'*Encyclopédie* (ad es.: *Empire, Escorte*), Paris, 1755.

17 articoli per il VI vol. dell'*Encyclopédie* (ad es.: *Étain, Expédition romaine, Fluors*), Paris, 1756.

21 articoli per il VII vol. dell'*Encyclopédie* (ad es.: *Fonderie, Fossile, Glaciers*), Paris, 1757.

Le Christianisme dévoilé, ou examen des principes et des effects de la religion chrétienne, par feu M. Boulanger, London, 1761 (ma il frontespizio reca la data 1756, mentre la prefazione è datata 4 maggio 1758. V., comunque, VERCRUISSE, 1756 A1).

L'abbé et le rabbin, in «Correspondance littéraire» di Grimm, Paris, 1764.

32 articoli per l'VIII (ad es.: *Histoire naturelle, Islande*), 32 per il IX (ad es.: *Ivoire fossile*), 56 per il X (ad es.: *Mer, Mercure*), 46 per l'XI (ad es.: *Oculaire pierre, Oriental commerce*), 14 per il XII (ad es.: *Plomb*), 12 per il XIII (ad es.: *Pyrite*), 11 per il XIV (ad es.: *Sel gemme*), 14 per il XV (ad es.: *Soudure*, *Soufre*), 19 per il XVI (ad es.: *Couches de la terre*), 6 per il XVII vol. dell'*Encyclopédie* (ad es.: *Vitriol*, *Vulcan*), Paris, 1765.

Lettres à Eugénie ou préservatif contre les préjugés, London, 1768.

Théologie portative, ou dictionnaire abrégé de la religion chrétienne, par M. l'abbé Bernier, London, 1768.

Le militaire philosophe, ou difficultés sur la religion, proposées au R. P. Malebranche, prêtre de l'Oratoire, par un ancien officier, London, 1768.

Essai sur les préjugés, ou de l'influence des opinions sur les moeurs et sur le bonheur des hommes. Ouvrage contenant l'apologie de la philosophie, par Mr. D. M., London, 1770.

Histoire critique de Jésus-Christ, ou analyse raisonnée des Évangiles, Amsterdam, 1770.

Système de la nature, ou des loix du monde physique et du monde moral, par M. Mirabaud, London, 1770 (per le ediz. successive cfr. *Nota storica*).

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 modèle, London, 1770.

Israël vengé, ou exposition naturelle des prophéties hébraïques que les chrétiens appliquent à Jésus, leur prétendu Messie, par Isaac Orobio, London, 1770.

Le bon sens, London, 1772.

La politique naturelle, ou discours sur les vrais principes du gouvernement, London, 1773.

Système social, ou principes naturels de la morale et de la politique, avec un examen de l'influence du gouvernement sur les moeurs, London, 1773.

Éthocratie, ou le gouvernement fondé sur la morale, Amsterdam, 1776.

La morale universelle, ou les devoirs de l'homme fondés sur sa nature, Amsterdam, 1776.

Éléments de la morale universelle, ou catéchisme de la nature, Paris, 1790.

Essai sur l'art de ramper, à l'usage des courtisans. Facétie philosophique tirée des manuscrits de feu M. le baron d'H., et insérée dans la «Correspondance» de Grimm, (dicembre 1790), Paris, 1831.

7. *Principali scritti contemporanei contro il «Système» ed altre opere di d'Holbach o dei suoi «amici»*.

N. S. Bergier, *Apologie de la religion chrétienne, contre l'auteur du «Christianisme dévoilé» et contre quelques autres critiques*, Paris, 1769.

Voltaire, *Dieu, Réponse au «Système de la nature»*, s. l., 1770.

Dom Deschamps, *La voix de la raison contre la raison du temps, et particulièrement contre celle de l'auteur du «Système de la nature», par demandes et réponses*. Bruxelles, 1770. (Del Deschamps, v. anche *Le vrai Système*, introd. par J. Thomas et F. Venturi, Genève-Lille, 1939).

Frédéric II, *Examen de l'«Essai sur les préjugés»*, London (Berlin), 1770.

P. Duval, *Réflexions sur le livre intitulé «Système de la nature», par M****, Amsterdam-Paris, 1770.

M. A. Reynaud, *Lettres aux auteurs du «Militaire philosophe», du «Système de la nature»*, s. l., 1770.

L. Guidi, *Lettre à M. le chevalier de [Barthe], entraîné dans l'irréligion par un libelle intitulé «Le militaire philosophe»*, s. l., 1770.

Jos. N. Camuset, *Principes contre l'incrédulité, à l'occasion du «Système de la nature»*, Paris, 1771.

G. Dubois de Rochefort, *Pensées diverses contre le Système des naturalistes, à l'occasion d'um écrit intitulé «Système de la nature»*, Paris, 1771.

N. S. Bergier, *Examen du matérialisme, ou réfutation du «Système de la nature»*, Paris, 1771.

S. F. SALVEMINI DI CASTIGLIONE, *Observations sur le livre intitulé «Système de la nature»*, Berlin, 1771.

J. G. v. HOLLAND, *Réflexions philosophiques sur le «Système de la nature»*, London, 1772 (II ed., Neuchâtel, 1775; trad. ted., anteriore a quella del *Système*, 1772).

CH. L. RICHARD, *Défense de la religion, de la morale, de la vertu, de la politique et de la société, ou réfutation du «Système social»*, Paris, 1775.

L. FR. NOUEL BUZONNIÈRE, *Observations sur un ouvrage intitulé le «Système de la nature», divisées en deux parties*, Paris, 1776.

A. VALSECCHI O. P., *La religione vincitrice, opera relativa ai libri «De' fondamenti della religione»* e *«Dei fonti dell'empietà»*, Padova, 1776 (La prima parte dell'opera è una critica del *Système de la nature*).

A. M. GARDINI, *Verità di teologia naturale dedotte dai soli principî di ragione, contro l'opera intitolata «Le bon sens ou idées...» uscita alla luce con la data di Londra nel 1774*, Padova, 1878.

L'anti-«Bon sens», ou l'auteur de l'ouvrage intitulé «Le bon sens», convaincu d'outrager le bon sens et la saine raison à toutes les pages, Liège, 1779.

ABBÉ FANGOUSE, *La religion prouvée aux incrédules, avec une lettre à l'auteur du «Système de la nature»*, Paris, 1780 (II ed., Paris, 1785).

JOS. N. CAMUSET, *Réponse à la plainte d'un anonyme au sujet de quelques propositions tirées de l'ouvrage intitulé «Système de la nature»*, s. l. e s. d.

A. M. GARDINI, *L'anima umana e le sue proprietà dedotte da' soli princìpi di ragione, contro i materialisti, e specialmente contro l'opera intitolata «Le bon sens»*, Padova, 1781.

P. FEUILLADE, *Réfutation d'un ouvrage intitulé «Le bon sens»*, Paris, 1821.

Per altre indicazioni in proposito, cfr. M. P. CUSHING, *Baron d'Holbach. A Study of eighteenth Century Radicalism in France*, New York, 1914, pp. 59-62.

8. *Principali edizioni curate da d'Holbach.*

N. A. Boulanger, *Recherches sur l'origine du despotisme orientale*, Paris, 1761.

Id., *Dissertation sur Elie et Enoch*, s. l., 1764.

Fréret, *Examen critique des apologistes de la religion*, s. l., 1766.

N. A. Boulanger, *L'antiquité dévoilée par ses usages, ou examen critique des principales opinions, cérémonies et institutions religieuses et politiques des différents peuples de la terre*, Amsterdam, 1766.

Lucrezio, *De la nature des choses*, trad. di G. Lagrange, rivista forse da Naigeon e Diderot, s. l., 1768.

J. Crellius, *De la tolérance dans la religion, ou de la libertè de coscience*, London, 1769.

I. Orobio De Castro, *Israël vengé*, London, 1770 (cfr. Naville, *op. cit.*, p. 430).

N. A. Boulanger, *Recherches sur l'origine du despotisme orientai*, s. l., 1773.

Fréret, *Recherches sur les miracles*, s. l., 1773 (cf. Naville, *op. cit.*, p. 431).

Seneca, *Oeuvres*, trad. M. Lagrange, Paris, 1778.

9. *Principali traduzioni attribuite o attribuibili a d'Holbach e ai suoi «amici»*.

Neri, Merret, Kunckel, *Art de la verrerie*, trad. dal tedesco, Paris, 1752.

J. Gottskalk Wallerius, *Minéralogie, ou Description générale des substances du règne minéral*, trad. dal tedesco, Paris, 1753.

J. F. Henckel, *Introduction à la minéralogie, ou connaissance des eaux, des sucs terrestres, des sels*, trad. dal tedesco, Paris, 1756.

C. E. Gellert, *Chimie métallurgique, dans laquelle on trouvera la théorie et la pratique de cet art, avec des expériences sur la densité, des alliages des métaux et des demi-métaux*, trad. dal tedesco, Paris, 1758.

M. Akenside, *Les plaisirs de l'imagination*, poème en trois chants, trad. dall'inglese, Amsterdam, 1759.

J. Gottlob Lehmann, *Traités de physique, d'histoire naturelle, de minéralogie et de métallurgie*, trad. dal tedesco, Paris, 1759.

Id., *Traité de la formation des métaux*, trad. dal tedesco, Paris, 1759.

ID., *Essai d'une histoire naturelle*, trad. dal tedesco, Paris, 1759.

ID., *L'art des mines*, trad. dal tedesco, Paris, 1759.

J. CH. ORSCHALL, *Oeuvres métallurgiques*, trad. dal tedesco, Paris, 1760.

J. F. HENCKEL, *Pyritologie, ou histoire naturelle de la pyrite*, con l'aggiunta della *Flora saturnisans*, (trad. di CHARAS) e degli opuscoli metallurgici, trad. dal tedesco, Paris, 1760.

Recueil des mémoires les plus intéressants de chimie et d'histoire naturelle contenus dans les Actes de l'Académie d'Upsal et dans les Mémoires de l'Académie de Stockolm, publiés depuis 1720 jusqu'en 1760, trad. dal latino e dal tedesco, Paris, 1764.

J. SWIFT, *Histoire du règne de la reine Anne d'Angleterre*, trad. dall'inglese, Paris, 1765.

G. E. STAHL, *Traité du soufre, ou remarques sur la dispute qui s'est élevée entre les chimistes au sujet du soufre*, trad. dal tedesco, Paris, 1766.

J. TRENCHARD e TH. GORDON, *L'esprit du clergé, ou le christianisme primitif vengé des entreprises et des excès de nos prêtres modernes*, trad. molto libera dall'inglese, Paris, 1767.

J. DAVISSON, BOURN DE BIRMINGHAM, TH. GORDON, *De l'imposture sacerdotale, ou recueil de pièces sur le clergé*, trad. dall'inglese, London, 1767.

J. TRENCHARD, *La contagion sacrée, ou histoire naturelle de la superstition*, trad. dall'inglese, London (Amsterdam) 1768.

P. ANNET, *David, ou l'histoire de l'homme selon le coeur de Dieu*, trad. dall'inglese, London, 1768.

A. COLLINS, *Examen des prophéties qui servent de fondement à la religion chrétienne, avec un essai de critique sur les prophètes et les prophéties en général*, trad. dall'inglese, London, 1768.

J. TOLAND, *Lettres philosophiques sur l'origine des préjugés, du dogme de l'immortalité de l'âme, de l'idolâtrie, etc.*, trad. dall'inglese, London (Amsterdam), 1768.

W. VAN HAREN, *Ode sur la vie humaine*, in «Variétés littéraires», Paris, 1768, II, pp. 191-97.

«LAYMAN», *Les Prêtres démasqués, ou des iniquités du clergé chrétien*, trad. dall'inglese, London (Amsterdam), 1768.

A. Collins, *L'esprit du judaisme, ou examen raisonné de la loi de Moïse et de son influence sur la religion chrétienne*, trad. dall'inglese, London, 1768.

Anonimo, *De la cruauté religieuse*, trad. dall'inglese, London, 1768.

T. Woolston, *Discours sur les miracles de Jésus Christ*, trad. dall'inglese, Paris, 1769 (ma forse d'H. ne è solo l'editore).

J. Crellius, *L'intolérance convaincue de crime et de folie*, trad. dall'inglese, London, 1769.

Anonimo, *L'enfer détruit, ou examen raisonné du dogme de l'éternité des peines*, trad. dall'inglese, London (Amsterdam), 1769.

Anonimo, *Hymne au soleil*, trad. dal tedesco, in «Variétes littéraires», Paris, 1769, IV, pp. 584-590.

P. Annet, *Examen critique de la vie et des ouvrages de saint Paul*, trad. dall'inglese, London, 1770.

Garrick, *Sophie ou le mariage caché*, trad. dall'inglese, Paris, 1771.

Th. Hobbes, *De la nature humaine, ou exposition des facultés, des actions et des passions de l'âme et de leurs causes*, trad. dall'inglese, London (Amsterdam), 1772.

Davisson, *De la monstruosité pontificale, ou tableau fidèle des papes*, trad. dall'inglese, London, 1772.

J. G. Wallerius, *L'agriculture réduite à ses vrais principes*, trad. dal latino, con l'aggiunta delle note tratte dall'ed. tedesca, Paris, 1774.

10. *Antologie e qualche edizione recente.*

R. Hubert, *D'Holbach et ses amis*, Paris, 1928 (Testi nella II parte).

D'Holbach, *Textes choisis.* T. I, *Le christianisme dévoilé, Contagion sacrée, Histoire critique de Jésus Christ*, con note e commento di Paulette Charbonnel, Paris, 1957.

Id., *Ausgewählte Texte*, con introduz. e commento di M. Naumann, Berlin, 1959.

Id., *System der Natur* (antologia), a cura di M. Naumann, Berlin, 1960.

R. Desné (a cura di), *Textes choisis et présentés. Les matérialistes français de 1750 à 1800*, Paris, 1965.

D'Holbach portatif, Anthologie préparée par G. e B. CAZES, Paris, 1967.

J. VERCRUYSSE (a cura di), *Bicentenaire du Système de la nature. Textes d'holbachiens peu connus*, Paris, 1970.

D'HOLBACH, *Le Christianisme dévoilé ou examen des principes et des effects de la religion chrétienne*, a cura di P. NAVILLE, Herblay, 1961.

ID., *La contagion sacrée. La Bible devant la critique rationaliste*, a cura di A. LORULOT, Herblay, 1962.

11. *Traduzioni del «Système»*.

The System of Nature, London, 1797 (1816, 1817, 1821).

System der Natur, Frankfurt und Leipzig, 1783 (2ª ed. migliorata, 1791). Una nuova traduzione tedesca, segnalata dal NAVILLE (*op. cit.*, p. 430) e dal WICKWAR (*op. cit.*, p. 224), non risulta al VERCRUYSSE (cfr. 1823 E 10).

The System of Nature, Philadelphia, 1808.

Sistema de la naturaleza, Paris, 1822.

Sistema de la naturaleza, Gerona, 1823. Per altre probabili traduzioni spagnole dello stesso anno cfr. VERCRUYSSE, 1823, E 11.

Nature and her Laws, trad. di J. WATSON, City Road, Finsbury; 1834.

The System of Nature, New York, 1835.

The System of Nature, London, 1836. Un'altra traduzione inglese, pubblicata dalla Columbia University a Londra nel 1840, è segnalata dal NAVILLE (*op. cit.*, p. 430) e dal WICKWAR (*op. cit.*, p. 244). (Cfr. VERCRUYSSE, 1840 E 2).

Trad. tedesca BIEDERMANN del 1841 (cfr. NAVILLE, *op. cit.*, p. 430).

Traduzione tedesca del 1843, segnalata dal NAVILLE (*op. cit.*, p. 430) e dal WICKWAR (*op. cit.*, p. 244): risulta introvabile (cfr. VERCRUYSSE, 1843 E 3).

The System of Nature, trad. inglese di H. D. ROBINSON, Boston, 1848 (nuova ed., Washington, 1853).

Trad. tedesca 1851 (cfr. NAVILLE, *op. cit.*, p. 430).

System of Nature, trad. inglese del 1863, segnalata dal Naville (*op. cit.*, p. 430) e dal Wickwar (*op. cit.*, p. 244): risulta introvabile (cfr. VERCRUYSSE, 1863 E 1).

The System of Nature, trad. inglese di E. TRUELOVE, London, 1884.

Trad. russa di P. Ichkevitch e introd. di A. Deborin, Mosca, 1924.

Traduzione russa di P. Youtchkevitch, con notizie storiche di P. S. Ponov, Mosca, 1940.

System przyrody, trad. polacca, Warszawa, 1940.

Trad. serba del 1950, segnalata dal Naville (*op. cit.*, p. 483).

Sistemul Naturii, trad. rumena di B. Badarau, Bucarest, 1957.

System der Natur, trad. tedesca di F. G. Voigt, con intr. di M. Naumann, Berlin, 1960.

Trad. russa, Mosca, 1963.

Non esiste una traduzione italiana. Le uniche opere di d'Holbach che mi risultano tradotte in italiano sono le seguenti: *Il buon senso ossia idee naturali opposte alle soprannaturali*, trad. di G. Belluomini, 2 voll., s. l. 1808.

La politica naturale, trad. di L. Salvadori, 2 voll., Mantova, 1879-1880.

12. *Letteratura critica su d'Holbach.*

a) *Scritti di carattere biografico su d'Holbach e i suoi «amici»; documenti; inediti.*

M. C. Tesse de Genlis, *Les dîners du Baron d'Holbach, dans lesquels se trouvent rassemblés, sous leurs noms, une partie des gens de la cour et des littérateurs les plus remarquables du 18e siècle*, Paris, 1822.

Th. Fr. Ch. Chaudon, *Le baron d'Holbach*, Paris, 1835.

J. Ph. Damiron, *Mémoire sur d'Holbach*, Paris, 1851.

E. Hirschberg, *Die Enzyklopädisten und die französische Oper in 18 Jahrhundert*, Breitkopf, 1903 (importante per la partecipazione di d'H. alla «querelle des bouffons»).

R. Clark, *D'Holbach et Garrick*, in «Rev. Litt. comp.», V (1935), pp. 671-673.

Edm. Biré, *La société d'Auteuil*, in *Causeries historiques et littéraires*, Lyon-Paris, 1927.

R. Hubert, *D'Holbach et ses amis*, Paris, 1928.

M. D'Épinay - F. Galiani, *Lettere inedite* (1769-1772), con introd. e note di F. Nicolini, Bari, 1929.

F. Nicolini, *Lettres inédites du baron et de la baronne d'H. à l'abbé Galiani*, in «Études ital.», 1931, pp. 20-41.

R. Brummer, *Studien zur französischen Aufklärungsliteratur im Ausschluss an J. A. Naigeon*, Breslau, 1932.

L. Richebourg, *Contribution à l'étude de la «querelle des bouffons»*, Tesi, Nizet et Bastard, 1937 (importante per la partecipazione di d'H. alla «querelle des bouffons»).

K. Luppol, *Baron d'Holbach, membre de l'Académie des sciences de Saint Petersbourg*, in «Europe», 1939.

P. Naville, *Notes et annexes*, in *D'Holbach et la philosophie au XVIIIe siècle* (1943; 1967), cit., pp. 433-486.

P. Vernière, *Deux lettres inédites de d'H. à Wilkes*, in «Rev. Litt. comp.», XXVIII (1945), pp. 482-486.

J. Messine, *L'édition originale de la «Morale universelle»*, in «Bulletin du Bibliophile», giugno-settembre 1946, pp. 415-416.

B. Guyon (presentati da) *Dialogues avec d'Holbach*, par Balzac, in «Mercure de France», 1° novembre 1950.

H. Leigh, *Les amitiés françaises du Dr. Burnay: quelques documents inédits*, in «Revue Litt. comp.», aprile-giugno 1951.

V. W. Topazio, *Diderot's supposed contribution to d'Holbach Works*, in «Publications of modern Language Association», 1954.

H. Luthy, *Les Mississipiens de Steckbar et la fortune des barons d'Holback*, in «Schw. 3 Beitrage allg. G.», XIII (1955), pp. 143-163.

Marie J. Durry, *Quelques lettres inédites du XVIIe et du XVIIIe siècle*, in «Table ronde», 1955, n. 91, pp. 132-141.

J. Lough, *Le baron d'Holbach. Quelques documents inédits ou peu connus*, in «Rev. Hist. Litt. France», LVII (1957), pp. 524-543.

F. Venturi, *Postille inedite di Voltaire ad alcune opere di N.-A. Boulanger e del barone d'Holbach*, in «Studi francesi», II (1958), pp. 231-240.

I. Th. De Booy, *Un anecdote de Diderot sur le «Système de la nature»*, in «Studies on Voltaire», XXIII (1963), pp. 105-114.

b) *Studi non dedicati esclusivamente a d'Holbach.*

G. PLEKHANOV, *Beiträge zur Geschichte des Materialismus. I, Holbach; II, Helvétius; III, Marx;* cit.

JOS. FABRE, *D'Holbach*, in *Les pères de la Révolution*, Paris, 1910, pp. 492-507.

D. MORNET, *La pensée française au XVIIIe siècle*, Paris, 1927, pp. 35-64.

A. CRESSON, *Les courants de la pensée philosophique française*, Paris, 1927, I, pp. 156-168, 185-186; II, pp. 12-21.

J. HAAR, *Jean Meslier und die Beziehungen von Voltaire und Holbach zur ihm. Eine Studie zum Zeitalter der französischen Aufklärung* (tesi), Hamburg, 1930.

B. WILLEY, *The eighteenth Century background.* Studies on the idea of Nature in the thought of the period, London, 1950 (su Shaftesbury, Butler, Hartley, Priestley, Hume, Gudwin, Wordsworth, d'Holbach) (trad. it., Bologna, 1975).

E. CALLOT, *La philosophie de la vie au XVIIIe siècle.* Etudiée chez Fontenelle, Montesquieu, Maupertuis, La Mattrie, Diderot, d'H., Linné, Paris, 1955.

E. CALLOT, *Dix philosophes françaises du XVIIIe siècle. Le vie, l'oeuvre et la doctrine de Diderot, Fontenelle, Maupertuis, Le Mettrie, d'H., Rivarol*, Annecy, 1963 (su d'H., pp. 127-152: *D'H. ou le matérialisme conséquent*).

C. FABRO, *L'ateismo naturalistico del Barone d'H.*, in *Introduzione all'ateismo moderno*, ed. Studium, Roma, 1964 (2^a ed., 1969), pp. 446-464 e pp. 477-483.

J. P. ASCHENBRENNER, *Shelleys Weltanschauung.* Eine Untersuchung über Shelleys Verhältnis zu Holbachs «Système de la nature» (diss., Tübingen, 1966), Bamberg, 1967 (importante per la conoscenza della «fortuna» di d'Holbach).

J. L. TALMON, *Le origini della democrazia totalitaria*, Bologna, 1967, parte I, cap. II.

J. LITWIN, *Polemiki osiemnastowiecane, Linguet, Holbach i ich adwersarze*, Warzawa, 1971.

c) *Monografie generali sulla filosofia di d'Holbach.*

M. PEARSON CUSHING, *Baron d'Holbach. A study of XVIII century radicalism in France* (tesi), New York, 1914.

K. BERKOVA, *Paul d'Holbach*, Moscou, 1923.

W. H. Wickwar, *Baron d'Holbach. A Prelude to the French Revolution*, New York, 1935 (n. ed., 1968).

P. Naville, *P. T. d'Holbach et la philosophie scientifique au XVIIIe siècle* (1943; 1967), cit.

V. W. Topazio, *D'Holbach's moral philosophy, its background and development*, Genève, 1956.

d) *Saggi ed articoli sulla filosofia di d'Holbach.*

A. Lalande, *Sur quelques idées du baron d'Holbach*, in «Revue phil.», XXXIII (1892), pp. 601-621.

M. P. Cushing, *A forgotten philosopher*, in «Monist», 1920.

E. Diderrich, *l'encyclopédiste baron d'Holbach*, in «Pays lorr.», XII (1920), pp. 19-21.

H. Lion, *Essai sur les oeuvres politiques et morales du baron d'Holbach*, in «Annales hist. Révol.», XIV (1922), pp. 89-98, 265-280, 441-463.

Id., *La politique naturelle de d'Holbach*, in «Annales hist. Révol.», XV (1923) pp. 209-219.

Id., *L'«Éthocratie» de d'Holbach*, in «Annales hist. Révol.», XV (1923), pp. 378-396.

G. Keller, *Une apologie du «Système de la nature» de d'Holbach*, in «Rev. Hist. litt. France», XXX (1923), p. 441.

A. Deborin, *D'Holbach*, in «Unt. dem. B. des Marx», 1923, n. 11-12.

H. Lion, *Essai sur d'Holbach*: I, *La «Morale universelle» de d'Holbach*, in «Annales hist. Révol.», I (1924), pp. 42-43.

Id., *Essai sur d'Holbach*: II, *Les idées politiques et morales de d'Holbach*, in «Annales hist. Révcl.». I (1924), pp. 356-370.

J. Lough, *Helvétius and d'Holbach*, in «Mod. Lang. Rev.», XXXIII (1938), pp. 360-384.

V. W. Topazio, *D'Holbach's conception of nature*, in «Mod. Lang. Notes», LXIX (1954), pp. 412-416.

G. Gross, *D'Holbach, oder Voltaire*?, in «Wiss. Z. Univ. Rostock», IV (1954-55), pp. 335-344.

V. W. Topazio, *D'Holbach, apostle of atheism*, in «Mod. Lang. Quart.», XVII (1956), pp. 252-260.

V. P. VOLGIN, *Social nye politiceskie idei Gol'bakha*, in «Novaia i noveichaia istoriia», 1957, n. 1, pp. 29-55.

R. MAUBLANC, *L'athéisme de d'H.*, in «La pensée», 1958.

F. CAGNETTI, *Morale «umana» e metafisico-materialistica nella filosofia di d'Holbach*, in «Giorn. crit. Fil. it.», XXXVII (1958), pp. 466-499.

J. J. KOGAN, *Der Atheismus Holbachs*, Vorwort a D'H., *Briefe an Eugenie* (trad. ted. di F. G. VOIGT, Berlin, 1959, pp. 5-55).

M. NAUMANN, *Holbach und das Materialismusproblem in der französischen Aufklärung*, in *Grundpositionen der französischen Aufklärung*, Berlin, 1955, pp. 83-128; era *Einleitung* a D'H., *Systeme der Natur*, trad. ted. di F. G. VOIGT, Berlin, 1960, pp. V-LVII.

H. BARTH, *Wahrheit und Ideologie*, Zürich-Stuttgart, 1961 (trad. it., Bologna, 1961), pp. 31-70.

E. C. LADD, *Helvétius and d'Holbach*, in «Journal of History of Ideas», 1962.

M. ANSART, *Note sur le sensualisme et le matérialisme dans la pensée de d'Holbach*, in «Revue philosophique», 1966.

A. NEGRI, *Materialismo jatrochimico ed etica in d'H.*, in «Studi in onore di A. Corsano», Bari, 1970, pp. 495-520.

M. J. DEPRUN, *Quand Sade récrit Fréret, Voltaire et d'Holbach*, in AA. VV., *Roman et lumières au XVIIIe siècle*, Paris, 1970, pp. 331-334 (sui prestiti di De Sade da d'Holbach).

M. NAUMANN, *Die Bedeutung des «Christianisme dévoilé», der «Theologie portative» und der «Lettres à Eugénie» für die weltanschaulichen Kämpfe in der französischen Aufklärung zwischen 1760 und 1770, Einleitung* a D'H., *Religions kritische Schriften*, Berlin, 1970, pp. 5-49.

Nota storica

La prima edizione del *Système de la nature* è quella londinese del 1770. La descriviamo qui di seguito:

SYSTÈME DE LA NATURE / OU / Des lois du Monde Physique et du Monde / Moral / PAR M. MIRABAUD. / *Secrétaire Perpétuel et l'un des Quarante de / L'Académie françoise* / (linea) / *Natura rerum vis atque majestas in omnibus momentis fide, caret si quis modo partes eius, ac / non totam complectatur animo.* / PLIN. HIST. NATUR. Lib. VII / *Quae bene cognita si teneas: Natura videtur / Libera continuo Dominis privata superbis, / Ipsa sua per se sponte omnia Diis agere expers.* / LUCRETIUS. DE NATURA RERUM / Lib. II, vers. 1158. / disegnini / LONDRES. / MDCCLXX.

L'edizione consta di due Tomi: I Tomo: frontespizio (I), titolo (III), avvertenza dell'editore (IV-VI), prefazione dell'autore (VII-X), indice (XI-XII), testo della prima parte (1-370); II Tomo: titolo (I), indice (III-VI), testo della seconda parte (1-412), *errata corrige* (I-IV.) In testa ad alcuni esemplari — 25 in tutto secondo F. H. Walferdin (Notizia senza titolo su d'Holbach, in DIDEROT, *Oeuvres*, 1821, XII, pp. 113-117) — si trova un Quaderno di XVI pagine numerate in parentesi quadre e segnate A^{VIII}, per il *Discours préliminaire*. Per questa edizione, il Vercruysse (*Bibliographie descriptive des écrits du Baron d'Holbach*, Paris, 1971; d'ora in poi cit. con *V*) rinvia ad un esemplare contenente il *Discours préliminaire* che si trova nella *Bibliothèque Nationale* di Parigi (Rés. D^2 5167).

Nel 1770 si ha un'altra edizione del *Système* assolutamente identica a quella precedente. Una sola differenza, nota con eccessivo scrupolo il Vercruysse: dopo LONDRES, invece di un punto, c'è una virgola! Questa edizione, di cui un esemplare si trova nella *Landesbibliothek* di Speyer (BC 307), non contiene *l'errata corrige* e tutto lascia pensare che si tratti solo di una seconda tiratura, corretta, della prima edizione del *Système*. Il Vercruysse descrive anche un esemplare che si trova nella Biblioteca universitaria di Monaco (8° Phil. 67), che presenta un errore di impaginazione nel I Tomo (le pagine 271-272 sono numerate due volte), ed un esemplare che si trova nella Collezione Michel Bernstein di Parigi, con errori di impaginazione nel I Tomo (le pagine 170-179 non sono contate) e nel II Tomo (le pagine 337-348 sono numerate male, senza però che l'errore influisca sulla numerazione finale).

Nel 1771 appare una seconda edizione londinese, ma stampata dalla Società Tipografica di Neuchâtel: il libraio Boubers di Bruxelles ne ordina

500 esemplari; la Società ne vende direttamente altri 1200 esemplari entro la fine del 1772. Sul frontespizio si legge che «on a joint plusieurs / pièces des meilleurs Auteurs relatives aux / mêmes objects», ma in realtà questa edizione contiene soltanto il *Système*.

Una terza edizione è quella londinese del 1774. Anche qui, sul frontespizio, si legge che «on a joint ecc.»; e, in realtà, c'è un supplemento nel II Tomo, pp. 455-500, contenente il testo della requisitoria del cancelliere Séguier che provoca l'ordinanza parlamentare del 18 agosto 1770 (cfr. *Nota biografica*).

Altre edizioni, sempre a Londra, trova il *Système*, ancora in 2 voll., nel 1775 (cfr. *V*, 1775, A5 e A6); nel 1777, in un solo volume (pp. 616; per errore, in alcuni esemplari, pp. 416) (cfr. *V*, 1777, A4); nel 1780, in 2 voll. (cfr. *V*, 1780, A1 e A2); nel 1781, in 2 voll. (cfr. *V*, 1781, A1 e A2); nel 1793, in 2 voll. (cfr. *V*, 1793, Ar).

Nel 1795 esce un'edizione parigina (A Paris, / l'an deuxième de la République / *Françoise une et indivisible*), in 6 Tomi (cfr. *V*, 1794, A2). Di una riedizione della tiratura olandese del 1770 (Paris, a. III, in 3 voll.) parla Antoine-Alexandre Barbier (1765-1825) nel suo *Dictionnaire des ouvrages anonymes et pseudonymes* (1806-1808), ma non se ne trova traccia in nessuna Biblioteca (cfr. *V*, 1795, A2).

Nel 1820, il *Système* è pubblicato per la prima volta come opera di d'Holbach: PAR LE BARON D'HOLBACH. / NOUVELLE EDITION, / AVEC DES NOTES ET DES CORRECTIONS, / PAR DIDEROT. / PARIS, CHEZ L'EDITEUR, RUE JAKOB, N. 26 (Per una ulteriore descrizione, cfr. *V*, 1820, A2).

Un'edizione meno completa, contenente però *Le vrai sens du Système de la Nature* (sul quale v. in fondo a questa *Nota*), esce a Parigi nel 1821, CHEZ ÉTIENNE LEDOUX LIBRAIRIE, RUE GUÉNÉGAUD, N. 9 (cfr. *V*, 1821, A1). In quattro volumi (cfr. *V*, 1822, A2), il *Système* è pubblicato a Parigi nel 1822 dalla Librairie Domère, quai Saint-Michel: l'editore è condannato a sei mesi di prigione e a mille franchi di ammenda dal *Tribunal correctionnel* di Parigi, il 5 marzo 1823; l'appello è respinto il 29 maggio e si ordina altresì la distruzione dei volumi sequestrati.

L'edizione parigina, in ristampa anastatica, ha presentato, nel 1966, l'editore G. Olms di Hildesheim, con introduzione di Y. Belaval (cfr. *V*, 1966, A1). Da ultimo, un'edizione collettiva in 3 volumi, a cura di P. Charbonnel,

R. Desné, R. Mortier ed altri, è stata recentemente annunciata. Una «microédition», contenente il *Discours préliminaire*, è stata recentemente procurata dalla Casa Editrice Hachette nel quadro di un vasto e complesso programma editoriale che abbraccia la pubblicazione di tutti gli scritti della «setta holbachiana», una *équipe* di lavoro, il momento più intenso dell'attività della quale è collocabile tra il 1760 ed il 1789.

La prima segnalazione relativa all'uscita del *Système* si trova nelle carte dell'editore olandese Marc-Michel Rey di Amsterdam (Neuchâtel, Ms 1598 a, f° 59). La prima segnalazione relativa alla pubblicazione già avvenuta può essere considerata quella del Bachaumont: «Si diffonde un nuovo libro in due volumi in 8°, caratteri piccoli, che ha per titolo: *Le système de la nature*, par M. DE MIRABAUD, segretario perpetuo dell'Accademia francese. Questo Trattato, proibitissimo, è *l'ateismo preteso dimostrato*» (LOUIS PETIT DE BACHAUMONT, *Mémoires secrets de la République des lettres*, London, 1784-segg., 19 febbraio 1770).

Una domanda che si può porre è questa: perché d'Holbach, se è lui l'autore, fa pubblicare il *Système* col nome di Mirabaud? II Naville (*op. cit.*, p. 158) risponde che non è affatto per caso. Ed invero Jean-Baptiste Mirabaud (1675-1760), accademico di Francia, è da ritenersi, come è stato ritenuto, nell'ambito della letteratura clandestina dell'illuminismo pionieristico, l'autore di alcuni saggi (*Opinions des anciens sur le monde*, 1728 circa; *Opinions des anciens sur la nature de l'âme*, 1706-1720 circa; *Opinions des anciens sur le Juifs*, 1706-1720 circa; *Examen critique du Nouveau Testament*, 1706-1720 circa), in cui sono svolti i consueti temi libertini, preenciclopedisti e materialisti, della critica dei libri sacri, della nozione dell'immortalità dell'anima, delle contraddizioni dei Vangeli sinottici, della morale cristiana ecc.

Resta, comunque, che le critiche sollevate contro il *Système* all'indomani della sua pubblicazione non investono, a cominciare da quella di Voltaire, di Federico II di Prussia e di Holland (cfr. *Nota bibliografica*) a quella di amici come Grimm e Galiani, direttamente d'Holbach, bensì l'opera. Resta, peraltro, il problema della collaborazione di Diderot al *Système*; ma esso, anche quando si propone con riferimento alle note e alle correzioni dell'edizione del 1820 che si attribuiscono a Diderot, non può dirsi attualmente risolto né pare destinato ad essere risolto. Giudica d'Holbach o

se stesso, allora, Diderot, quando, in viaggio verso Pietroburgo (1773), pronuncia il suo giudizio in cui dice di preferire il *Système* a *L'homme* di Helvétius (cfr. DIDEROT, *Oeuvres*, cit., X, p. 398)? La risposta a questa domanda non è facile. Ma forse non è neppure indispensabile per le ragioni addotte dal Mornet: «Uno studio su d'Holbach richiederebbe ogni specie di ricerca, sui suoi prestiti, sulle sue fonti, sui suoi collaboratori. Che cosa appartiene a Diderot o a Naigeon? Che cosa prende dai deisti o materialisti inglesi di cui moltiplica le traduzioni? È una ricerca difficile e che io non ho fatto perché interessa poco il mio tema. I lettori del secolo XVIII non si preoccupavano di sapere chi avesse scritto queste opere: le leggevano così come ne subivano l'influenza» (*Origines intellectuelles de la Révolution française*, cit., p. 110; cfr. NAVILLE, *op. cit.* p. 420).

Del resto, è vero che il *Système* costituisce un punto di approdo «sistematico» di tutto un dibattito materialista ed ateo, quello stesso che caratterizza la letteratura, i cui termini *a quo* e *ad quem* si son detti col Vercruysse collocabili tra il 1760 ed il 1789, degli *amis* di d'Holbach. Il «sistema» di d'Holbach è nell'aria che respirano i «free thinkers» inglesi e la prima generazione degli illuministi francesi, da Meslier a Fréret, da Mirabaud a Boulanger. E forse è vero che quella che è stata detta la «secte holbachique» (cfr. J. B. BELIN, *Le mouvement philosophique du 1748 à 1789* cit., cap. XI) non è neppure una setta, valendo piuttosto l'indicazione del Vercruysse, secondo la quale ci si trova di fronte ad una produzione che, pur cospirando verso una unità speculativa, ideologica e propagandistica, non per questo, tuttavia, è sempre programmaticamente concertata.

Il *Système*. inoltre, soprattutto se si vuol dar retta alle note che si dicono di Diderot — note che, per quanto abbiano un interesse filosofico molto scarso (cfr. BELAVAL, *Introducion* all'ed. cit. del *Système*, p. XXII), tuttavia sono estremamente importanti per la conoscenza degli *autori* e delle fonti — è scritto con l'utilizzazione di una vastissima bibliografia, della quale ci si può rendere conto anche semplicemente consultando i 3000 titoli raccolti nel *Catalogue des livres de la bibliothèque de feu M. le baron d'Holbach*, Bure, Librairie de la Bibliothèque du Roi et de l'Académie royale des inscriptions et belles-lettres, Paris, 1789 (ne abbiamo una ristampa: Genève, Slatkine, 1970): Anassagora ed Empedocle (attraverso Bayle e la letteratura clandestina), Wolff e Bilfinger, Cartesio, Newton, gli *autori* inglesi come

Collins e Toland, gli *antiautori* inglesi come Clarke, Malebranche criticamente discusso, Bacone e Hobbes chiamati in causa e Spinoza recepito ecc.: è tutto un «materiale» che viene forgiato nel *Système*, portato ad una solidificazione discorsiva destinata a fare epoca.

Ad ogni modo, non è inutile seguire un poco la *vexata quaestio* contemporanea relativa all'attribuzione del *Système*. Lo facciamo seguendo il competentissimo Vercruysse, nella *Bibliographie descriptive* del quale si possono anche trovare tutte le pezze d'appoggio filologico e tutti i riferimenti bibliografici che gli consentono di fare così il punto sulla «situazione»: «*Si promette una ricompensa a chi scoprirà l'autore sconosciuto del* Système de la nature, *e si fa bene*», scrive il 29 ottobre 1770 il duca di Württemberg all'abate Bergier che aveva manifestato l'intenzione di confutare questo scritto.

Apparso sotto il nome di Mirabaud, riuscì evidente ben presto che non poteva essere uscito dalla penna del defunto segretario dell'Accademia e le supposizioni andarono di buon passo. Spesso bene informato, l'abate Bergier confidava al suo amico Trouillet il 5 febbraio 1770 che Mirabaud non c'entrava per niente nella redazione del *Système* e che questo correva già manoscritto da quindici anni. L'esistenza di un manoscritto, le tesi note del quale coincidono con quelle del *Système* molto più che con quelle di ogni altro scritto del barone, è ugualmente attestata da una lunga lettera di Alessandro Verri a suo fratello Pietro del 26 novembre 1766. Il barone gli ha mostrato un manoscritto di cui è l'autore: «*Sapete in che consiste? Non meno che in provare con un calore ed una precisione a un tempo grandissima che la* religione *è la principal sorgente dei mali degli uomini e che l'idea di un Dio è la prima origine di tutto ciò*».

Ma bisogna aspettare parecchio tempo ancora prima che sia avanzato il nome di d'Holbach. L'abate Galiani nota nella sua lettera del 30 giugno 1770 a Madame d'Epinay che il *Système* è «*della stessa mano che ha fatto*» *Le christianisme dévoilé* e *Le militaire philosophe*. I *Mémoires secrets* del 24 gennaio 1773 (VI, 297-298) lo attribuiscono al gazzettiere Mustel, una voce ripresa da «Le Censeur des journaux» del 17 vendemmiaio V (ottobre 1796). È forse Mustel che la «Gazzette littéraire de l'Europe» dell'aprile 1773 (n. 299) indica col nome di Signor***. Ma nel n. di novembre-dicembre (VIII, 348), il «Journal littéraire» di Berlino annuncia nella sua rubrica di La Haye

che l'autore del *Système* sarebbe un altro gazzettiere francese deceduto, Granet.

Del resto si solleva un grande scalpore nel 1778 quando le «Gothaische gelehrte Zeitungen» del 18 marzo danno il seguente annuncio da Parigi: e Secondo un'attendibilissima notizia proveniente dalla Francia, si è finalmente scoperto il vero autore del diffamato *Système de la nature*, 2 voll. in 8°: si chiama Mustrel ed è morto nel 1772 a Parigi in tarda età. Il *Sistema sociale* (il *Système social* del 1773: la parentesi è del curatore) è di questo stesso autore e può essere considerato la continuazione del precedente. Agli amatori della letteratura, cui sono noti questi due libri, la notizia non dispiacerà, poiché finora, non conoscendosene l'autore, sono stati falsamente attribuiti a Diderot, Helvétius, d'Alembert, al marchese de Chastellux e, ancora più recentemente, a d'Holbach, un tedesco che risiede da lungo tempo a Parigi» (in tedesco, in *V*).

Lo stesso giornale ritornava brevemente sulla questione l'11 aprile per rettificare il nome del presunto autore del *Système*, invitando a leggere *Mustel* anzi che *Mustrel*. Si trova peraltro un'allusione alla prima nota del giornale nel *Tagebuch eines Lesers* del filosofo J. G. Hamann.

Il nome di Diderot è di nuovo avanzato il 24 agosto 1784 dai *Mémoires secrets* (XXVI, 191): «*Il* Système de la nature, *che gli è stato generalmente attribuito, gli dette molta inquietudine quando uscì. Egli se ne stette a Langres ed aveva emissari a Parigi, i quali lo informavano di ciò che accadeva. Al minimo movimento contro di lui, era pronto ad andarsene all'estero*».

È il giornalista Henri Meister che affermò pubblicamente, per la prima volta, nella sua lettera necrologica del marzo 1789 inserita nella «Correspondance littéraire» (XV, 415), che il *Système* era di d'Holbach e di Diderot. In seguito, questa affermazione è stata spesso ripetuta. Nel 1797, nel suo «Historisch-literarisches Handbuch», Hirsching cita unicamente d'Holbach, mentre Mallet Dupan parla unicamente di Diderot e di Damilaville nel «Mercure britannique» del 10 marzo 1799. Nel suo *Dictionnaire*, Maréchal non ha un punto di vista preciso. Egli segnala a p. 95 l'articolo di Mallet Dupan, sottolinea a pp. 286-287 l'identità di vedute che esiste tra il *Système* e le *Lois du monde* di Mirabaud. Nell'articolo *Naigeon* (pp. 299-300) attribuisce il *Système de la nature* a d'Holbach e le note a

Naigeon, ma nell'articolo *Système de la nature* (p. 462) non fa nome di autore. Lalande ritiene, da parte sua, che Diderot è l'autore di un «*bel article*» dell'opera che è di d'Holbach (p. 108 e *Notice*, p. 77).

Naigeon si accontenterà di dire, nella sua *Philosophie ancienne et moderne* (III, 239), che il *Système* non è di Mirabaud, proprio come Desessarts sei anni più tardi. La Harpe dirà nel suo *Lycée*: «*Si sa oggi abbastanza generalmente di chi è il* Système de la nature; *ma, poiché gli stessi* philosophes *non hanno creduto, anche dopo la rivoluzione, di dover attribuire questo infame libro ad un autore, mi credo obbligato alla discrezione dal rispetto per la famiglia verso la quale va la mia riverenza*».

In Germania, si esita: Ersch parla di d'Holbach, Meusel sembra dubitare. Barbier, per suo conto, non esita: nel suo *Catalogue* (pp. 160-161) come nel suo *Dictionnaire* (1806: II, 353-354; 1882: II, 291). Naigeon era indicato come l'autore nell'avvertenza dell'editore. Nel suo *Supplément à la Correspondance littéraire* (pp. 365-366), Barbier osserva che Naigeon affermava che Diderot non aveva avuto parte alcuna nel *Système*, cosa che gli sembra difficilmente conciliabile con l'affermazione dei *Mémoires secrets* del 24 agosto 1784. In seguito, l'attribuzione a d'Holbach fu confermata da Garat e Morellet nei loro *Mémoires* e dal barone di Gleichen che, nei suoi *Souvenirs*, ha ugualmente sottolineato la collaborazione di Diderot. Questo tema, che qui non si può affrontare, ha suscitato molte controversie. Noteremo che questa collaborazione può trovarsi sul piano delle idee (analogie con *Le rêve de d'Alembert*) e sul piano dello stile (l'ultimo capitolo, intitolato *Abregé du code de la nature*, ha un andamento abbastanza diderottiano). Del resto, se Diderot ha parlato in termini elogiativi del *Système*, si è ben guardato dal nominarne l'autore o gli autori.

Il *Système de la nature* era già stampato nel novembre del 1769, come risulta dalla lista di Rey, datata 16 novembre. Nella sua lettera del 5 febbraio 1770, già citata, l'abate Bergier osserva che 200 esemplari sono stati già venduti a Parigi al prezzo di 2 luigi la copia; lui stesso è pronto a pagare 12 *livres*. I *Mémoires secrets* del 19 (V, 83) si accontentano di registrare la diffusione dei volumi nella capitale. Scrivendo a Wilkes il 19 marzo, d'Holbach gli dice che gli esemplari saranno più comuni e meno cari a Londra che a Parigi. Ironizzerà, peraltro, sulla condanna e sulle confutazioni

nella sua lettera all'abate Galiani cui aveva annunciato il *Système* il 3 giugno» (cfr. *V*, 1770, A6).

Questa messa a punto eruditissima è più che sufficiente a dare, in questa sede, un'idea precisa della *quaestio* non ancora risolta.

Qualche parola sulla distribuzione dei capitoli. Nell'edizione del 1821, da noi seguita nella traduzione, la numerazione dei capitoli segue quella dell'edizione del 1774 che si distingue da quella del 1770: in questa, il I Tomo si fermava al cap. XVII, mentre il II Tomo riprendeva la numerazione a partire dal I (qui XVIII): quindi, il capitolo I del Tomo II corrisponde, nell'edizione del 1774 e nell'edizione del 1821 da noi seguita, al cap. III dell'edizione del 1770.

Come si è detto, solo con l'edizione del 1774, si ha l'aggiunta di *Le vrai sens du Système de la nature*. Di Helvétius o di d'Holbach, questo testo? Il Vercruysse, e non solo lui, propendono a credere che sia di Helvétius. Ma, che sia dell'uno o dell'altro, forse, per le ragioni addotte, non importa. Ciò che importa, invece, è che esso si presenta, ormai, come una parte integrante del *Système*, che riassume con molta fedeltà: del *Système, Le vrai sens* rispetta, anzitutto, il parallelismo fino al capitolo XVI, salta il XVII; nel suo cap. XVII riassume il cap. XVIII; il contenuto del cap. XIX corrisponde a quello del cap. I del II Tomo. Certo, chi si stanca del *Système*, può leggere utilmente *Le vrai sens*.

La presente edizione

La traduzione, la prima integrale in lingua italiana (cfr. *Nota bibliografica*), è condotta su: Paul-Henry Th. D'Holbach, *Système de la nature / ou des lois du monde physique et du monde moral*, nouvelle édition, avec des notes et des corrections, par Diderot, èditè avec une introduction par Yvon Belaval, Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Paris 1821, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 1966, in 2 voll. (cfr. *Nota storica*).

Bisogna dire che d'Holbach non è un autore piacevole a tradursi. Il Belaval scrive: «Sicuramente, il libro è scritto male, mal costruito (Diderot non poteva ingannarsi in proposito), appesantito da ripetizioni, costretto, perché vi ci si ritrovi, a richiami pedagogici, da ultimo incline all'abuso di formule

del genere: "*il suffit de…, rien que…, rien d'autre que…, l'expérience démontre que…*", che (oggi) non possono non stancare» (*Introducion*, cit., p. xxv).

Lo stesso Naville ammette: «Con Diderot, abbiamo a che fare con la più forte testa del secolo. Con d'Holbach abbiamo a che fare con uno dei dieci grandi autori della stessa epoca. Anzi tutto, Diderot è maestro di uno stile che è probabilmente il più bello della lingua francese. Lo stile non sarà la qualità principale del barone, per quanto sia molto al di sopra della sua reputazione» (*op. cit.*, p. 37); e, per documentare questa «reputazione», si fa intervenire F. Brunot, il quale sottolinea «il gusto di d'Holbach per le definizioni chiare e precise, l'influenza nei suoi scritti di termini, locuzioni ed immagini tratte dalla scienza, dall'economia, dalla tecnica, dalla meccanica, dall'industria, dall'agricoltura» ed attribuisce all'autore del *Système* l'invenzione di parecchi termini oggi di uso corrente come *minéralogiste, coordonner, éduction, s'animaliser, anthropomorphiste* ecc. (NAVILLE, *op. cit.*, p. 37, n. 1, dove si rinvia a F. BRUNOT, *Histoire de la langue française des origines à 1900*, Tomo VI e VII, *Le XVIIIe siècle*, Paris, 1930).

Ad ogni modo, traducendo, non si è voluto fare bello ciò che stilisticamente bello non è, anche rendendo variamente in italiano le formule che spiacciono al Belaval e non possono non spiacere ad un lettore moderno che ha nell'orecchio la prosa di un Diderot o di un Rousseau. Del resto, d'Holbach appare, nel *Système*, quasi sempre, più che uno *scrittore*, un *operatore*, nel senso che scrive costantemente con zelo propagandistico: e la traccia di questo zelo, in particolare, non si è voluto far perdere nella traduzione, condotta anche con l'occhio puntato su qualcuna delle traduzioni tedesche o inglesi, di cui si è dato conto nella *Nota bibliografica*.

Per ciò che riguarda le note, il lettore troverà indicate con le lettere dell'alfabeto quelle dell'autore, con le cifre arabe quelle dei curatore. Le note dell'autore sono opportunamente integrate, per informare sugli autori citati e per spiegare brevemente i dati, con notizie sobrie ed essenziali. Le note del curatore, volte per lo più ad informare il lettore su un autore citato o su un dato fatto intervenire, solo raramente sono per intenzione critiche, soprattutto quando vogliono sottolineare il ritorno di certi nuclei discorsivi del testo e mettere in evidenza certe peculiari espressioni e certe movenze polemiche dell'autore.

Di tutti i passi di autori latini o che scrivono in latino, individuati e citati, si dà la traduzione in parentesi tonde. Anche le altre citazioni, spesso sommariamente addotte da d'Holbach, sono state opportunamente precisate, anche con riferimento ad edizioni e a traduzioni recenti dei testi.

SISTEMA DELLA NATURA

LA NATURA E LE SUE LEGGI. L'UOMO.
L'ANIMA E LE SUE FACOLTÀ.
IL DOGMA DELL'IMMORTALITÀ. LA FELICITÀ

PREFAZIONE DELL'AUTORE

L'uomo è infelice unicamente perché non conosce la natura. Il suo spirito è talmente infetto di pregiudizi che lo si crederebbe per sempre condannato all'errore: la benda dell'opinione[1] con la quale lo si fascia fin dall'infanzia, gli è così fortemente appiccicata che solo con la più grande difficoltà è possibile liberarlo da essa. Un lievito pericoloso si mescola in tutte le sue conoscenze e le rende necessariamente fluttuanti, oscure e false: egli volle per sua disgrazia superare i limiti della sua sfera, tentò di slanciarsi al di là del mondo visibile e senza sosta cadute crudeli e reiterate l'hanno inutilmente avvertito della follia della sua impresa; egli volle essere metafisico prima di essere fisico, disprezzò le cose reali per meditare chimere, trascurò l'esperienza per pascersi di sistemi e di congetture; non osò coltivare la sua ragione[2] contro la quale si ebbe cura di predisporlo ben presto, pretese di conoscere il suo destino nelle regioni immaginarie di un'altra vita, prima di pensare a rendersi felice nella dimora in cui viveva. In una parola, l'uomo disdegnò lo studio della natura per correre dietro a fantasmi che, simili ai fuochi ingannevoli che il viaggiatore incontra nella notte, lo spaventarono, lo abbagliarono e gli fecero abbandonare la via semplice del vero, senza la quale non può giungere alla felicità.

È dunque importante cercare di distruggere delle illusioni a nient'altro idonee che a sviarci. È tempo di attingere nella natura i rimedi contro i mali che l'entusiasmo[3] ci ha procurato: la ragione, guidata dall'esperienza[4], deve da ultimo attaccare alla radice pregiudizi dei quali il genere umano fu per così lungo tempo la vittima. È tempo che questa ragione, ingiustamente degradata, abbandoni un modo di fare pusillanime[5] che la renderebbe complice della menzogna e del delirio. La verità è una; essa è necessaria all'uomo, non può mai nuocergli, il suo potere invincibile si farà sentire presto o tardi. Bisogna dunque scoprirla ai mortali; bisogna mostrar loro le sue attrattive per generare in essi il disgusto per il culto vergognoso che hanno per l'errore che spesso usurpa i loro omaggi sotto la veste della verità;

la sua splendida luce può ferire unicamente i nemici del genere umano il potere dei quali esiste solo per la notte oscura che spandono sugli spiriti[6].

Non è affatto a questi uomini perversi che la verità deve parlare; la sua voce è intesa unicamente da cuori onesti, abituati a pensare, abbastanza sensibili da gemere per le calamità innumerevoli che la tirannia religiosa e politica fa provare alla terra; abbastanza illuminati per scorgere la catena immensa dei mali che l'errore fece soffrire in ogni tempo agli esseri umani costernati. All'errore soltanto son dovute le catene opprimenti che i tiranni ed i preti forgiano dappertutto per le nazioni. È all'errore ch'è dovuta la schiavitù in cui quasi in ogni paese son caduti i popoli che la natura destinava a lavorare liberamente per la loro felicità. È all'errore che son dovuti quei terrori religiosi che fanno dappertutto inaridire gli uomini nella paura o li inducono a sgozzarsi per delle chimere. È all'errore che son dovuti quegli odî inveterati, quelle persecuzioni barbare, quei massacri continui, quelle tragedie rivoltanti di cui, sotto il pretesto degli interessi del cielo, la terra è tante volte divenuta il teatro. Da ultimo è agli errori consacrati dalla religione che son dovute l'ignoranza e l'incertezza in cui l'uomo si trova per ciò che riguarda i suoi doveri più evidenti, i suoi diritti più chiari, le verità più dimostrate: egli è quasi in ogni clima solo uno schiavo degradato, sprovvisto di grandezza d'animo, di ragione, di virtù, al quale dei carcerieri disumani non permettono mai di vedere la luce del sole.

Cerchiamo dunque di dissipare le tenebre che impediscono all'uomo di camminare con passo sicuro nel sentiero della vita; ispiriamogli coraggio e rispetto per la sua ragione. Che egli impari a conoscere la sua essenza e i suoi diritti legittimi; che consulti la sua esperienza e non una immaginazione sviata dall'autorità; che rinunci ai pregiudizi della sua infanzia; che fondi la sua morale sulla sua natura, sui suoi bisogni, sui vantaggi reali che la società gli procura; che osi amare se stesso; che lavori alla propria felicità, facendo quella degli altri; in una parola, che sia ragionevole e virtuoso, per essere felice quaggiù e che non si occupi più di fantasticherie o pericolose o inutili. Se ha bisogno di chimere, permetta almeno ad altri di rappresentarsele differentemente dalle sue; si persuada da ultimo che è importantissimo per gli abitanti di questo mondo essere giusti, benefattori, e che nulla è più indifferente del loro modo di pensare su oggetti inaccessibili alla ragione[7].

Così lo scopo di quest'opera è di riportare l'uomo alla natura, di rendergli cara la ragione, di fargli adorare la virtù, di dissipare le ombre che gli nascondono la sola via capace di condurlo sicuramente alla felicità che

desidera. Queste sono le vedute sincere dell'autore. In buona fede con se stesso, presenta al lettore unicamente le idee che una lunga e seria riflessione gli ha mostrate come utili alla tranquillità e al benessere degli uomini e come favorevoli ai progressi dello spirito umano. Egli non l'invita dunque a discutere i suoi principi; lungi dallo spezzare per lui i nodi sacri della morale, pretende di rinsaldarli e collocare la virtù sugli altari che fin qui l'impostura, l'entusiasmo e la paura hanno elevato a fantasmi pericolosi.

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. La sua unica ambizione è di meritare i suffragi del piccolo numero dei partigiani della verità e delle anime oneste che la cercano sinceramente. Egli non scrive affatto per quegli uomini diventati insensibili alla voce della ragione, i quali non giudicano se non sulla base dei loro vili interessi o dei loro funesti pregiudizi: le sue ceneri fredde non temeranno né i loro clamori né il loro risentimento, così terribili per quelli che osano, durante la loro vita, annunciare la verità.

1. *Bandeau de l'opinion*: è già un'espressione che implica l'idea dell'occultamento e della superstizione contro cui si batte, da «illuminista» appunto, o anche da «disoccultatore», d'Holbach.

2. *Il n'osa cultiver sa raison.* Conviene ricordare il *Sapĕre aude!*, preso come imperativo dell'uomo giunto all'«età della ragione», da KANT nella *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784).

3. *Enthousiasme*: la parola, che ricorre spesso in seguito assieme a enthousiaste, è tradotta alla lettera, ricordando che etimologicamente finisce col significare invasamento di Dio, quindi delirio.

4. Non va dimenticato, fin d'ora, che l'illuminismo, soprattutto nella versione materialistica, non è puro razionalismo. Ragione ed esperienza, sul piano gnoseologico, si confortano reciprocamente; e vale, anche per il materialismo d'holbachiano, la divisa *Nihil est in intellectu quod non antea fuerit in sensu*, con la raccomandazione, tuttavia, di farla valere nel senso ascrittole con molta accortezza dal Cassirer: «Non gli si ascrive soltanto una probabilità empirica, ma una certezza piena e indubitabile, anzi una specie di necessità. "Il n'y a rien de démontré en métaphysique" — dichiara esplicitamente il DIDEROT (*Apologie de l'Abbé de Prades*, Sect. XII) — "et nous ne savons jamais rien, ni sur nos facultés intellectuelles, ni sur l'origine et le progrès de nos connaissances, si le principe ancien: *nihil est in intellectu* etc. n'a pas l'evidence d'un premier axiome"» (E. CASSIRER, *La filosofia dell'illuminismo*, trad. di E. POCAR, rist. an. dell'ed. 1936, La Nuova Italia, Firenze, 1973, p. 145). La cosa è importante soprattutto per la fondamentalità del rapporto Diderot-d'Holbach nell'area dell'illuminismo francese.

5. Ricordare ancora il *Sapĕre aude!* come imperativo kantiano dell'illuminismo.

6. *Découvrir, éclat, nuit obscure*: tutti modi di dire — e se ne incontreranno parecchi leggendo — che esprimono bene il contrasto di fondo tra illuminismo ed oscurantismo.

7. Sono riassunte le linee teoriche fondamentali del *Système de la nature* come «Bibbia del materialismo».

ESTRATTO DALLA CORRISPONDENZA DI GRIMM[1]

Agosto 1789

Ho visto il barone d'Holbach solo negli ultimi anni della sua vita; ma, per conoscerlo, per condividere i sentimenti di stima e di venerazione che tutti i suoi amici avevano nutrito per lui, e che non poteva mancare di ispirare il carattere della sua anima e del suo spirito, non era necessario avere con lui legami molto intimi e molto antichi. Tenterò dunque di raffigurarlo così come si è mostrato ai miei occhi, ed oso assicurare che, se i suoi Mani potessero sentirmi, la franchezza e la semplicità dei miei omaggi non dovrebbero dispiacergli.

Non ho mai incontrato uomo più dotto e più universalmente dotto di d'Holbach, e non ne ho mai visto uno che lo fosse con così poca ambizione, anche con così poco desiderio di apparire tale. Senza il sincero interesse che prendeva per i progressi di tutti i lumi, di tutte le conoscenze, senza l'autentico bisogno che aveva di comunicare agli altri ciò che credeva poteva essergli utile, si sarebbe potuto sempre ignorare il segreto della sua vasta erudizione. Sia la sua scienza che la sua fortuna erano per gli altri come per lui, giammai per l'opinione… Non si sarebbero supposte in lui né l'una né l'altra, se avesse potuto dispensarsi dal mostrarle agli altri senza nuocere al proprio godimento e soprattutto a quello dei suoi amici.

Si devono in gran parte al barone d'Holbach i progressi rapidi che la storia naturale e la chimica han fatto nel nostro paese circa trent'anni fa; fu lui a tradurre le migliori opere che i tedeschi avevano pubblicato su queste scienze, allora quasi sconosciute in Francia o per lo meno molto trascurate. Queste traduzioni sono arricchite di eccellenti note; se ne trasse profitto nel tempo senza sapere a chi se ne fosse debitori: a stento lo si sa oggi[2].

Non vi è più indiscrezione a dire che egli è l'autore del libro che fece tanto scalpore in Europa, diciotto o vent'anni fa, del famoso *Système de la nature*. Tutta la fama di cui godette quest'opera non riuscì per un istante a sedurre il suo amor proprio. Se ebbe per lungo tempo la fortuna di essere al riparo dal sospetto, a questo riguardo la modestia gli servì meglio che tutta la prudenza

dei suoi amici. Non posso amare la dottrina insegnata in quest'opera; ma tutti coloro che hanno conosciuto l'autore gli devono la giustizia di ammettere che nessuna considerazione, nessun punto di vista personale aveva potuto tenerlo legato a questo sistema: egli se n'era fatto l'apostolo con una tale purezza d'intenzioni, una tale abnegazione di se stesso da onorare agli occhi della fede gli apostoli della più santa di tutte le religioni.

Il suo *Système social* e la sua *Morale universelle* fecero molto meno sensazione del *Système de la nature*; ma queste due opere dimostrarono ugualmente che, dopo aver voluto abbattere l'antica barriera che la debolezza dell'uomo *umana* aveva creduto di dover opporre fino ad allora ai vizi e alle passioni che lo disonorarono, l'autore sentiva solo più vivamente la necessità di elevarne delle nuove. È nei progressi di una ragione illuminata da una buona educazione che si lusinga di trovare tutti i mezzi che possano rinsaldare l'impero della virtù e, grazie alla sua felice influenza, procurarci tutta la tranquillità ed il benessere di cui la nostra natura è suscettibile.

Il *Système de la nature* è uno scritto di uno stile ineguale; ma vi domina in generale un tono di entusiasmo di filosofia e di eloquenza molto imponente; esso ha delle pagine intere, e ce n'è un grande numero, in cui si riconosce facilmente la penna di uno scrittore superiore, e ciò è molto naturale, perché queste pagine sono di Diderot[3].

Paul-Henry Thiry d'Holbach. Aquerello di Louis Carrogis detto Carmontelle
(Chantilly, Musée Condé).

Concittadino, amico fin dall'infanzia del celebre Lavater[4], si vorrà certo perdonarmi se condivido un poco la sua fisiognomania[5]: sono stato sempre colpito dal rapporto che c'era tra il carattere della figura di d'Holbach e quello del suo spirito. Egli aveva tutti i tratti abbastanza regolari, abbastanza belli e, tuttavia, non era un bell'uomo. La sua fronte larga e scoperta, come quella di Diderot, portava l'impronta di uno spirito vasto, esteso; ma, meno sinuosa e meno arrotondata, non annunciava né lo stesso calore né la stessa energia né la stessa fecondità; il suo sguardo rivelava la dolcezza, la sincerità abituale della sua anima.

Il barone d'Holbach doveva credere spontaneamente all'impero della ragione: ed invero le sue passioni (e le nostre sono sempre le passioni dalle quali giudichiamo quelle dei nostri simili), le sue passioni erano precisamente quelle che occorrono per far valere l'ascendente dei buoni princìpi. Egli amava le donne, era sensibilissimo ai piaceri della tavola, ma senza essere schiavo di nessuno dei suoi gusti. Non riusciva ad odiare nessuno; e tuttavia non era senza sforzo che dissimulava il suo orrore naturale per i preti, per tutti i fautori del dispotismo e della superstizione: parlando di essi, la sua dolcezza cedeva suo malgrado all'irritazione, la sua bonomia diventava spesso amara e provocante.

D'Holbach ebbe come amici gli uomini più celebri della Francia, come Helvétius[6], Diderot, d'Alembert[7], Naigeon[8], Condillac[9], Turgot[10], Buffon[11], J. J. Rousseau[12], e molti stranieri degni di essere ad essi associati come Hume[13], Garrick[14], l'abate Galiani[15] ecc. Se il fascino di una società così distinta fu molto idoneo a dare al suo spirito più forza e più vastità, si è fatta l'osservazione ugualmente vera che non c'era uno solo di questi uomini illustri al quale egli non abbia potuto insegnare molte cose utili e curiose. Possedeva una bellissima biblioteca; e l'estensione della sua memoria bastava a tutte le conoscenze di cui i suoi studi l'avevano arricchita; ricordava senza sforzo tutto ciò che meritava e tutto ciò che non meritava troppo di essere ritenuto. Qualunque sistema formi la sua immaginazione, mi ha detto più di una volta Diderot, son sicuro che il mio amico d'Holbach trova fatti ed elementi autorevoli per giustificarlo.

Uno dei tratti più degni di stima del carattere di d'Holbach era la disposizione a fare il bene. Non si può aggiungere niente all'esempio toccante che ne riferisce Naigeon nel «Journal de Paris»; e noi, qui, ci limitiamo a trascriverlo.

C'era nella cerchia dei suoi amici un letterato, M. S., che gli sembrava da un pezzo meditabondo, silenzioso e profondamente malinconico. Afflitto dallo stato in cui vedeva il suo amico, d'Holbach corre da lui: «Non voglio affatto» — gli dice — «sollecitare una confidenza che non credete di dovermi fare, rispetto il vostro segreto; ma vi vedo triste e sofferente, e la vostra situazione mi inquieta e mi tormenta. Conosco la vostra scarsa fortuna, potete avere dei bisogni che non conosco, vi porto diecimila franchi che non mi servono e che non rifiuterete di accettare se avete dell'amicizia per me e che mi restituirete prima o dopo, quando la fortuna vi verrà...». Questo amico, toccato, commosso come doveva esserlo, lo assicura che non ha bisogno di denaro, che la sua afflizione ha un'altra causa, e non accetta l'aiuto che gli veniva offerto; ma non lo ha affatto dimenticato; ed è da lui stesso che ho saputo la cosa.

1. Friedrich Melchior Grimm (1723-1807), amico di J. J. Rousseau, di Diderot ecc., è famoso soprattutto per la sua *Correspondance littéraire, philosophique et critique* (1753-1792), una specie di giornale manoscritto, ricco di notizie sulla storia letteraria della Francia del '700, per questo stesso veicolo fortunato di informazioni sulla cultura francese dell'epoca all'estero, soprattutto in Russia, dove il Grimm è chiamato alla corte di Caterina II.

2. Su queste traduzioni cfr. *Nota bibliografica.*

3. Sui rapporti d'Holbach-Denis Diderot (1713-1783), in cui «si rispecchia il destino spirituale dell'illuminismo, la sua dissoluzione» (F. VALJAVEC, *Storia dell'illuminismo*, trad. it. di B. BIANCO, Il Mulino, Bologna, 1973, p. 122), cfr. *Introduzione.*

4. Johann Kaspar Lavater (1741-1801) qui va ricordato particolarmente per i suoi *Physiognomische Fragmente,* in cui si pretende di gettare le basi di una scienza del carattere, i cui tratti sarebbero riconoscibili da quelli del volto.

5. *Physiognomanie.*

6. Claude Adrien Helvétius (1715-1771), l'altro, accanto a d'Holbach, grande esponente del materialismo francese, autore de *De l'esprit* (1758).

7. Jean-Baptiste Le Rond d'Alembert (1717-1783), la cui collaborazione alla *Encyclopédie* è segnata soprattutto dal celebre *Discours préliminaire.* Ricorda il Valjavec: (D'Alembert era un matematico e un fisico valente, e questa solida base gli permise di conciliare il dubbio filosofico con un positivismo fondato nell'esperienza» (*op. cit.*, p. 122).

8. Jacques-André Naigeon (1738-1810), cultore di scienze naturali e letterato, amico di Diderot e di d'Holbach, del quale pubblica, nel 1789, la *Morale universelle.*

9. Etienne Bonnot de Condillac (1715-1780), massimo esponente del sensismo, le cui linee teoriche sono tracciate soprattutto nel *Traité des sensations* (1754).

10. Anne-Robert-Jacques Turgot (1727-1781), collaboratore dell'*Encyclopédie* (ad es., voce *Existence*), si illustra soprattutto con la sua opera di economista (*Réflexions sur la formation et la distribution des richesses,* 1766; *Lettres sur le commerce des grains,* 1770).

11. Georges-Louis Leclerc, conte di Buffon (1707-1788), autore della celebre *Histoire naturelle* (1749 sgg.), in cui tenta l'ardua impresa di scrivere una storia universale sulla base dell'osservazione della

natura.

12. Di Jean Jacques Rousseau (1712-1778) conviene indicare il posto nell'illuminismo francese ancora col Valjavec: «Anche Rousseau è stato segnato dall'illuminismo, ma come nessun altro ne ha provocato la disgregazione dall'interno con le sue concezioni, ed inoltre ha contribuito in modo essenziale al fermento politico e sociale della Francia, preparando la rivoluzione del 1789 sul piano culturale e, forse ancor più intensamente, sul piano psicologico» (*op. cit.*, p. 136).

13. David Hume (1711-1776), che porta l'empirismo inglese alle sue conclusioni più critiche, è una grossa presenza nell'illuminismo francese, con le sue opere più importanti: *Treatise of Human Nature* (1739-40), *Essays Moral and Political* (1741), *Philosophical Essays Concerning Human Understanding* (1748), *Essays Concerning the Principles of Moral* (1751), ecc.

14. David Garrick (1717-1779), attore e direttore di teatro inglese, grande interprete delle opere di Shakespeare che recitò con estrema misura, autore di tre volumi di *Dramatic Works* (1768). C'è, di lui, una copiosa e interessantissima corrispondenza. Da ricordare che, nella citata *Correspondance*, Diderot pubblica uno scritto che prende lo spunto da un volume inglese, tradotto in francese, *Garrick ou les acteurs anglais*, e che l'argomento ivi affrontato si espande poi nel celebre *Paradoxe sur le comédien*, composto tra il 1773 e il 1778 e pubblicato solo nel 1830.

15. Ferdinando Galiani (1728-1787), una delle figure più significative dell'illuminismo italiano, autore di *Della moneta* (1751) e dei *Dialogues sur le commerce des blés* (1770), in cui, opponendosi al naturalismo fisiocratico, affaccia con sicurezza l'idea che quel commercio non può vincolarsi a norme uniche, essendo piuttosto necessario tener conto delle condizioni reali degli Stati in cui esso si esercita. L'amicizia con d'Holbach matura nel periodo del suo ufficio di segretario dell'Ambasciata napoletana a Parigi (1757-1769). Può essere opportuno ricordare che i *Dialogues* sono pubblicati per cura di Diderot, autore di una *Apologie pour l'abbé Galiani*.

TOMO PRIMO

Capitolo primo

LA NATURA[1]

Gli uomini si inganneranno sempre quando abbandoneranno l'esperienza per sistemi partoriti dall'immaginazione[a]. L'uomo è l'opera della natura, esiste nella natura, è sottomesso alle sue leggi, non può affrancarsene, non può, anche col pensiero, uscirne; vanamente il suo spirito vuole slanciarsi al di là dei limiti del mondo sensibile, è sempre costretto a rientrarvi. Per un essere formato dalla natura e circoscritto da essa, non esiste alcunché al di là del grande tutto di cui fa parte e di cui sente le influenze; gli esseri, che si suppongono al di sopra della natura o distinti da essa, sono sempre chimere, delle quali non sarà mai possibile formarci delle idee veritiere, non più che del luogo che occupano e del loro modo di agire. Non c'è e non può esserci alcunché fuori della cerchia che racchiude tutti gli esseri.

Cessi dunque l'uomo di cercare fuori del mondo che abita degli esseri che gli procurano una felicità che la natura gli rifiuta; studî questa natura, apprenda le sue leggi, contempli 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 le impone.

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 ad alcuni dei suoi modi di agire, dovuti alla sua organizzazione particolare. Ma questa organizzazione non è l'opera della natura? I movimenti o modi di agire di cui essa è suscettibile non sono fisici? Le sue azioni visibili, allo stesso modo che i movimenti invisibili suscitati nella sua interiorità, che vengono dalla sua volontà o dal suo pensiero, sono ugualmente effetti naturali, conseguenze necessarie del suo meccanismo peculiare e degli impulsi che riceve dagli esseri da cui è circondato. Tutto ciò

che lo spirito umano ha successivamente inventato, per mutare o perfezionare il suo modo di essere e per renderlo più felice, fu sempre una conseguenza necessaria dell'essenza propria dell'uomo e di quella degli esseri che agiscono su di lui. Tutte le nostre istituzioni, le nostre riflessioni, le nostre conoscenze non hanno altro obiettivo che di procurarci una felicità verso la quale la nostra natura ci spinge a tendere senza sosta. Tutto ciò che facciamo o pensiamo, tutto ciò che siamo e saremo è sempre una conseguenza di ciò che la natura universale ci ha fatto: tutte le nostre idee, le nostre volontà, le nostre azioni sono effetti necessari dell'essenza e delle qualità che questa natura ha messo in noi, e delle circostanze attraverso le quali siamo obbligati a passare e ad essere modificati. In una parola, l'arte non è altro che la natura che agisce con l'aiuto degli strumenti che ha fatto.

La natura invia l'uomo nudo e privo di soccorsi in questo mondo che deve essere la sua dimora; ben presto egli giunge a vestirsi di pelle; a poco a poco lo vediamo filare l'oro e la seta. Ad un essere innalzato al di sopra del nostro globo, e che dall'alto dell'atmosfera contemplasse la specie umana con tutti i suoi progressi e mutamenti, gli uomini non apparirebbero meno sottomessi alle leggi della natura, quando errano completamente nudi nelle foreste per cercarvi faticosamente il loro nutrimento, che quando, vivendo nelle società civilizzate[2], cioè arricchite da un più grande numero di esperienze, e finendo con l'immergersi nel lusso, inventano di giorno in giorno mille bisogni nuovi e scoprono mille mezzi per soddisfarli. Tutti i passi che facciamo per modificare il nostro essere non possono essere considerati se non come una lunga serie di cause ed effetti, che sono gli sviluppi dei primi impulsi che la natura ci ha dato. Lo stesso animale, in virtù della sua organizzazione, passa successivamente da bisogni semplici a bisogni più complessi, ma che non sono meno dei primi conseguenze della sua natura. È così che la farfalla, della quale ammiriamo la bellezza, comincia con l'essere un uovo inanimato, da cui il calore fa uscire un verme che diviene crisalide e poi si trasforma in un insetto alato che vediamo ornarsi dei più vivi colori: giunto a questa forma, esso si riproduce e si propaga; infine, spogliato dei suoi ornamenti, è costretto a scomparire dopo aver svolto il ruolo che la natura le imponeva o descrive il cerchio dei mutamenti che ha tracciato agli esseri della sua specie.

Vediamo mutamenti e progressi analoghi in tutti i vegetali. È in forza della combinazione, del tessuto, dell'energia primitiva dati all'aloe dalla natura, che questa pianta, insensibilmente accresciuta e modificata, produce,

dopo un grande numero di anni, i fiori che sono i messaggeri della sua morte.

Accade la stessa cosa per l'uomo che, in tutti i suoi progressi, in tutte le variazioni che subisce, agisce sempre secondo le leggi proprie della sua organizzazione e delle materie delle quali la natura l'ha composto. L'uomo fisico è l'uomo che agisce per l'impulso delle cause che i nostri sensi ci fanno conoscere; l'uomo morale è l'uomo che agisce per cause fisiche che i nostri pregiudizi ci impediscono di conoscere. L'uomo selvaggio è un fanciullo privo di esperienza, incapace di lavorare per la sua felicità. L'uomo civile è colui che l'esperienza e la vita sociale mettono in condizione di trar profitto dalla natura per la propria felicità. L'uomo dabbene illuminato[3] è l'uomo nella sua maturità o nella sua perfezione[b]. L'uomo felice è colui che sa godere dei benefici della natura; l'uomo infelice è colui che si trova nell'incapacità di trar profitto dai suoi benefici.

È dunque alla fisica e 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 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.

Tutti gli errori degli uomini sono errori di fisica; essi si ingannano sempre quando trascurano di risalire alla natura, di consultarne le regole, di chiamare l'esperienza in loro soccorso. È così che, per mancanza di esperienza, si son formati idee imperfette della materia, delle sue proprietà, delle sue combinazioni, delle sue forze, del suo modo di agire o dell'energia che risulta dalla sua essenza; da allora, tutto l'universo è divenuto per essi solo una scena di illusioni. Essi hanno ignorato la natura, ne hanno trascurato le leggi, non hanno affatto visto le vie necessarie che traccia a tutto ciò che contiene. Che dico! essi hanno misconosciuto se stessi; tutti i loro sistemi, le loro congetture, i loro ragionamenti, da cui l'esperienza fu bandita, furono unicamente una lunga trama di errori e di assurdità.

Ogni errore è nocivo; è per essersi ingannato che il genere umano si è reso infelice. Non conoscendo la natura, si formò dèi che sono diventati i soli oggetti delle sue speranze e delle sue paure[c]. Gli uomini non hanno affatto

avvertito che questa natura, sprovvista di bontà come di malizia, non fa che seguire leggi necessarie ed immutabili producendo e distruggendo esseri, facendo ben presto soffrire quelli che ha reso sensibili, distribuendo loro beni e mali, alterandoli senza sosta: essi non hanno affatto visto che era nella natura stessa e nelle proprie forze che l'uomo doveva cercare i suoi bisogni, rimedi contro le sue pene, mezzi per rendersi felice; hanno atteso queste cose da certi esseri immaginari che hanno supposto gli autori dei loro piaceri e delle loro disgrazie. Onde si vede che è all'ignoranza della natura che si devono quelle potenze sconosciute sotto le quali il genere umano ha per così lungo tempo tremato, e quei culti superstiziosi che furono le fonti di tutti i suoi mali.

È per la mancanza di conoscenza della propria natura, della propria tendenza, dei suoi bisogni e dei suoi diritti che l'uomo in società è caduto dalla libertà nella schiavitù; egli non si accorse o si credette costretto a soffocare i desideri del suo cuore e a sacrificare il suo benessere ai capricci dei suoi capi; ignorò lo scopo dell'associazione e del governo; si sottomise senza riserve ad uomini come lui, che i pregiudizi gli fecero considerare esseri di un ordine superiore, come dèi sulla terra. Questi approfittarono del suo errore per asservirlo, corromperlo, renderlo vizioso e miserabile. E così è per aver ignorato la propria natura che il genere umano cadde nella servitù e fu mal governato.

È per essersi misconosciuto e per aver ignorato i rapporti necessari che sussistono tra lui e gli esseri della sua specie che l'uomo ha trascurato i suoi doveri verso gli altri: non avvertì affatto che essi erano necessari alla sua felicità. Non vide più ciò che doveva a se stesso, gli eccessi che doveva evitare per rendersi solidamente felice, le passioni alle quali doveva resistere o affidarsi per la sua felicità; in una parola, non conobbe affatto i suoi veri interessi. Di qui tutte le sue sregolatezze, la sua intemperanza, le sue vergognose voluttà e tutti i vizi ai quali si abbandonò a spese della sua conservazione e del suo benessere duraturo. E così è l'ignoranza della natura umana che impedì all'uomo di illuminarsi sulla morale; d'altronde, i governi corrotti cui fu sottomesso gli impedirono sempre di praticarla, quando anche l'avesse conosciuta.

È ancora perché non studia la natura e le sue leggi, non cerca di scoprire i suoi mezzi e le sue proprietà che l'uomo marcisce nell'ignoranza o fa dei passi così lenti e così incerti per migliorare la sua sorte. La sua pigrizia trova il suo tornaconto nel lasciarsi guidare dall'esempio, dalla forza

dell'abitudine, dall'autorità, piuttosto che dall'esperienza che richiede attività e dalla ragione che esige riflessione. Di qui quell'avversione che gli uomini mostrano per tutto ciò che loro sembra allontanarsi dalle regole cui sono abituati; di qui il loro rispetto stupido e scrupoloso per l'antichità e per le istituzioni più insensate dei loro antenati; di qui i timori che li assalgono quando si propongono loro i mutamenti più avanzati o i tentativi più probabili. Ecco perché vediamo le nazioni languire nel più vergognoso letargo, gemere sotto errori trasmessi di secolo in secolo e fremere alla stessa idea di ciò che potrebbe rimediare ai loro mali. È per questa stessa inerzia e per la mancanza di esperienza che la medicina, la fisica, l'agricoltura, in una parola tutte le scienze utili, fanno dei progressi così poco sensibili e rimangono per così lungo tempo nelle pastoie dell'autorità: coloro i quali professano queste scienze preferiscono seguire le vie loro tracciate anzi che aprirsene delle nuove; preferiscono i deliri della loro immaginazione e delle loro congetture gratuite alle esperienze laboriose che sole sarebbero capaci di strappare alla natura i suoi segreti.

In una parola, gli uomini, sia per pigrizia sia per paura, avendo rinunciato alla testimonianza dei loro sensi, non sono stati più guidati, in tutte le loro azioni e le loro imprese, se non dall'immaginazione, dall'entusiasmo, dall'abitudine, dal pregiudizio e, soprattutto, dall'autorità, che seppe approfittare della loro ignoranza per ingannarli. Sistemi immaginari presero il posto dell'esperienza, della riflessione, della ragione: anime scosse dal terrore ed inebriate del meraviglioso, o intorpidite dalla pigrizia, e guidate dalla credulità che produce l'inesperienza, si crearono opinioni ridicole o adottarono, senza esame, tutte le chimere delle quali si volle pascerle.

È così che, per aver trascurato la natura e le sue vie, per aver disdegnato l'esperienza, per aver disprezzato la ragione, per aver desiderato il meraviglioso ed il soprannaturale, infine per aver tremato, il genere umano è rimasto in una lunga infanzia, dalla quale fa tanta fatica a trarsi fuori[4]. Esso non ebbe che ipotesi puerili, di cui non osò mai esaminare i fondamenti e le prove; si era abituato a considerarle come sacre, come verità riconosciute, delle quali non gli era affatto permesso dubitare un istante: la sua ignoranza lo rese credulo, la sua curiosità gli fece inghiottire a lunghi sorsi il meraviglioso, il tempo lo rafforzò nelle sue opinioni e fece passare di razza in razza le sue congetture per realtà; la forza tirannica lo mantenne nelle sue nozioni, divenute necessarie per asservire la società; infine, la scienza degli uomini in ogni genere fu solo un ammasso di menzogne, di oscurità, di

contraddizioni, in cui trapelavano talvolta deboli barlumi di verità, forniti dalla natura, dalla quale non lo si poté mai totalmente allontanare, perché la necessità ve lo riportò sempre.

Eleviamoci dunque al di sopra della caligine del pregiudizio. Usciamo dall'atmosfera opaca che ci circonda per considerare le opinioni degli uomini e i loro sistemi diversi. Diffidiamo di una immaginazione sregolata, prendiamo l'esperienza come guida, consultiamo la natura, cerchiamo di attingere in essa stessa idee vere sugli oggetti che racchiude; ricorriamo ai nostri sensi che ci hanno falsamente indotti a considerare sospetti; interroghiamo la ragione che si è vergognosamente calunniata e degradata, contempliamo attentamente il mondo visibile e vediamo se non basta a farci un'idea delle terre sconosciute del mondo intellettuale: forse troveremo che non si sono avute affatto ragioni per distinguerle, e che senza motivo si sono separate due zone che appartengono ugualmente al dominio della natura.

L'universo, questo vasto assemblaggio[5] di tutto ciò che esiste, ci presenta dappertutto solo materia e movimento: il suo insieme[6] ci mostra solo una catena immensa ed ininterrotta di cause ed effetti: alcune di queste cause ci sono note, perché colpiscono immediatamente i nostri sensi; altre non ci sono note, perché agiscono su di noi solo attraverso gli effetti spesso lontanissimi delle loro prime cause.

Materie molto 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 loro modi di agire così vari, che ne sono conseguenze necessarie, costituiscono per noi le *essenze* degli esseri; ed è da queste essenze diverse che risultano i differenti ordini, ranghi o sistemi che questi esseri occupano, la cui somma totale[7] fa ciò che noi chiamiamo *la natura*.

Così la natura, nel suo significato più esteso, è il grande tutto che risulta dall'assemblaggio delle differenti materie, delle loro differenti combinazioni e dei differenti movimenti che vediamo nell'universo. La natura, in un senso meno esteso, o considerata in ciascun essere, è il tutto che risulta dall'essenza, cioè dalle proprietà, dalle combinazioni, dai movimenti o modi di agire che lo distinguono dagli altri esseri. È così che l'uomo è un tutto, risultante dalle combinazioni di certe materie, dotate di proprietà particolari, la sistemazione 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: in base a questo confronto, l'uomo si dispone in un ordine a parte che differisce da quello degli animali, nei quali non vede le stesse proprietà che vede in lui. I differenti sistemi degli esseri o, se si vuole, le loro *nature particolari* dipendono dal sistema generale del grande tutto, della natura universale di cui fanno parte e a cui tutto ciò che esiste è necessariamente connesso[8].

N. B. – Dopo aver fissato il senso che si deve annettere alla parola *natura,* ritengo di dover avvertire il lettore, una volta per tutte, 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. Così, quando dico: *la natura vuole che l'uomo lavori per la sua felicità*, è per evitare le circonlocuzioni e le ripetizioni, ed intendo, con ciò, che è proprio dell'essenza di un essere che sente, che pensa, che vuole, che agisce, lavorare per la sua felicità. 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. Così, la salute è *naturale* per l'uomo in un certo stato: la malattia è uno stato *naturale* per lui in altre circostanze; la morte è uno stato *naturale* del corpo privato di alcune delle cose necessarie alla conservazione, all'esistenza dell'animale ecc. Per ESSENZA intendo ciò che costituisce un essere, ciò che è, la somma delle sue proprietà o delle qualità per le quali esiste ed agisce come fa. Quando si dice che è proprio dell'*essenza della pietra cadere* è come se si dicesse che la sua caduta è un effetto necessario del suo peso, della sua densità, della connessione delle sue parti, degli elementi di cui è composta. In una parola, l'*essenza* di un essere è la sua natura individuale e particolare.

1. I capitoli I-XVII sono preceduti dal 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.*

2. *Sociétés civilisées.* Nell'aggettivo c'è come l'eco semantica del termine *Civilization* usato dall'inglese Adam Ferguson (1723-1816), autore dell'*Essay on the History of Civil Society* (1766). La traslazione del *civil* inglese o del civilisé francese in *borghese* è possibile. Cfr. P. SALVUCCI, *Adam Ferguson. Sociologia e filosofia politica*, Urbino, 1972, pp. 512-519, dove si discute attentamente molta

letteratura sui termini *Politeness, Refinement, Civility, Civilization, Civil Society, Polite Man ecc. Cfr., in seguito, nel testo, homme policé = Polite Man.*

3. Va citata tutta la frase che è, se si vuole ricordare ciò che si è detto precedentemente, una vera e propria definizione dell'*illuminista: L'homme de bien éclairé est l'homme dans sa maturité ou dans sa perfection.*

4. *Longue enfance, dont il a tant de peine à se tirer.* Ma, quando se ne è portato fuori, l'uomo ha raggiunto la *maturità* o la *virtus* (cfr, nota *b*).

5. *Assemblage.* Un vocabolo che vedremo ricorrere spesso, che ci si decide a tradurre letteralmente con *assemblaggio*, ricordando che questo termine, con *assiemaggio*, è entrato nel linguaggio tecnico per indicare montaggio di parti precostituite di un intero: e ciò anche per distinguerlo da insieme (*ensemble*) che ricorre subito dopo.

6. *Ensemble.*

7. *Somme totale.* E, proprio perché costituiscono anche meccanicamente tale somma, la natura che ne risulta è un *assemblage.*

8. Onde l'opera potrebbe intitolarsi anche *Système général du grand tout.*

a. Sfortunatamente tutto giace nell'immaginazione. Delle facoltà dell'intelletto umano, la più viva è l'immaginazione. Per essa, ci si crede felici o infelici. L'immaginazione è madre della speranza e dell'illusione. Se lo schiavo trascina cantando la catena che ne fa la sofferenza, se il contadino non perde mai coraggio nelle sue rudi fatiche, se il criminale spera fino all'ultimo momento, ciò dipende che i loro mali sono alleggeriti dalla speranza di una ricompensa o di una sorte migliore. Così, le religioni degli Etruschi, dei Greci, degli Scandinavi, dei Maomettani sono state inventate per infiammare l'immaginazione. Il culto cattolico ha, certo, adottato a questo riguardo il sistema del divino Platone; ma i faccendieri, gente di un'ignoranza crassa, hanno guastato tutto, volendo por mano a quella mirabile opera e apportandovi cambiamenti.

b. Cicerone dice: *Est autem virtus nihil aliud quam in se perfecta et ad summum perducta natura* (= «La virtù, poi, non è altro che la natura portata alla massima perfezione»). V. *De legibus*, I.

c. Aprendo il libro delle teogonie antiche e moderne, l'uomo sensato deve lamentarsi di quella folla di dèi, oggetti dell'amore o del terrore dei popoli. A cominciare dagli abitanti dell'india e dell'Egitto, della Grecia e di Roma, quante piccinerie e sciocchezze nel culto, quanta scelleratezza e infamia nei preti! Sono cambiati quelli dei nostri giorni? Cicerone pretendeva che due àuguri non potevano guardarsi senza ridere. Si vede bene che non si sospettava che, tra i moderni, avremmo visto dei miserabili offrirsi reciprocamente, facendosi le riverenze più ridicole le une delle altre, l'incenso destinato agli dèi e, da ultimo, tentar di persuadere che sono i rappresentanti della divinità.

Capitolo secondo

IL MOVIMENTO E LA SUA ORIGINE

Il movimento è uno sforzo attraverso il quale un corpo cambia o tende a cambiare posto, cioè a corrispondere successivamente a differenti parti dello spazio o a cambiare distanza relativamente ad altri corpi. È il movimento soltanto che stabilisce rapporti tra i nostri organi e gli esseri che sono dentro o fuori di noi; è solo attraverso i movimenti che questi 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.

Gli esseri, le sostanze o i corpi vari di cui la natura è l'assemblaggio, effetti essi stessi di certe combinazioni o cause, divengono cause a loro volta. Una *causa* è un essere che ne mette un altro in movimento o che produce qualche mutamento in esso. L'*effetto* è il mutamento che un corpo produce in un altro corpo con l'aiuto del movimento.

Ogni essere, in ragione della sua essenza o della sua natura particolare, è suscettibile di produrre, di ricevere o di comunicare movimenti diversi, per cui alcuni esseri sono idonei a colpire i nostri organi, e questi sono capaci di riceverne le impressioni o di subire dei mutamenti alla loro presenza; quelli che non possono agire su nessuno dei nostri organi, sia immediatamente e attraverso essi medesimi, sia mediatamente e attraverso l'intervento di altri corpi, non esistono affatto per noi, perché non possono né muoverci né di conseguenza fornirci delle idee né essere conosciuti e giudicati da noi. 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[1]. Da ultimo, quale che sia la maniera in cui un corpo agisce su di noi, ne abbiamo conoscenza unicamente attraverso qualche mutamento che ha prodotto in noi.

La natura, come si è detto, è l'assemblaggio di tutti gli esseri e di tutti i movimenti che conosciamo, come di molti altri che non possiamo conoscere perché sono inaccessibili ai nostri sensi. Dall'azione e dalla reazione continua di tutti gli esseri che la natura contiene, risulta una serie di cause e

di effetti o di movimenti, guidati da leggi costanti ed invariabili, proprie di ciascun essere, necessarie o inerenti alla sua natura particolare, che fanno sempre in modo che agisca o si muova in una maniera determinata; i differenti princìpi di ciascuno di questi movimenti non ci sono noti, perché ignoriamo ciò che costituisce primitivamente le essenze di questi esseri; poiché gli elementi dei corpi sfuggono ai nostri organi, li conosciamo solo in massa, ne ignoriamo le intime combinazioni, le proporzioni di quelle stesse combinazioni da cui devono necessariamente risultare modi di agire, movimenti ed effetti molto differenti.

I nostri sensi ci mostrano in generale due specie di movimenti negli esseri che ci circondano: 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. È così che vediamo una pietra cadere, una palla ruotare, un braccio muoversi o mutare posizione. L'altro 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. Di questo genere sono i movimenti nascosti che la fermentazione fa subire alle molecole della farina le quali, da sparse e separate che erano, diventano unite e formano una massa totale che chiamiamo *pane*. Tali sono ancora i movimenti impercettibili attraverso i quali vediamo una pianta o un animale crescere, rafforzarsi, alterarsi, acquistare qualità nuove, senza che i nostri occhi siano stati capaci di seguire i movimenti progressivi delle cause che hanno prodotto questi effetti. Da ultimo, tali sono ancora i movimenti interni che hanno luogo nell'uomo, che abbiamo chiamato le sue *facoltà intellettuali*, *i suoi pensieri*, *le sue passioni*, *le sue volontà,* di cui non siamo in condizione di giudicare se non dagli effetti sensibili che li accompagnano o li seguono. È così che, quando vediamo un uomo fuggire, giudichiamo che è interiormente agitato dalla passione della paura ecc.

I movimenti, sia visibili che nascosti, sono chiamati movimenti *acquisiti* quando sono impressi ad un corpo da una causa estranea o da una forza che esiste fuori di lui, che i nostri sensi ci fanno percepire; perciò, chiamiamo *acquisito* il movimento che il vento fa prendere alle vele di una nave. Chiamiamo *spontanei* i movimenti suscitati in un corpo che contiene in se

stesso la causa dei mutamenti che vediamo operarsi in lui; allora, diciamo che questo corpo agisce e si muove per energia propria. Di questa specie sono i movimenti dell'uomo che cammina, che parla, che pensa; e, tuttavia, se consideriamo la cosa più da vicino, saremo convinti che, strettamente parlando, non vi sono affatto movimenti spontanei nei differenti corpi della natura, visto che essi agiscono continuamente gli uni sugli altri e che tutti i loro mutamenti son dovuti a cause, sia visibili che nascoste, che li muovono. La volontà dell'uomo è mossa o determinata segretamente da cause esterne che producono un mutamento in lui; crediamo che essa si muova di per se stessa, perché non vediamo né la causa che la determina né la maniera in cui agisce né l'organo che mette in azione[2].

Chiamiamo movimenti *semplici* quelli che sono suscitati in un corpo da una causa o forza unica; chiamiamo *composti* i movimenti prodotti da più cause o forze distinte, siano queste forze uguali o disuguali, cospiranti o contrarie, note o ignote.

Quale che sia la loro natura, i movimenti degli esseri sono sempre conseguenze necessarie delle loro essenze o delle proprietà che li costituiscono e di quelle delle cause di cui sentono l'azione. Ogni essere non può agire e muoversi se non in una maniera particolare, cioè secondo leggi che dipendono dalla sua essenza, dalla sua combinazione, dalla sua natura peculiare, in una parola dalla propria energia e da quella dei corpi di cui riceve l'impulso. È qui ciò che costituisce le leggi invariabili del movimento; dico *invariabili*, giacché non potrebbero mutare, senza che avvenga un rovesciamento nell'essenza stessa dell'essere. È così che un corpo pesante deve necessariamente cadere, se non incontra un ostacolo capace di arrestarlo nella sua caduta. È così che un essere sensibile deve necessariamente cercare il piacere e fuggire il dolore. È così che la materia del fuoco deve necessariamente bruciare e spandere luce ecc.

Ogni essere ha dunque leggi del movimento che gli sono proprie ed agisce costantemente secondo queste leggi, a meno che una causa più forte non ne interrompa l'azione. È così che il fuoco cessa di bruciare materie combustibili, non appena ci si serve dell'acqua per arrestarne i progressi. È così che l'essere sensibile cessa di cercare il piacere non appena teme che ne risulta un male per lui.

La comunicazione del movimento, o il passaggio dell'azione da un corpo in un altro, avviene ancora secondo leggi certe e necessarie; ogni essere non può comunicare movimento se non in ragione dei rapporti della

rassomiglianza, della conformità, dell'analogia o dei punti di contatto che ha con altri esseri. Il fuoco non si propaga se non quando incontra materie che hanno princìpi analoghi; si spegne quando incontra corpi che non può infiammare, cioè che non hanno un certo rapporto con esso.

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 che goda di uno stato di quiete assoluto; quelle che sembrano prive di movimento sono di fatto solo in uno stato di quiete relativo ed apparente; esse subiscono un movimento così impercettibile e così poco rilevato che non possiamo scorgerne i mutamenti[a]. Tutto ciò che sembra in uno stato di quiete non resta tuttavia un istante nello stesso stato: tutti gli esseri non fanno continuamente che nascere, crescere, decrescere e dissiparsi con maggiore o minore lentezza o rapidità. L'insetto *effimero* nasce e perisce lo stesso giorno; di conseguenza, subisce molto rapidamente mutamenti considerevoli nel suo essere. Le combinazioni formate dai corpi più solidi e che sembrano godere di un più perfetto stato di quiete, si dissolvono e si decompongono col tempo; le pietre più dure si distruggono a poco a poco a contatto con l'aria; una massa di ferro, che vediamo arrugginita e rósa dal tempo, ha dovuto essere in movimento dal momento della sua formazione nel seno della terra fino a quello in cui la vediamo in questo stato di dissoluzione.

I fisici, per la maggior parte, sembra che non abbiano abbastanza riflettuto su quello che hanno chiamato *nisus,* cioè sugli sforzi continui che fanno gli uni sugli altri corpi che sembra d'altra parte godano di uno stato di quiete. Una pietra di cinquecento libbre ci sembra in stato di quiete sulla terra, tuttavia essa non cessa un istante di pesare con forza su questa terra che le resiste o la respinge a sua volta. Si dirà che questa pietra e questa terra non agiscono affatto? Per disingannarsi, basterebbe porre la mano tra la pietra e la terra e si riconoscerebbe che questa pietra ha la forza di spezzare la nostra mano nonostante lo stato di quiete di cui sembra che goda. Non può aver luogo nei corpi azione senza reazione. Un corpo che subisce un impulso, un'attrazione o una pressione qualunque, cui resiste, ci mostra che reagisce con questa resistenza stessa; onde segue che c'è per esse una forza nascosta (*vis inertiae*) che si esplica contro un'altra forza; e ciò prova chiaramente che questa forza di inerzia è capace di agire e di reagire effettivamente. Da ultimo, si avvertirà che le forze che si chiamano *morte* e le forze che si

chiamano *vive* o *moventi* sono forze della stessa specie che si spiegano in maniera differente[b].

Non potrebbe andarsi più lontano ancora e dire che, nei corpi e nelle masse il cui insieme ci sembra in uno stato di quiete, vi sono tuttavia un'azione ed una reazione continue, effetti costanti, resistenze ed impulsi ininterrotti, in una parola *nisus* attraverso i quali le parti di questi corpi premono le une sulle altre, si resistono reciprocamente, agiscono e reagiscono senza sosta, cosa che le tiene insieme e fa sì che queste parti costituiscano una massa, un corpo, una combinazione il cui insieme ci sembra in uno stato di quiete, mentre ciascuna delle loro parti non cessa di essere realmente in azione? I corpi non sembrano in stato di quiete se non per l'uguaglianza dell'azione delle forze che agiscono in essi.

Così, i corpi stessi che sembra godano del più perfetto stato di quiete, ricevono tuttavia realmente, sia in superficie che all'interno, impulsi continui da parte dei corpi che li circondano, o di quelli che li penetrano, li dilatano, li rarefanno, da ultimo di quelli stessi che li compongono; onde, le parti di questi corpi sono realmente in una azione e in una reazione o in un movimento continuo, i cui effetti si mostrano alla fine attraverso mutamenti molto notevoli. Il calore dilata e rarefà i metalli; onde si vede che una sbarra di ferro, per le sole variazioni dell'atmosfera, deve essere in un movimento continuo e che non c'è in essa una sola particella che goda un istante di un vero stato di quiete. In effetti, nei corpi duri, tutte le parti dei quali sono vicine e contigue, come concepire che l'aria, che il freddo ed il caldo possano agire su una sola delle loro parti, anche esterne, senza che il movimento si comunichi via via fino alle loro parti più intime? Come senza movimento concepire il modo in cui il nostro odorato è colpito da emanazioni provenienti dai corpi più compatti, tutte le parti dei quali ci sembrano in uno stato di quiete? Da ultimo, i nostri occhi vedrebbero con l'aiuto di un telescopio gli astri più lontani da noi, se non vi fosse un movimento progressivo da questi astri fino alla nostra retina?

In una parola, l'osservazione attenta deve convincerci che tutto nella natura è in un movimento continuo; che non vi è alcuna delle sue parti che sia in un vero stato di quiete; da ultimo, che la natura è un tutto che agisce[5], che cesserebbe di essere natura se non agisse, o nella quale, senza movimento, niente potrebbe prodursi, niente potrebbe conservarsi, niente potrebbe agire. Così, l'idea della natura implica necessariamente l'idea del movimento. Ma, si dirà, da dove questa natura ha ricevuto il suo

movimento? Risponderemo che lo ha ricevuto da se stessa, poiché è il grande tutto, fuori del quale di conseguenza niente può esistere. Diremo che il movimento è un modo di essere che deriva necessariamente dall'essenza della materia; che essa si muove per energia propria; che i suoi movimenti son dovuti a forze che le sono inerenti; che la varietà dei suoi movimenti e dei fenomeni che ne risultano provengono dalla diversità delle proprietà, delle qualità, delle combinazioni che si trovano originariamente nelle differenti materie primitive di cui la natura è l'assemblaggio.

I fisici, per la maggior parte, hanno considerato come inanimati, o come privi della facoltà di muoversi, i corpi che non erano mossi se non con l'aiuto di qualche agente o causa esterna; essi hanno creduto di poter concluderne che la materia che costituisce questi corpi era perfettamente inerte per sua natura; non si sono affatto liberati da questo errore, sebbene vedessero che, tutte le volte che un corpo era abbandonato a se stesso, o liberato dagli ostacoli che si opponevano alla sua azione, tendeva a cadere o ad avvicinarsi al centro della terra con un movimento uniformemente accelerato; hanno preferito supporre una causa esteriore immaginaria, di cui non avevano alcuna idea, anzi che ammettere che questi corpi possedevano un movimento per natura loro propria.

Allo stesso modo, sebbene vedessero al di sopra delle loro teste un numero infinito di globi immensi che si muovevano molto rapidamente intorno ad un centro comune, questi filosofi non hanno cessato di supporre cause chimeriche di questi movimenti, finché l'immortale Newton[6] non ebbe dimostrato che erano l'effetto della *gravitazione* di questi corpi celesti, degli uni verso gli altri[c]. Un'osservazione semplicissima sarebbe tuttavia bastata a far avvertire ai fisici anteriori a Newton quanto le cause che essi ammettevano dovessero essere insufficienti per operare così grandi effetti: avevano modo di convincersi, di fronte all'urto dei corpi che potevano osservare, e attraverso le leggi note del movimento, che questo si comunicava sempre in ragione della densità dei corpi, dalla qual cosa avrebbero dovuto naturalmente inferire che la densità della materia *sottile* o *etere,* essendo infinitamente minore di quella dei pianeti, poteva comunicare loro solo un debolissimo movimento.

Se si fosse osservata la natura senza pregiudizi, ci si sarebbe da lungo tempo convinti che la materia agisce per forze proprie e che non ha bisogno di alcun impulso esterno per essere messa in movimento: ci si sarebbe accorti che, tutte le volte che dei miscugli sono messi in condizione di agire

gli uni sugli altri, il movimento vi si genera immediatamente e che questi miscugli agiscono con una forza capace di produrre gli effetti più sorprendenti. Mescolando insieme limatura di ferro, zolfo ed acqua, queste materie, così messe in condizione di agire le une sulle altre, si riscaldano a poco a poco e finiscono col produrre una combustione. Inumidendo della farina con acqua, e conservando chiuso questo miscuglio, si scopre, dopo qualche tempo, con l'aiuto del microscopio, che ha prodotto degli esseri organici che godono di una vita di cui si credeva incapaci la farina e l'acqua[d]. È così che la materia inanimata può passare alla vita, la quale è unicamente un assemblaggio di movimenti.

Si può soprattutto notare la generazione del movimento o il suo sviluppo, come l'energia della materia, in tutte le combinazioni in cui il fuoco, l'aria e l'acqua si trovano congiunti insieme. Questi elementi, o piuttosto questi miscugli, che sono i più volatili e i più fuggevoli degli esseri, sono nondimeno nelle mani della natura i principali agenti di cui essa si serve per operare i suoi fenomeni più sorprendenti. Ad essi son dovuti gli effetti del tuono, le eruzioni dei vulcani, i terremoti. L'arte ci offre un agente di una forza stupenda nella polvere da sparo, appena vi si congiunge il fuoco. In una parola, gli effetti più terribili si provocano combinando materie che si credono morte ed inerti.

Tutti questi fatti ci provano invincibilmente che il movimento si produce, si aumenta e si accelera nella materia senza il concorso di alcun agente esterno; e siamo indotti a concluderne che questo movimento è una conseguenza necessaria delle leggi immutabili, dell'essenza e delle proprietà inerenti agli elementi diversi e alle combinazioni varie di questi elementi. Non si è ancora in diritto di concludere, da questi esempî, che può esserci una infinità di altre combinazioni capaci di produrre movimenti differenti nella materia, senza che vi sia bisogno, per spiegarli, di ricorrere ad agenti più difficili a conoscere degli effetti che loro si attribuiscono?

Se gli uomini avessero fatto attenzione a ciò che avviene sotto i loro occhi, non avrebbero affatto cercato fuori della natura una forza distinta da essa che la mettesse in azione e senza la quale hanno creduto che essa non potesse muoversi. Se per natura intendiamo un ammasso di materie morte, sprovviste di ogni proprietà, puramente passive, saremo senza dubbio indotti a cercare fuori di questa natura il principio dei suoi movimenti; ma se per natura intendiamo ciò che essa è realmente, un tutto le cui parti diverse hanno proprietà diverse, le quali quindi agiscono secondo queste stesse

proprietà, che agiscono e reagiscono perpetuamente le une sulle altre, che pesano, che gravitano verso un centro comune, mentre altre si allontanano e vanno verso la circonferenza, che si attirano e si respingono, che si uniscono e si separano, e che per le loro collisioni ed i loro accostamenti continui, producono e decompongono tutti i corpi che vediamo, allora niente ci obbligherà a ricorrere a forze soprannaturali, per renderci conto della formazione delle cose e dei fenomeni che vediamo[e].

Quelli che ammettono una causa esterna alla materia, sono costretti a supporre che questa causa ha prodotto tutto il movimento in questa materia dandole l'esistenza. Questa supposizione è fondata su un'altra, cioè che la materia ha potuto cominciare ad esistere, un'ipotesi che finora non è stata mai dimostrata con le prove valide. L'azione di trarre dal niente[8] o la *creazione* è solo una parola che non può darci un'idea della formazione dell'universo; essa non presenta alcun senso cui lo spirito possa fermarsi[f].

Questa nozione diventa più oscura ancora quando si attribuisce 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 e che, come lo faremo vedere ben presto, essendo privo di estensione e di parti, non può essere suscettibile di movimento, essendo questo solo il mutamento di un corpo relativamente ad altri corpi, nel quale il corpo mosso presenta successivamente differenti parti in differenti punti dello spazio. D'altronde, tutti convengono che la materia non può affatto annientarsi totalmente o cessare di esistere; e, allora, come si comprenderà che ciò che non può cessare di essere, abbia potuto mai cominciare?

Così, quando si chiederà da dove è venuta la materia, diremo 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 e delle sue proprietà primitive quali l'estensione, la pesantezza, l'impenetrabilità, la figura ecc. In virtù di queste proprietà essenziali, costitutive, inerenti ad ogni materia e senza le quali è impossibile formarsene un'idea, le differenti materie, di cui l'universo è composto, han dovuto dall'eternità pesare le une sulle altre, gravitare verso un centro, urtarsi, incontrarsi, essere attirate e respinte, combinarsi e separarsi, in una parola agire e muoversi in maniere diverse, secondo l'essenza e l'energia proprie di ciascun genere di materie e di ciascuna delle loro combinazioni. L'esistenza suppone delle proprietà nella cosa che esiste; dal momento che

essa ha delle proprietà, i suoi modi di agire devono necessariamente derivare dal suo modo di essere. Dal momento che un corpo ha pesantezza, deve cadere; dal momento che cade, deve colpire i corpi che incontra nella sua caduta; dal momento che è denso e solido, deve, in ragione della propria densità, comunicare movimento nei corpi in cui va ad urtare; dal momento che ha analogia ed affinità con essi, vi si deve unire[10]; dal momento che non ha affatto analogia, deve essere respinto ecc.

Di qui si vede che, supponendo, come si è costretti, l'esistenza della materia, le si devono presupporre qualità quali che siano, dalle quali i movimenti o i modi di agire, determinati da queste stesse qualità, devono necessariamente scaturire. Per formare l'universo, Descartes non chiedeva che materia e movimento[11]. Una materia diversificata gli bastava, i movimenti diversi erano conseguenze della sua esistenza, della sua essenza e delle sue proprietà; i suoi differenti modi di agire sono conseguenze necessarie dei suoi differenti modi di essere. Una materia senza proprietà è un puro niente. Così, dal momento che la materia esiste, deve agire; dal momento che è diversa, deve agire diversamente; dal momento che esiste dall'eternità, non cesserà mai di essere e di agire per energia sua propria, ed il movimento è un modo che possiede in forza della propria esistenza.

L'esistenza della materia è un fatto; l'esistenza del movimento è un altro fatto. I nostri occhi ci mostrano materie di essenze differenti, dotate di proprietà che le distinguono tra loro formando combinazioni diverse. In effetti, è un errore credere che la materia sia un corpo omogeneo le cui parti differiscono tra loro unicamente per le diverse modificazioni. Tra gli individui che conosciamo, in una stessa specie, non ce n'è che uno rassomigli esattamente ad un altro; e ciò dipende dal fatto che la sola differenza del posto deve necessariamente comportare una diversità più o meno sensibile, non solo nelle modificazioni, ma anche nell'essenza, nelle proprietà, nel sistema intero degli esseri[g].

Se ci si ferma a questo principio, che l'esperienza sensibile sembra sempre constatare, ci si convincerà che gli elementi o materie di cui i corpi sono composti non sono affatto della stessa natura e non possono di conseguenza avere né le stesse proprietà né le stesse modificazioni né gli stessi modi di muoversi e di agire. Le loro attività o i loro movimenti, già differenti, si diversificano ancora all'infinito, aumentano o diminuiscono, si accelerano o si ritardano in ragione delle combinazioni, delle proporzioni, del peso, della densità, del volume, e delle materie che entrano nella loro composizione.

L'elemento del fuoco è visibilmente più attivo e più mobile dell'elemento della terra; questa è più solida e più pesante del fuoco, dell'aria, dell'acqua; secondo la qualità degli elementi che entrano nella loro combinazione, questi devono agire diversamente ed i loro movimenti devono essere in qualche proporzione composti dagli elementi di cui sono formati. Il fuoco in quanto elemento sembra essere nella natura il principio dell'attività; esso è, per dir così, un fomite fecondo che mette in fermentazione la massa e che le dà la vita. La terra sembra essere il principio della solidità dei corpi per la sua impenetrabilità o per la forte coerenza di cui le sue parti sono suscettibili. L'acqua è un veicolo idoneo a favorire la combinazione dei corpi, in cui entra essa stessa come parte costitutiva. Da ultimo, l'aria è un fluido che fornisce agli altri elementi lo spazio necessario per esercitare i loro movimenti, e che maggiormente si trova idonea a combinarsi con essi. Questi elementi, che i nostri sensi non ci mostrano mai puri, poiché sono messi continuamente in azione gli uni dagli altri, agiscono e reagiscono sempre, si combinano e si separano, si attirano e si respingono sempre, bastano a spiegarci la formazione di tutti gli esseri che vediamo; i loro movimenti nascono senza interruzione gli uni dagli altri; essi sono alternativamente cause ed effetti, formano così un vasto cerchio di generazioni e di distruzioni, di combinazioni e di decomposizioni, che non ha potuto avere inizio e che non avrà mai fine. In una parola la natura non è che una catena immensa di cause e di effetti che derivano senza sosta gli uni dalle altre. I movimenti degli esseri particolari dipendono dal movimento generale, che è, esso stesso, alimentato dal movimento degli esseri particolari. Questi sono rafforzati o indeboliti, accelerati o ritardati, semplificati o complicati, generati o annientati dalle differenti combinazioni o circostanze che mutano in ogni momento le direzioni, le tendenze, le leggi, i modi di essere e di agire dei differenti corpi che son mossi[h]. Voler risalire oltre, per trovare il principio dell'azione nella materia e nell'origine delle cose, è sempre un differire la difficoltà e sottrarla assolutamente all'esame dei nostri sensi, che non possono farci conoscere e giudicare se non le cause capaci di agire su di essi ed imprimere loro dei movimenti. Perciò, accontentiamoci di dire che la materia è sempre esistita, che essa si muove in virtù della sua essenza, che tutti i fenomeni della natura son dovuti ai movimenti diversi delle materie varie che contiene e che fanno sì che, simile alla fenice, rinasca continuamente dalle sue ceneri[i].

1. Franca professione di fede sensistica frequentemente, come si vedrà, esibita. Il sensismo (ricordare anche l'amicizia di d'Holbach con Condillac) giuoca un ruolo preminente nella gnoseologia dell'illuminismo in generale e del materialismo in particolare. Cfr. E. CASSIRER, *La filosofia dell'illuminismo* cit., pp. 137 sgg.; cap. III, *Psicologia e gnoseologia.*

2. Un'espressione paradigmatica della negazione materialistica, particolarmente d'holbachiana, su cui si insisterà molto nel *Système*, del libero arbitrio.

3. John Toland (1670-1722) offre in *Christianity not Misterious* (1696) il documento fondamentale del deismo inglese; e, in *Letters to Serena* (1704) — sotto l nome di Serena si cela la destinataria Maria Carlotta di Prussia — propone una concezione della materia, in senso anticartesiano e antispinozistico, se la dota di un'intrinseca capacità di movimento in forza della quale può spiegare la vita e il pensiero come sue funzioni.

4. Georg Bernhard Bilfinger (1693-1750), filosofo tedesco wolffiano-leibniziano (per d'Holbach, si vedrà, soprattutto leibniziano), da ricordare in particolare per l'opera che qui si cita: *Dilucidationes philosophicae de Deo, anima kumana, mundo et generalibus rerum affectionibus* (1725).

5. *La nature est un tout agissant.* Onde, si può, nel ricordo del *Leit-motiv* che tutto è materia e movimento, precisare ulteriormente il titolo dell'opera: *Système général du grand tout agissant.*

6. Isaac Newton (1642-1727), soprattutto in quanto autore dei *Philosophiae naturalis Principia mathematica* (1687), è una presenza fondamentale nella cultura illuministica. Eccone addotte le ragioni da due specialisti: «Lo schema concettuale relativamente semplice nel quale Newton unificò le leggi naturali note, ed impostò i problemi ancora insoluti, offrì al secolo dei lumi un modello architettonico ed una lezione di metodo, che apparvero esemplari anche nei domini della biologia, della medicina, della epistemologia, della morale» (P. CASINI, *Introduzione all'Illuminismo.* Da Newton a Rousseau, Laterza, Bari, 1973, p. 1); «Lo studio dei corpi celesti ha condotto a traguardi significativi ancor prima dell'illuminismo: solo cronologicamente Newton vi può essere incluso, e tuttavia la concezione illuministica della realtà deve le sue basi all'astronomia più che ad ogni altra scienza. La struttura dell'universo, regolata da leggi rigorose e immutabili ch'erano state svelate da Keplero e da Newton, riempiva gli uomini di quel secolo di un senso di fiducia e d'ammirazione: essi sentivano nell'ordine dei corpi celesti la conferma della loro visione armonica del mondo» (F. VALJAVEC, *Stona dell'illuminismo* cit., p. 288).

7. John Turberville Needham (1713-1781), naturalista inglese, autore delle *Nouvelles observations microscopiques* (trad. franc, del 1750), avanza la congettura della generazione spontanea di animali dalla materia non vivente (detta appunto generazione *aequivoca*). Ricorda G. Solinas: «D'Holbach dal canto suo utilizzava i risultati delle osservazioni del Needham nel contesto del suo naturalismo massiccio, al punto di provocare le proteste dello stesso Needham che, da Bruxelles, nel 1774, annotando *La vraie philosophie* dell'abate Monestier, insisteva sulla distinzione tra *vitalità* e *animalità,* tra vegetazione materiale e sensibilità» (*Il microscopio e le metafisiche.* Epigenesi e preesistenza da Cartesio a Kant, Feltrinelli, Milano, 1967, pp. 90-91).

8. Nel testo: éducation du néant.

9. Qcello (o Ocelo o Occelo o Eccelo) Lucano: sotto questo nome va un pitagorico della Lucania, autore di un περὶ φύσεως, in verità composto nel II secolo a. C.; François Watebled, detto Vatable (fine del secclo XV-1547), ebraista francese, autore di Scholia biblici, pubblicati da R. Estienne nell'ed, della Bibbia tradotta da Leone di Giuda (1539-1545); S. Girolamo (347-419 o 420), una delle più grandi figure della Patristica, da ricordare qui soprattutto come commentatore dei libri della Scrittura e come traduttore dall'ebraico del Vecchio Testamento; Quinto Settimio Florente Tertulliano (metà del II secolo-220 circa), il più celebre degli apologisti cristiani, autore dell'Apologeticum; Isaac de Beausobre (1659-1738), pastore della comunità francese, autore di una *Histoire de Manichée et du Manichéisme* (1734-1739) e di una *Histoire de la Restauration* dal 1517 al 1630 (1785-1786); Denis Pétau (1583-1652),

teologo francese; S. Giustino (inizio sec. II-165), apologista cristiano, di origine palestinese, autore di Apologie contro i pagani; Thomas Burnet, teologo e giurista (1635-1715): la sua opera fondamentale è *Archoeologiae Philosophicae* (1692), in cui riprende l'argomentazione svolta in *Telluris Theoria sacra* (1681), attesa a conciliare il racconto biblico e le teorie fisiche contemporanee.

10. Comincia ad affacciarsi la nozione fisica di *affinità.* che avrà un posto preminente nella riflessione materialista di d'Holbach non per niente Chimico e mineralogo.

11. Si deve ricordare che Cartesio (1596-1650) è un altro autore fondamentale dell'illuminismo e del materialismo francese. «Noi oggi» — scrive il Valjavec — «sappiamo che la filosofia cartesiana ha agito in diversi sensi: in un primo memento ha costituito un sostegno della fede cristiana, di cui sembrava dimostrare irrefutabilmente i dogmi principali, e così il cartesianismo è sceso in campo come difensore della religione nei confronti dell'irreligiosità, sia contro Spinoza sia contro Gassendi; ma con l'ultimo quarto del Seicento la filosofia cartesiana, con la sua esigenza dell'evidenza critica, è divenuta un sostegno di questa stessa irreligiosità» (*Storia dell'illuminismo,* cit., p. 80). Per il riferimento a Cartesio, cfr. *Principia Philosophiae,* II, 23. («Non c'è dunque che una stessa materia in tutto l'universo, e noi la conosciamo per questo solo, che essa è estesa; poiché tutte le proprietà che percepiamo distintamente in essa, si riportano a questa: che essa può essere divisa e mossa secondo le sue parti, e può ricevere tutte le diverse disposizioni, che noi osserviamo potersi verificare per mezzo del movimento delle parti»); II, 24 («Ora il movimento — cioè quello che si fa da un luogo in un altro, poiché non concepisco che quello, e non penso nemmeno che si debba concepirne altro in natura — il movimento, dunque, secondo lo si prende d'ordinario, non è altra cosa che *l'azione per la quale un corpo passa da un luogo in un altro*»); II, 25 (" Per *un corpo,* ovvero per *una parte della materia,* intendo tutto quello che è trasportato assieme, sebbene sia forse composto di molte parti, che impiegano nel frattempo la loro agitazione a fare altri movimenti. E dico che il movimento è il *trasporto,* e non già la forza e l'azione che trasporta, per mostrare che il movimento è sempre nel mobile, e non in ciò che muove; poiché mi sembra che non si sia abituati a dimostrare queste cose con sufficiente cura») (in CARTESIO, *Opere,* con *Introduzione* di E. GARIN, II, Laterza, Bari, 1967, pp. 85-87).

12. Il principio degli indiscernibili, o dell'identità degli indiscernibili, è un principio fondamentale della filosofia di Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) con la quale, per ragioni che vedremo, la riflessione materialistica d'holbachiana non puÒ non avere molte simpatie: cfr. *Nuovi saggi*, II, 27, I, dove si afferma che due esseri reali si distinguono in sé e non solo per la loro diversa posizione nel tempo e nello spazio.

13. Censorino è un grammatico ed erudito latino del III secolo d. C., autore di un De accentibus e, appunto, del *De die natali* (238), in cui parla dell'origine della vita; Marco Manilio è un poeta latino vissuto tra il I sec. a. C. e il I sec. d. C., autore di *Astronomia* (5 libri, dei quali solo il I merita in sostanza il titolo; le *Metamorfosi* di Ovidìo (43 a. C.-17 d. C.) le sentiremo più volte citare in seguito: qui è evidente il riferimento alla dottrina della metempsicosi di Pitagora (VI sec. a. C.), sulla quale si trattiene Aristotele (*De anima*, I, 3, 407 *b*, 21).

a. Questa verità, di cui tanti filosofi fanno mostra ancora di dubitare, è stata portata al livello della dimostrazione nell'opera del celebre pensatore inglese Toland[3]. apparsa all'inizio del secolo diciottesimo, sotto il titolo di *Letters to Serena.* Quelli che conoscono l'inglese potranno consultarla, ove restasse ancora qualche dubbio sulla cosa.

b. *Actioni aequalis et contraria est reactio* (= «La reazione è uguale e contraria all'azione»). V. BILFINGER, *De Dea, anima et mundo,* § 218, p. 241[4]. Al che aggiunge il commento: *Reactio dicitur actio patientis in a gens, seu corporis in quod agitur actio in illud quod in ipsum agit. Nulla autem datur in corporibus actio sine reactione, dum enim corpus ad motum sollicitatur, resistit motui, atque hac ipsa*

resistentia reagit in agens. Nisus se exerens adversus nisum agentis, seu vis illa corporis, quatenus resistit, internum resistentiae principium, vocatur vis inertiae, seu passiva. Ergo corpus reagit vi inertiae. Vis igitur inertiae et vis motrix in corporibus una eademque est vis, diverso tamen modo se exerens… Vis autem inertiae consistit in nisu adversus nisum agentis se exerente, ecc. (= «Si dice reazione l'azione del paziente sull'agente, o l'azione del corpo su cui si agisce sul corpo che agisce su di esso. D'altronde, non si dà alcuna azione nei corpi senza reazione; ed invero il corpo, mentre è sollecitato al moto, resiste al moto e con questa stessa resistenza reagisce sull'agente. L'energia che si sviluppa contro l'energia dell'agente, o la forza del corpo in quanto resiste, l'interno principio della resistenza, si chiama forza d'inerzia o passiva. Dunque, il corpo reagisce con la forza d'inerzia. Dunque, la forza d'inerzia e la forza motrice nei corpi è una sola e medesima forza che, tuttavia, si sviluppa in modo diverso… La forza d'inerzia, poi, consiste nell'energia che si sviluppa contro l'energia dell'agente», ecc.). *Ibidem.*

c. I fisici, e lo stesso Newton, hanno ritenuto inspiegabile la causa della *gravitazione*; tuttavia, sembra che si possa dedurla dal movimento della materia dal quale i corpi sono diversamente determinati. La gravitazione non è che un modo del movimento, una tendenza verso il centro. Parlando in senso stretto, ogni movimento è una *gravitazione* relativa: ciò che cade relativamente a noi, si alza relativamente ad altri corpi, onde segue che ogni movimento nell'universo è l'effetto di una gravitazione, dato che non c'è nell'universo né alto né basso, né centro positivo. Sembra che la pesantezza dei corpi dipende dalla loro configurazione, sia esterna che interna, la quale dà loro il modo di movimento che si chiama *gravitazione.* Una palla di piombo, essendo sferica, cade rapidamente e in linea retta. Questa palla, ridotta ad una lamina sottilissima, si reggerà più a lungo nell'aria: l'azione del fuoco costringerà il piombo ad alzarsi nell'atmosfera. Ecco lo stesso piombo modificato diversamente e, quindi, agente in maniera del tutto diversa.

d. V. le *Observations microscopiques* di Needham, che confermano pienamente questo punto di vista. Per un uomo che riflette, la produzione di un uomo, indipendentemente dalle vie ordinarie, sarebbe, dunque, più mirabile di quella di un insetto con farina ed acqua? La fermentazione e la putrefazione producono visibilmente animali viventi. La generazione che si è chiamata *equivoca* non lo è se non per quelli che non si sono mai benignati di osservare attentamente la natura[7].

e. Parecchi teologi hanno riconosciuto che la natura è un tutto attivo. *Natura est vis activa seu motrix; hinc natura etiam dicitur vis totius mundi, seu vis universa in mundo* (= «La natura è una forza attiva o motrice; onde si dice anche che la natura è la forza dell'intero mondo o la forza universale nel mondo»). V. Bilfinger, *De Deo, anima et mundo*, p. 278.

f. Quasi tutti i filosofi antichi sono stati d'accordo nel ritenere il mondo eterno. Ocello Lucano dice espressamente parlando dell'universo: εἰ δὲ γὰρ ἦν καὶ ἔσαι: *è sempre esistito ed esisterà sempre.* Tutti quelli che rinunzieranno al pregiudizio, avvertiranno la forza del principio che *nulla si fa dal nulla,* verità che niente può scuotere. La creazione, nel senso che i moderni le annettono, è una sottigliezza teologica. La parola ebraica *barah* è resa in greco nella versione dei Settanta con ἐποίεσεν. Vatable e Grozio assicurano che, per rendere il senso della frase ebraica del primo versetto del *Genesi,* bisogna dire: *Quando Dio fece il cielo e la terra, la materia era informe.* V. *Le monde, son origine et son antiquité,* cap. II, p. 59. Di qui si vede che la parola ebraica resa con *creare* significa soltanto *formare, foggiare, ordinare,* κτίζειν e ποιεῖν, *creare* e *fare* hanno sempre indicato la stessa cosa. Secondo San Girolamo, *creare* è la stessa cosa che *condĕre, fondare, gettare le fondamenta.* La Bibbia non dice in nessun luogo in maniera chiara che il mondo è stato fatto dal nulla. Tertulliano ne conviene e Padre Pétau dice che questa verità si stabilisce più con il ragionamento che con l'autorità. V. Beausobre, *Histoire du Manichéisme,* Tomo I, pp. 178, 206 e 218. Sembra che San Giustino abbia ritenuto la materia eterna, poiché loda Platone per aver detto che Dio, nella creazione del mondo, non aveva fatto

altro che dare l'impulso alla materia e foggiarla. Da ultimo, Burnet dice in termini formali: *Creatio et annihilatio hodierno sensu sunt voces fictivae; ncque enim occurrit apud Haebreos, Graecos aut Latinos, vox ulla singularis, quae vim istam olim habuerit* (= «Creazione e distruzione nel senso odierno sono voci false; ed invero in ebraico, in greco o in latino non si trova alcuna voce singolare che abbia avuto una volta cotesto significato». V. *Archoeolog. philosoph.,* libro I, cap. 7, p. 374, ed. Amsterdam, 1699. «È difficilissimo» — dice un anonimo — «non persuadersi che la materia è eterna, poiché è impossibile per lo spirito umano comprendere che vi sia stato mai un tempo e che ve ne sia mai un altro in cui non vi sia stato o che non vi sarà né spazio né estensione né luogo né abisso e in cui tutto sia niente». V. *Dissertationes mêlées*, Tomo II, p. 74[9].

g. Quelli che hanno osservato la natura da vicino sanno che due granelli di sabbia non sono affatto del tutto uguali. Dal momento che le circostanze o le modificazioni non sono affatto le stesse per gli esseri della medesima specie, non può esserci affatto somiglianza esatta tra loro. (V. cap. VI). Questa verità è stata molto bene avvertita dal profondo e sottile Leibniz[12]. Ecco come si spiega uno dei suoi discepoli: *Ex principio indiscernibilium patet dementa rerum materialium singula singulis esse dissimilia, adeoque uno ab altero distingui, convenienter omnia extra se invicem existere, in quo differunt a punctis mathematicis, cum illa uti haec nunquam coinddĕre possint* (= «Dal principio degli indiscernibili risulta evidente che gli elementi delle cose materiali presi ad uno ad uno sono dissimili, anzi si distinguono l'uno dall'altro, si trovano tutti convenientemente l'uno fuori dell'altro, ed in questo differiscono dai punti matematici, non potendo quelli come questi coincidere»). V. Bilfinger, *De Deo, anima et mundo*, p. 276.

h. Se fosse vero che tutto tende a formare una sola ed unica massa, e se in questa massa unica si avesse un istante in cui tutto fosse *in nisu,* tutto resterebbe eternamente in questo stato e per tutta l'eternità non vi sarebbe che una materia e un conato, un *nisus,* il che sarebbe una morte eterna e universale. I fisici intendono per *nisus* il conato di un corpo contro un altro corpo, senza traslazione locale. Ora, con questa supposizione, non potrebbe esserci causa di dissoluzione, dato che, secondo l'assioma dei chimici, i corpi non agiscono che quando sono assoggettati ad una dissoluzione. *Corpora non agunt nisi sint soluta.*

i. *Omnium quae in sempiterno isto mundo semper fuerunt futuraque sunt, aiunt principium fuisse nullum, sed orbem esse quemdam generantium nascentiumque, in quo uniuscujusque geniti initium simul et finis esse videatur* (= «Si dice che, di tutte le cose che sempre furono e saranno in cotesto mondo, non c'è stato principio alcuno, ma che si tratta di un universo di esseri che generano e di esseri che nascono, in cui l'inizio di ciascun essere generato sembra che sia contemporaneamente anche la fine»). V. Censorino, *De die natali.*

Il poeta Manilio si esprime alla stessa maniera in questi bei versi: *Omnia mutantur mortali lege creata, / Nec se cognoscunt terrae vertentibus annis, / Exutas variam faciem per saecula gentes. / At manet incolumis mundus suaque omnia servat, / Quae nec longa dies auget, minuitque senectus, / Nec motus puncto currit, cursusque fatigat: / Idem semper erit, quoniam semper fuit idem* (= «Tutte le cose create si mutano secondo una legge mortale / né si riconoscono le terre col volgere degli anni, / le popolazioni che hanno assunto vario aspetto attraverso i secoli. / Ma rimane incolume il mondo e conserva tutte le sue cose / che né un lungo giorno accresce né la vecchiaia diminuisce / né il moto corre in un momento e il corso affatica: / sarà sempre lo stesso, perché è stato sempre lo stesso»). V. Manilio, *Astronomia,* libro 1[13].

Fu ancora il modo di sentire di Pitagora, com'è esposto da Ovidio nel libro XV delle sue *Metamorfosi,* vv. 165 segg.: *Omnia mutantur, nihil interit; errat et illinc. / Huc venit, hinc, illuc,* ecc. (= «Tutto si muta, niente perisce; erra lo spirito passando da quel corpo / a questo, ritornando da questo corpo a quello ecc.».

Capitolo terzo

LA MATERIA, LE SUE DIFFERENTI COMBINAZIONI ED I SUOI DIVERSI MOVIMENTI O IL CORSO DELLA NATURA

Non conosciamo affatto gli elementi dei corpi, ma conosciamo alcune delle loro proprietà o qualità e distinguiamo le differenti materie dagli effetti o mutamenti che producono sui nostri sensi, cioè dai differenti movimenti che la loro presenza fa nascere in noi. Troviamo di conseguenza in essi estensione, mobilità, divisibilità, solidità, gravità, forza di inerzia. Da queste proprietà generali e primitive ne derivano altre, come la densità, la figura, il colore, il peso ecc. Così, relativamente a noi, la materia in generale è tutto ciò che agisce sui nostri sensi in una maniera qualunque; e le qualità che attribuiamo alle differenti materie sono fondate sulle differenti impressioni o sui diversi mutamenti che producono in noi stessi.

Finora non si è data della materia una definizione soddisfacente: gli uomini, ingannati dai loro pregiudizi, ne hanno avuto solo nozioni imperfette, vaghe e superficiali. Essi hanno considerato questa materia come un essere unico, rozzo, passivo, incapace di muoversi, di combinarsi[1], di produrre alcunché da se stesso; al contrario, avrebbero dovuto considerarla come un genere di esseri, tutti gli individui diversi del quale, benché avessero alcune proprietà comuni, come l'estensione, la divisibilità, la figura ecc., non dovevano tuttavia essere raccolti sotto una stessa classe né essere compresi sotto una stessa denominazione.

Un esempio può servire a spiegare ciò che si è detto, a farne sentire l'esattezza e a facilitarne l'applicazione: le proprietà comuni ad ogni materia sono l'estensione, la divisibilità, l'impenetrabilità, la figurabilità, la mobilità o la proprietà di essere mossa di un movimento di massa; la materia del fuoco, oltre che possedere queste proprietà generali e comuni ad ogni materia, gode altresì della proprietà particolare di essere mossa di un movimento che produce sugli organi la sensazione del calore, nello stesso tempo che di un altro movimento che produce nei nostri occhi la sensazione

della luce. Il ferro, in quanto materia in generale, è esteso, divisibile, figurabile, mobile in massa; se la materia del fuoco si combina con esso in una certa proporzione o quantità, il ferro acquista allora nuove proprietà, cioè quella di suscitare in noi le sensazioni del calore e della luce che precedentemente non possedeva affatto ecc. Tutte queste proprietà distintive ne sono inseparabili ed i fenomeni che ne risultano, ne risultano necessariamente nel senso rigoroso della parola. Per poco che si considerino le vie della natura, per poco che si seguano gli esseri nei differenti stati attraverso i quali, in forza delle loro proprietà, sono costretti a passare, si riconoscerà che unicamente al movimento son dovuti i mutamenti, le combinazioni e le forme, in una parola tutte le modifiche della materia. È attraverso il movimento che tutto ciò che esiste si produce, si altera, si accresce e si distrugge; è il movimento che cambia l'aspetto degli esseri, che aggiunge o toglie loro proprietà, e fa in modo che, dopo aver occupato un certo posto o 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.

In quell'universo che i fisici hanno chiamato i tre *regni della natura*, avviene, mediante il movimento, una trasmigrazione, un mutamento, una circolazione continua delle molecole della materia[2]. La natura ha bisogno, in un luogo, di quelle che aveva collocato per un periodo di tempo in un altro luogo: queste molecole, dopo avere, attraverso combinazioni particolari, costituito degli esseri dotati di essenze, di proprietà, di modi di agire determinati, si dissolvono o si separano più o meno facilmente, e, combinandosi in una maniera nuova, formano esseri nuovi. L'osservatore attento vede che questa legge è rispettata, in una maniera più o meno sensibile, da tutti gli esseri che lo circondano; egli vede la natura colma di germi erranti[3], dei quali alcuni si sviluppano, mentre altri attendono che il movimento li collochi nelle sfere, nelle materie, nelle circostanze necessarie per estenderli, accrescerli, renderli più sensibili con l'aggiunta di sostanze o materie analoghe al loro essere primitivo. In tutto ciò vediamo unicamente gli effetti del movimento, necessariamente diretto, modificato accelerato o rallentato, rafforzato o indebolito in ragione delle differenti proprietà che gli esseri acquistano e perdono successivamente. E ciò produre infallibilmente in ogni istante alterazioni più o meno notevoli in tutti i corpi: questi non possono essere rigorosamente gli stessi in due istanti successivi della loro

durata: essi sono in ogni momento costretti ad acquistare o a perdere, in una parola obbligati a subire variazioni continue nelle loro essenze, nelle loro proprietà, nelle loro forze, nelle loro masse, nei loro modi di essere, nelle loro qualità.

Gli animali, dopo essere stati sviluppati nella matrice che conviene agli elementi della loro macchina[4], si accrescono, si rafforzano, acquistano nuove proprietà, nuova energia, nuove facoltà, sia nutrendosi di piante analoghe al loro essere, sia divorando altri animali, la cui sostanza si trova idonea a conservarli, cioè a compensare la perdita continua di alcune proporzioni della propria sostanza che se ne liberano ad ogni istante. Questi stessi animali si nutrono, si conservano, si accrescono e si fortificano attraverso l'aria, l'acqua, la terra ed il fuoco. Privati dell'aria, o di questo fluido che li avvolge, li preme, li penetra e dà loro vigore, subito cesserebbero di vivere. L'acqua combinata con quest'aria, entra in tutto il loro meccanismo[5], di cui facilita il gioco. La terra serve loro di base dando solidità al loro tessuto; essa è trasportata dall'aria e dall'acqua che la portano alle parti del corpo con le quali può combinarsi. Da ultimo, il fuoco stesso, in una infinità di forme e di involucri, è continuamente ricevuto nell'animale, cui procura il calore e la vita e che rende idoneo ad esercitare le sue funzioni. Gli alimenti, carichi di tutti questi diversi princìpi, entrando nello stomaco, ristabiliscono il movimento nel sistema dei nervi, e rimontano, in proporzione alla loro attività e agli elementi che li compongono, la macchina che cominciava a languire e ad accasciarsi[6] per le perdite sofferte. Immediatamente tutto cambia nell'animale: ha più energia ed attività, prende vigore e mostra più gaiezza; agisce, si muove, pensa in maniera differente, tutte le sue facoltà si esercitano con maggiore facilità[a]. Onde si vede che quelli che si chiamano gli *elementi* o le parti primitive della materia, diversamente combinati, sono, attraverso il movimento, continuamente uniti ed assimilati alla sostanza degli animali, ne modificano visibilmente l'essere, ne influenzano le azioni, cioè i movimenti, sia percepibili, sia nascosti, che si operano in essi.

Gli stessi elementi che servono a nutrire, a rafforzare, a conservare l'animale, divengono in certe circostanze i princìpi e gli strumenti della sua dissoluzione, del suo indebolimento, della sua morte: essi operano la sua distruzione, dal momento che non sono affatto nella giusta proporzione che li rende idonei a conservarne l'essere. È così che l'acqua, divenuta troppo abbondante nel corpo dell'animale, lo debilita, ne allenta le fibre ed impedisce l'azione necessaria degli altri elementi. È così che il fuoco fatto

entrare in troppo grande quantità, suscita in esso movimenti disordinati e distruttivi per la sua macchina; è così che l'aria, carica di princìpi poco analoghi al suo meccanismo, gli procura contagi e malattie pericolose. Da ultimo, gli alimenti, modificati in certe maniere, invece di nutrirlo, lo distruggono e lo portano alla rovina. Tutte queste sostanze non conservano l'animale se non in quanto gli sono analoghe; lo rovinano quando non sono più nel giusto equilibrio che le rendeva idonee a conservarne l'esistenza.

Le piante che, come si è visto, servono a nutrire e a ristorare gli animali, si nutrono, esse stesse, della terra, si sviluppano nel suo seno, crescono e si rafforzano a sue spese, ricevono continuamente nel loro tessuto, attraverso le radici e i pori, l'acqua, l'aria e la materia ignea. L'acqua le rianima visibilmente tutte le volte che la loro vegetazione o il loro genere di vita languisce; essa porta loro i princìpi analoghi che possono perfezionarle; l'aria è loro necessaria perché si estendano e fornisce loro acqua, terra e fuoco, con cui è, essa stessa, combinata. Da ultimo, esse ricevono più o meno materie infiammabili; e le differenti proporzioni di questi princìpi costituiscono le differenti *famiglie* o *classi* in cui i botanici hanno diviso le piante, secondo le loro forme e le loro combinazioni, da cui risulta una infinità di proprietà molto varie[7]. È così che crescono il cedro e l'issopo, dei quali l'uno si eleva fino alle nubi, mentre l'altro si abbassa umilmente sulla terra; è così che da una ghianda sorge a poco a poco la quercia che ci copre con il suo fogliame; è così che un chicco di grano, dopo che si è nutrito dei succhi della terra, serve al nutrimento dell'uomo, in cui finisce col portare gli elementi o princìpi di cui esso stesso si è nutrito, modificati e combinati nella maniera che rende questo vegetale il più idoneo ad assimilarsi e a combinarsi con la macchina umana, cioè con i fluidi ed i solidi di cui è composta[8].

Ritroviamo gli stessi elementi o princìpi nella formazione dei minerali, come nella loro decomposizione sia naturale sia artificiale. Vediamo che terre diversamente elaborate, modificate e combinate servono ad accrescerli, a dar loro più o meno peso e densità. Vediamo l'aria e l'acqua contribuire a connetterne le parti; la materia ignea o il principio infiammabile dar loro i colori e mostrarsi talvolta ad occhio nudo attraverso le scintille luminose che il movimento ne fa scaturire. Questi corpi così solidi, queste pietre, questi metalli si distruggono e si dissolvono attraverso l'aria, l'acqua ed il fuoco, come lo provano l'analisi più ordinaria ed una serie di esperienze cui assistiamo quotidianamente.

Gli animali, le piante ed i minerali restituiscono, dopo qualche tempo, alla natura, cioè alla massa generale delle cose, al magazzino universale, gli elementi o princìpi che ne hanno attinto. La terra riprende, allora, la porzione del corpo di cui costituiva la base e la solidità; l'aria si carica di parti a lei analoghe e di quelle che sono più sottili e leggere, l'acqua attrae quelle che è capace di dissolvere: il fuoco, rompendo i suoi legami, si libera per andare a combinarsi con altri corpi. Le parti elementari dell'animale, così disunite, dissolte, disperse, formano nuove combinazioni: esse servono a nutrire, a conservare o a distruggere nuovi esseri e, tra altri, piante che, giunte a maturazione, nutrono e conservano nuovi animali: questi subiscono, a loro volta, la stessa sorte dei primi.

Tale è il corso costante della natura; questo è il cerchio eterno che tutto ciò che esiste è costretto a descrivere. È così che il movimento fa nascere, conserva per qualche tempo e successivamente distrugge le parti dell'universo, le une con le altre, mentre la somma dell'esistenza rimane sempre la stessa. La natura, con le sue combinazioni, genera soli che vanno a collocarsi ai rispettivi centri di altrettanti sistemi; produce pianeti che, per la loro essenza, gravitano e descrivono le loro rivoluzioni intorno a quei soli; a poco a poco il movimento altera gli uni e gli altri; disperderà forse un giorno le parti di cui ha composto le masse meravigliose che l'uomo, nel corto spazio della sua esistenza, non fa che intravvedere di sfuggita.

È dunque il movimento continuo, inerente alla materia, che altera e distrugge tutti gli esseri, che loro toglie ad ogni istante alcune delle proprietà per sostituirgliene altre; è il movimento che, mutandone le essenze attuali, cambia altresì, degli esseri, gli ordini, le direzioni, le tendenze, le leggi che regolano i loro modi di essere e di agire. Dalla pietra formate nelle viscere della terra, attraverso la combinazione intima di molecole analoghe e similari che si sono accostate, fino al sole, questo vasto serbatoio di particelle infiammate, che illumina il firmamento; dal mollusco intorpidito fino all'uomo attivo e pensante, vediamo una progressione ininterrotta, una catena perpetua di combinazioni e di movimenti, da cui derivano esseri i quali non differiscono tra loro se non per la varietà delle loro materie elementari, delle combinazioni e delle proporzioni di questi stessi elementi, da cui nascono modi di esistere e di agire infinitamente diversificati. Nella generazione, nella nutrizione, nella conservazione, non vedremo mai altro che materie diversamente combinate, ciascuna delle quali ha movimenti suoi proprî, regolati da leggi fisse e determinate e che le fanno subire mutamenti

necessari. Nella formazione, nella crescita e nella vita istantanea degli animali, dei vegetali e dei minerali, vedremo solo materie che si combinano, si aggregano, si accumulano, si estendono e formano a poco a poco esseri senzienti, viventi, vegetanti o sprovvisti di queste facoltà e che, dopo essere esistiti per qualche tempo sotto una forma particolare, sono costretti a contribuire con la loro rovina alla produzione di un altro[b].

1. *Se combiner*: il termine, come in seguito il non meno frequente *combination*, è proprio del lessico chimico, atteso ad indicare l'unione di due o più elementi, un composto con proprietà fisiche e chimiche diverse da quelle dei componenti, non più meccanicamente separabili.

2. Naturalmente, è per il movimento, che dà luogo alla trasmigrazione, allo scambio e alla circolazione continua delle molecole della materia, che si carcellano le rigide barriere che si pongono tra i tre regni della natura.

3. *Germes errans*.

4. Conviene ricordare che *L'homme machine* di Julien Offray La Mettrie (1709-1751), un'opera in cui l'autore estende l'idea della costituzione meccanica del mondo animale e vegetale a quello umano, è del 1748.

5. *Mécanisme*: ma già non si tratta di un meccanismo massiccio, assoluto. La macchina umana, infatti (cfr. nota seguente) si umanizza, se le si attribuiscono funzioni biologiche più che meccaniche.

6. *La machine qui commençait a languir et à s'affaisser*: cfr. nota precedente.

7. L'opera di Carlo Linneo (1707-1778), *Systema Naturae, sive regna tria Naturae, systematice proposita, per classes, ordines, genera et species*, esce a Leida nel 1735; la XII ediz., in 3 voll., esce a Stoccolma nel 1766-68.

8. Assimilazione e combinazione: la macchina umana è anche una realtà chimica.

9. È chiaramente indicata, attraverso Plutarco (46-127 d.C.), la fonte attraverso la quale d'Holbach prende contatto con la filosofia naturalistica presocratica, anzi tutto di Empedocle (490-430 a. C.).

a. È bene osservare qui, anticipatamente, che le sostanze spiritose, cioè che contengono una grande abbondanza di materie infiammabili e ignee, come il vino, l'acquavite, i liquori ecc. sono, esse appunto, che accelerano i movimenti organici degli animali comunicando loro calore. È così che il vino dà coraggio ed anche spirito, sebbene il vino sia un essere materiale. La primavera e l'estate fanno nascere tanti insetti ed animali, favoriscono la vegetazione, rendono la natura vivente unicamente perché allora la materia del fuoco si trova più abbondante che nell'inverno. La materia ignea è evidentemente la causa della fermentazione, della generazione, della vita: è il *Giove* degli antichi. V. Tomo II, cap. I, verso la fine.

b. *Destructio unius, generatio alterius* (= «La distruzione di una cosa, la generazione di un'altra»). Per parlare con esattezza, niente nasce e muore nella natura: verità che è stata avvertita da parecchi filosofi antichi. Empedocle dice: *Non c'è né nascita né morte per ciascuno dei mortali, ma solamente una combinazione e una separazione di ciò che era combinato ed è questo tra gli uomini che si chiama nascita e morte*. Lo stesso filosofo dice ancora: *sono fanciulli, o gente di vedute limitate, quelli che immaginano che nasca qualcosa che non esisteva precedentemente o che qualche cosa possa morire o perire totalmente*. V. Plutarco, *Contro Colote*[9]. Platone ammette che, secondo un'antica tradizione, *i viventi nascevano dai morti, allo stesso modo in cui i morti venivano dai vivi e che in questo è il circolo costante della natura*. Era ancora la dottrina di Pitagora, al quale Ovidio fa dire: … *nascique vocatur*.

/*Incpĕre esse aliud quam quod fuit ante; morique* / *Desinĕre illud idem* (= «E si chiama nascere / il cominciare ad essere altro da ciò che è stato prima; morire / cessare di essere lo stesso»). V. *Metamorfosi,* libro XV. v. 224. (Per l'esattezza, vv. 255-57).

Capitolo quarto

LE LEGGI DEL MOVIMENTO COMUNI A TUTTI GLI ESSERI DELLA NATURA. L'ATTRAZIONE E LA REPULSIONE, LA FORZA D'INERZIA, LA NECESSITA

Gli uomini non sono affatto sorpresi degli effetti di cui conoscono le cause. Essi credono di conoscere queste cause, perché le vedono agire in maniera uniforme ed immediata o perché i movimenti da esse prodotti sono semplici: la caduta di una pietra che cade in forza del proprio peso è un oggetto di meditazione unicamente per un filosofo, per il quale il modo di agire delle cause più immediate ed i movimenti più semplici non sono misteri meno impenetrabili del modo in cui agiscono le cause più lontane ed i movimenti più complessi. L'uomo della strada non è mai tentato di approfondire gli effetti che gli sono familiari né di risalire ai loro primi princìpi. Egli non vede niente nella caduta della pietra che debba sorprenderlo o meritare le sue ricerche: occorre un Newton per avvertire che la caduta dei corpi gravi è un fenomeno degno di tutta la sua attenzione; occorre la sagacia di un fisico profondo per scoprire le leggi secondo le quali i corpi cadono e comunicano ad altri i propri movimenti; da ultimo, lo spirito più esercitato ha spesso il dispiacere di vedere che gli effetti più semplici e più ordinari sfuggono a tutte le sue ricerche e restano inspiegabili per lui.

Noi siamo tentati di pensare e di meditare sugli effetti che vediamo solo quando sono straordinari ed insoliti, cioè quando i nostri occhi non vi sono affatto abituati o quando ignoriamo l'energia della causa che vediamo agire. Non c'è europeo che non abbia visto alcuni degli effetti della polvere da sparo. L'operaio che lavora per farla non suppone in essa niente di meraviglioso, perché tratta quotidianamente le materie che entrano nella composizione di questa polvere; l'americano considerava, un tempo, il modo di agire di essa come l'effetto di un potere *divino* e la sua forza come *sovrannaturale*. Il tuono, di cui l'uomo della strada ignora la vera causa, è

considerato da lui come lo strumento della vendetta celeste; il fisico lo considera come un effetto naturale della materia elettrica, la quale tuttavia è, essa stessa, una causa che egli è lontanissimo dal conoscere perfettamente.

Comunque, poiché vediamo una causa agire, consideriamo i suoi effetti come naturali; poiché siamo abituati a vederla o abbiamo familiarità con essa, crediamo di conoscerla ed i suoi effetti non ci sorprendono più. Ma, quando scorgiamo un effetto insolito senza scoprirne la causa, il nostro spirito si mette in agitazione, si inquieta secondo l'estensione di questo effetto; si agita soprattutto quando vi crede interessata la nostra conservazione; e la sua perplessità aumenta nella misura in cui si persuade che è essenziale per noi conoscere la causa da cui siamo vivamente colpiti. Per il difetto dei nostri sensi, che spesso non possono insegnarci alcunché sulle cause e sugli effetti che ricerchiamo con più ardore o che ci interessano di più, ricorriamo alla nostra immaginazione che, turbata dalla paura, diviene una guida sospetta e ci crea chimere o cause immaginarie, che reputa come fenomeni che ci allarmano. È a queste disposizioni dello spirito umano che son dovuti, come vedremo in seguito, tutti gli errori religiosi degli uomini, i quali, disperando di poter risalire alle cause naturali dei fenomeni inquietanti di cui erano i testimoni e spesso le vittime, hanno creato nei loro cervelli cause immaginarie, divenute per essi cause di follie.

Tuttavia nella natura 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 *sovrannaturale*. Accontentiamoci, per il momento, di ammettere che la natura ha dei mezzi che non conosciamo; ma non sostituiamo mai fantasmi, finzioni o parole vuote di senso alle cause che ci sfuggono; non faremo altro, per questa via, che confermarci nell'ignoranza, arrestarci nelle nostre ricerche e ostinarci a stagnare nei nostri errori[1].

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 tuttavia 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 scoprire le cause che, complicandosi nella combinazione con altre, impediscono che esse agiscano in una maniera che noi ci crediamo in diritto di attendercene. Sappiamo che il fuoco applicato alla polvere deve necessariamente accenderla; quando questo effetto non si verifica, quando anche i nostri sensi non ce ne informassero, siamo in diritto di concludere che questa polvere è bagnata o si trova unita ad una sostanza che ne impedisce l'esplosione. Sappiamo che l'uomo in tutte le sue azioni tende a rendersi felice; quando lo vediamo lavorare a distruggersi o a nuocere a se stesso, dobbiamo concluderne che è mosso da una causa che si oppone alla sua tendenza naturale, che è ingannato da qualche pregiudizio, che, per difetto di esperienza, non vede affatto dove le sue azioni possano portarlo.

Se tutti i movimenti degli esseri fossero semplici, sarebbero facilissimi a conoscersi; e noi saremmo certi degli effetti che le cause devono produrre, se le loro azioni non si confondessero affatto. So che una pietra che cade deve cadere perpendicolarmente, so che sarà costretta a seguire una linea obliqua, se incontra un altro corpo che cambia la sua direzione; ma non so quale è la linea che descriverà, se è turbata nella sua caduta da forze contrarie che agiscono alternativamente su di essa: può avvenire che queste forze la obblighino a descrivere una linea parabolica, circolare, spirale, ellittica ecc.

I movimenti più complessi sono tuttavia sempre i risultati di movimenti semplici che si sono combinati tra loro; così, conoscendo le leggi generali degli esseri e dei loro movimenti, non dovremo fare altro che decomporre ed analizzare per scoprire quelli che si sono combinati; e l'esperienza ci farà apprendere gli effetti che possiamo attenderne; vedremo allora che movimenti semplicissimi sono le cause dell'incontro necessario di differenti materie di cui tutti i corpi sono composti; che queste materie, varie per l'essenza e per le proprietà, hanno, ciascuna, modi di agire o movimenti che sono loro propri e che il loro movimento totale è la somma dei movimenti particolari che si sono combinati tra loro.

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, similari, analoghe, disposte ad unirsi, e le cui forze cospirano e tendono ad un medesimo fine. Gli esseri primitivi o gli elementi dei corpi han bisogno di sostenersi, per così dire, gli uni sugli altri, per conservarsi, per acquistare consistenza e solidità: verità ugualmente costante in quella che si chiama il *fisico* e in quello che si chiama il *morale*[2].

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 col nome di *attrazione* e di *repulsione,* di *simpatia* e di *antipatia,* di *affinità* o di *rapporti*[a]. I moralisti designano questa disposizione, e gli effetti che essa produce, col nome di *amore* o di *odio,* di *amicizia* o di *avversione.* 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 né il loro modo di agire.

Comunque, basta sapere che, per una legge costante, certi corpi sono disposti ad unirsi più o meno facilmente, mentre altri non possono affatto combinarsi. L'acqua si combina con i sali e non si combina affatto con gli olî. Alcune combinazioni sono fortissime come nei metalli; altre sono più deboli e facilissime a decomporsi. Alcuni corpi, incapaci di per se stessi di unirsi, ne divengono suscettibili con l'aiuto di nuovi corpi che servono loro da *mediatori* o da legami comuni: è così che l'olio e l'acqua si combinano e fanno il sapone mediante un sale alcalino[3]. Da tutti questi esseri variamente combinati in proporzioni molto varie risultano corpi, interi fisici o morali, le cui proprietà e le cui uguaglianze sono essenzialmente differenti ed i cui modi di agire sono più o meno complicati o difficili a conoscersi, secondo gli elementi o materie che sono entrati nella loro composizione e le modificazioni diverse di queste stesse materie.

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 similari 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 formano 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 similari che si uniscono al loro essere, che lo conservano e lo rafforzano. È così che certi alimenti convengono all'uomo, mentre altri lo uccidono, alcuni gli piacciono o lo irrobustiscono, altri gli repugnano e l'indeboliscono. Da ultimo, per non separare mai le leggi della fisica da quelle della morale[5], 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[6].

Quali che siano la natura e le combinazioni degli esseri, i loro movimenti hanno sempre una direzione o una tendenza: senza direzione, non possiamo avere l'idea del movimento; questa direzione è regolata dalle proprietà di ciascun essere; dal momento che ha determinate proprietà, agisce necessariamente, cioè segue la legge invariabilmente determinata da queste stesse proprietà, che costituiscono l'essere qual è ed il suo modo di agire, che è sempre una conseguenza del suo modo di esistere. 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 e 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. Perciò, tutti gli esseri che conosciamo tendono a conservarsi, ciascuno alla propria maniera. La pietra, per la forte adesione alle sue parti, oppone resistenza alla sua distruzione. Gli esseri organizzati si conservano con mezzi più complessi, ma che sono idonei a conservarne l'esistenza contro ciò che potrebbe nuocerle. L'uomo sia fisico che morale, essere vivente, 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[b].

La conservazione è dunque il fine comune verso il quale tutte le energie, le forze, le facoltà degli esseri sembrano continuamente dirette. I fisici hanno

chiamato questa tendenza o direzione *gravitazione su di sé;* Newton la chiama *forza di inerzia;* i moralisti l'hanno chiamata nell'uomo *amore di sé,* il quale non è altro che la tendenza a conservarsi, il desiderio della felicità, l'amore del benessere e del piacere, la prontezza a cogliere tutto ciò che 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 facoltà si sforzano di soddisfare, 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 e 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 primitiva.

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 concluderne che, poiché, tutti i movimenti o tutti i modi di agire degli esseri 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 agire altrimenti da come agisce.

La necessità è la connessione infallibile e costante delle cause con i loro effetti. Il fuoco brucia necessariamente le materie combustibili che son poste nella sfera della sua azione. L'uomo desidera necessariamente ciò che è o ciò che sembra utile al suo benessere. 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 il tutto ha rapporti con le sue parti e queste con il tutto[8]; 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 gli uni dalle altre. Per poco che riflettiamo, saremo indotti a riconoscere che tutto ciò che vediamo è *necessario*, non può essere altrimenti da quello che è; che tutti gli esseri che vediamo, come quelli che sfuggono alla nostra vista, agiscono ubbidendo a leggi certe. Secondo queste leggi, i corpi gravi cadono,

i corpi leggeri si elevano, le sostanze analoghe si attirano, tutti gli esseri tendono a conservarsi, l'uomo ha tenerezza per se stesso, ama ciò che per esperienza gli risulta vantaggioso e detesta ciò che può essergli sfavorevole. Da ultimo, siamo indotti ad ammettere che non può esservi energia indipendente, causa isolata, azione separata, in una natura in cui tutti gli esseri agiscono senza interruzione gli uni sugli altri e che non è altro se non un cerchio eterno di movimenti impressi e ricevuti secondo leggi necessarie[9].

Due esempî serviranno a rendere più intelligibile il principio posto: ne prenderemo in prestito uno dal mondo fisico e un altro dal mondo morale. In un turbine di polvere che solleva un vento impetuoso, per confuso che appaia ai nostri occhi, nella più terribile tempesta provocata da venti opposti che sollevano le onde, non c'è una sola molecola di polvere o d'acqua che sia posta a *caso*, che non abbia la sua causa sufficiente per occupare il luogo in cui si trova e che non agisca rigorosamente nella maniera in cui deve agire. Un geometra che conoscesse esattamente le differenti forze che agiscono in questi due casi, e le proprietà delle molecole che sono mosse, dimostrerebbe che, secondo cause date, ogni molecola agisce precisamente come deve agire e non può agire altrimenti da come agisce.

Nelle convulsioni politiche che agitano talvolta le società politiche, e che producono spesso il rovesciamento di un impero, non c'è una sola azione, una sola parola, una sola idea, una sola volontà, una sola passione, negli agenti che concorrono alla rivoluzione, come distruttori o come vittime, che non sia necessaria, che non agisca come deve agire, che non operi infallibilmente gli effetti che deve operare secondo il posto che occupano quegli agenti in quel turbine morale. Ciò apparirebbe evidente per un'intelligenza che fosse in grado di cogliere tutte le azioni e reazioni degli spiriti e dei corpi di quelli che contribuiscono a questa rivoluzione.

Da ultimo, se tutto è connesso nella natura, se tutti i movimenti in essa nascono gli uni dagli altri, sebbene le loro segrete comunicazioni spesso sfuggono ai nostri occhi, dobbiamo essere certi che non vi è affatto causa così piccola o così lontana che non produca talvolta gli effetti più grandi e più immediati su noi stessi. È forse nelle pianure aride della Libia che si ammassano i primi elementi di una tempesta che, portata dai venti, verrà verso di noi, appesantirà la nostra atmosfera, influirà sul nostro temperamento e sulle passioni di un uomo che le sue circostanze mettono in condizione di influire su molti altri e che deciderà, secondo le sue volontà, della sorte di parecchie nazioni.

L'uomo in effetti si trova nella natura e ne costituisce una parte; egli vi agisce secondo leggi che gli sono proprie e subisce, in maniera più o meno rilevante, l'azione o l'impulso degli esseri che agiscono su di lui, secondo le leggi proprie alla loro essenza. È così che egli è diversamente modificato; ma le sue azioni sono sempre in ragione composta della sua energia e di quella degli esseri che agiscono su di lui e che lo modificano. Ecco ciò che determina così diversamente, e spesso così contraddittoriamente, le sue opinioni, le sue volontà, le sue azioni, in una parola i suoi movimenti, sia visibili sia nascosti, che si verificano in lui. Avremo occasione, in seguito, di mettere questa verità, oggi così contestata, in una luce maggiore; basta qui provare in generale che tutto nella natura è necessario e che niente di ciò che vi si trova può agire altrimenti da come agisce.

È questo movimento comunicato e ricevuto via via che stabilisce connessione e rapporti tra i differenti sistemi degli esseri: l'attrazione li avvicina quando sono nella sfera della loro azione reciproca; la repulsione li dissolve e li separa: l'una li conserva e li fortifica, l'altra li indebolisce e li distrugge. Una volta combinati, essi tendono a perseverare nel loro modo di esistere, in virtù della *forza d'inerzia;* ma non possono riuscirvi per il fatto che sono sotto l'influenza continua di tutti gli altri esseri che agiscono continuamente e perpetuamente su di essi; i loro mutamenti di forme, le loro dissoluzioni sono necessari alla vita, alla conservazione della natura, che è il solo scopo che possiamo assegnarle, verso il quale la vediamo tendere senza sosta, che essa segue senza interruzione attraverso la distruzione e la riproduzione di tutti gli esseri subordinati, costretti a subire le sue leggi e a concorrere a loro modo alla conservazione dell'esistenza attiva, essenziale al grande tutto.

Così, ogni essere è un individuo che, nella grande famiglia, svolge il suo ruolo necessario nel lavoro generale. Tutti i corpi agiscono secondo leggi inerenti alla propria essenza, senza poter allontanarsi un solo istante da quelle secondo le quali agisce la stessa natura: forza centrale alla quale tutte le forze, tutte le essenze, tutte le energie sono sottomesse, essa regola i movimenti di tutti gli esseri; con la regolarità della sua essenza, fa concorrere differenti materie al suo piano generale; e questo piano non può essere altro che la vita, l'azione, la conservazione del tutto attraverso i mutamenti continui delle sue parti[10]. Essa raggiunge questo obiettivo rimuovendo gli uni con gli altri; e ciò stabilisce e distrugge i rapporti sussistenti tra loro, dà e toglie loro forme, combinazioni, qualità, secondo le

quali agiscono per un pezzo e che vengono tolte loro subito dopo, per farli agire in una maniera del tutto diversa. È per questo che la natura li accresce e li altera, li aumenta e li diminuisce, li avvicina o li allontana, li forma e li distrugge, secondo che è necessario per la conservazione del suo insieme, verso la quale questa natura è essenzialmente necessitata a tendere.

Questa forza irresistibile, questa necessità universale, questa energia generale, non è dunque che una conseguenza della natura delle cose, in virtù della quale tutto agisce senza riposo secondo leggi costanti ed immutabili. Queste leggi non variano più per la loro natura totale che per gli esseri che essa contiene. La natura è un tutto agente o vivente, tutte le parti del quale concorrono necessariamente, e a loro insaputa, a conservare l'azione, l'esistenza e la vita[11]: la natura esiste ed agisce necessariamente e tutto ciò che contiene cospira necessariamente alla perpetuità del suo essere agente[c]. Vedremo, in seguito, quanto l'immaginazione degli uomini ha lavorato per farsi un'idea dell'energia della natura, che hanno personificato e distinto da se stessa. Da ultimo, esamineremo le invenzioni ridicole e nocive che, per difetto di conoscenza della natura, hanno escogitato con l'immaginazione, per fermarne il corso, per sospenderne le leggi eterne, per mettere ostacoli alla necessità delle cose.

1. Si getta il programma di una più coerente e coraggiosa spiegazione della natura *iuxta propria principia*.

2. Il rapporto tra il *fisico* e il *morale*, soprattutto per impedire a questo di allontanarsi verso l'astrazione spiritualistica, è uno dei temi fondamentali del *Système*.

3. È una pagina quasi letteralmente trascritta dal Goethe nel suo romanzo *Die Wahlverwandschaften*. Cfr. *Introduzione*.

4. Diogene Laerzio (III sec.) è, con la sua fortunatissima opera, *Le vite, le opinioni, gli apoftegmi dei filosofi celebri,* un'altra fondamentale via d'accesso, per d'Holbach, alla filosofia-naturalistica presocratica, molti motivi della quale agiscono nella coscienza materialistica del Settecento.

5. Dato il rapporto stretto istituito tra *fisico* e *morale*, risulta evidente l'impossibilità di separare queste leggi. Ne esce un capitolo importantissimo della storia della morale moderna e contemporanea più caratterizzata nel suo fondamento scientifico.

6. Si tratta di *unions* o di *liaisons* fondate sull'attrazione: tace, almeno per ora, la categoria dell'*interesse*, fondamentale, come si vedrà, nella riflessione *borghese* di d'Holbach.

7. La lettura di Sant'Agostino (354-430) e di altri Padri della Chiesa rientra, se non altro per necessità polemiche, nel corredo culturale dei materialisti francesi più impegnati nella battaglia antispiritualistica.

8. Meccanicismo, si; ma non manca, per ciò che qui si dice, una visione biologico-strutturalistica, organicistica, del reale.

9. In questo *cercle éternel* è la vita stessa dell'universo. I movimenti seguono leggi necessarie, ma generano un tutto organico. Ancora meccanicismo ed organicismo. Cfr. nota precedente.

10. *Le maintien du tout par les changements continuels de ses parties*. Il rapporto tra le parti e il tutto non è mai perduto di vista; ed il tutto, per ciò stesso, non ne esce configurato solo meccanicisticamente.

11. Ancora una possibilità di precisare ulteriormente il titolo dell'opera: *Système du tout agissant ou vivant*. E conta che il tutto sia anche *vivant*: si tratta di un meccanicismo per dir così biologico, in cui agiscono le suggestioni più forti del naturalismo presocratico rivissuto nell'epoca di Newton.

a. Empedocle diceva, secondo Diogene Laerzio[4], *che c'era una sorta di amicizia attraverso la quale gli elementi si univano ed una sorta di discordia per la quale si allontanavano*. Di qui si vede che il sistema dell'attrazione è molto antico; ma occorreva un Newton per svilupparlo. L'amore, cui gli antichi attribuivano lo scioglimento del *caos,* sembra che sia solo l'attrazione personificata. Tutte le allegorie e le favole antiche sul *caos* indicano evidentemente solo l'accordo e l'unione che si trovano tra le sostanze analoghe ed omogenee, da cui deriva l'esistenza dell'universo, mentre la repulsione o la discordia, che gli antichi chiamavano ἔρις, era la causa della dissoluzione, della confusione, del disordine. Ecco, senza dubbio, l'origine del dogma dei *due princìpi*.

b. Sant'Agostino[7] ammette parallelamente una tendenza a conservarsi in tutti gli esseri, sia organizzati che non organizzati. V. il suo trattato *De Civitate Dei*, Libro XI, cap. 28.

c. Platone dice che *la materia e la necessità sono la stessa cosa e che la necessità è la madre del mondo*. Ed invero la materia agisce perché esiste ed esiste per agire: non possiamo andare oltre. Se ci si chiede come o perché la materia esiste, risponderò dicendo che esiste necessariamente o perché contiene la ragion sufficiente della sua esistenza. Supponendola prodotta o creata da un essere da essa distinto e più sconosciuto di essa, bisognerà sempre dire che questo essere, quale che sia, è necessario o contiene la causa sufficiente della propria esistenza. Sostituendo la materia o la natura a questo essere, non si fa che sostituire ad un agente conosciuto, o che si può conoscere almeno da taluni punti di vista, un agente sconosciuto, che non si può assolutamente conoscere e la cui esistenza non si può dimostrare.

Capitolo quinto

L'ORDINE, IL DISORDINE, L'INTELLIGENZA, IL CASO

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 con la nostra. 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 aveva 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.

È facile concludere da questa idea dell'ordine e del disordine che non esistono realmente in una natura ove tutto è necessario, che segue leggi costanti e costringe tutti gli esseri a seguire, in ogni istante della loro durata, le regole che derivano dalla loro esistenza. È dunque nel nostro spirito soltanto che si trova il modello di ciò che chiamiamo *ordine* o *disordine*: come tutte le idee astratte e metafisiche, non suppone niente fuori di noi. In una parola, l'ordine sarà sempre solo la facoltà di coordinarci con gli esseri che ci circondano o con il tutto di cui facciamo parte[1].

Tuttavia, se si vuole applicare l'idea dell'ordine alla natura, quest'ordine non sarà che una serie di azioni o di movimenti che riteniamo cospirino ad un fine comune. Così, in un corpo che si muove, l'ordine è la serie, la catena delle azioni o dei movimenti idonei a costituirlo com'è, e a conservarlo nella sua esistenza attuale. L'ordine, relativamente alla natura intera, è la catena delle cause e degli effetti necessari alla sua esistenza attiva e alla conservazione del suo insieme eterno. Ma, come si è provato nel capitolo precedente, tutti gli esseri particolari, nell'ordine che occupano, sono costretti a concorrere a questo scopo. Onde, si è indotti a concludere che, quello che chiamiamo l'*ordine della natura,* non può essere mai altro che una

maniera di considerare la necessità delle cose, alla quale tutto ciò che conosciamo è sottomesso. Quello che chiamiamo *disordine* non è che un termine relativo destinato a 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; ma nessuna di queste azioni, nessuno di questi movimenti può, per un solo istante, contraddire o fuoruscire dall'ordine generale della natura, dalla quale tutti gli esseri prendono l'esistenza, le proprietà, i movimenti particolari. Il disordine, per un essere, è sempre il suo passaggio ad un ordine nuovo, ad un nuovo modo di esistere che comporta necessariamente una nuova serie di azioni o di movimenti differenti da quelli di cui quest'essere si trovava precedentemente suscettibile.

Quello che chiamiamo *ordine nella natura* 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 tutt'altro sistema ci materie, se fosse 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; ed ecco la vera nozione di una proprietà, che si può definire un'attitudine a costituire un essere qual è in se stesso e qual è nel tutto di cui fa parte.

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 nell'universo. Che cosa è, in effetti, l'*ordine* nel nostro sistema planetario, il solo di cui abbiamo un'idea, se non la serie dei fenomeni che si verificano secondo leggi necessarie, secondo le quali vediamo agire i corpi che lo compongono? In conseguenza di queste leggi, il sole occupa il centro, i pianeti gravitano su di esso e descrivono intorno ad esso, in tempi regolari, rivoluzioni continue. I satelliti di questi stessi pianeti gravitano su quelli che sono al centro della loro sfera di azione e descrivono intorno ad essi le loro rivoluzioni periodiche. Uno di questi pianeti, la terra che abitiamo, gira intorno a se stesso e, per le differenti facce che la sua rivoluzione annuale lo costringe a rivolgere al sole, subisce variazioni regolari che chiamiamo *stagioni*. Per una conseguenza necessaria dell'azione del sole sulle differenti parti del nostro globo, tutte le sue produzioni subiscono delle vicissitudini: le

piante, gli animali, gli uomini, sono, d'inverno, in una specie di letargia; in primavera, tutti gli esseri sembrano rianimarsi ed uscir fuori da un lungo assopimento. In una parola, il modo in cui la terra riceve tutti i raggi del sole influisce su tutte le sue produzioni; i raggi dardeggiati obliquamente non agiscono affatto come se cadessero a piombo; la loro assenza periodica, causata dalla rivoluzione del nostro globo su se stesso, produce il giorno e la notte. In tutto ciò vedremo sempre solo gli effetti necessari, fondati sull'essenza delle cose e che, fin quando esse rimarranno le stesse, non possono mai essere diversi da quelli che sono. Tutti questi effetti son dovuti alla gravitazione, all'attrazione, alla forza centrifuga ecc.

D'altro canto, quest'ordine, che ammiriamo come un effetto sovrannaturale, talvolta viene turbato o si muta in disordine, ma questo disordine stesso 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. È per questo che delle comete si offrono inopinatamente ai nostri occhi carichi di sorpresa: il loro corso eccentrico viene a turbare la tranquillità del nostro sistema planetario; esse suscitano il terrore del volgo, per cui tutto è meraviglia; il fisico stesso congettura che un tempo queste comete hanno sconvolto la superficie del nostro globo e causato le più grandi rivoluzioni sulla terra. Indipendentemente da questi disordini straordinari, ve ne sono di più comuni ai quali siamo esposti: ora le stagioni sembrano spostate, ora gli elementi in discordia sembrano disputarsi il dominio del nostro mondo; il mare esce dai suoi limiti, la terra solida si scuote, le montagne si abbracciano, il contagio distrugge gli uomini e gli animali, la sterilità rende desolate le campagne: allora i mortali affranti invocano a grandi grida l'ordine e levano le mani tremanti verso l'essere che essi suppongono ne sia l'autore, mentre questi disordini affliggenti sono effetti necessari, prodotti da cause naturali che agiscono secondo leggi fisse, determinate dalle proprie essenze e dall'essenza universale di una natura in cui tutto deve alterarsi, muoversi, dissolversi e in cui quello che chiamiamo l'*ordine* deve essere talvolta turbato e mutarsi in un modo di essere nuovo che per noi è un disordine.

L'ordine e il disordine della natura non esistono affatto. Troviamo *ordine* in tutto ciò che è conforme al nostro essere e *disordine* in tutto ciò che gli è opposto. Tuttavia, tutto è nell'ordine, in una natura tutte le parti della quale non possono mai allontanarsi da regole certe e necessarie che derivano

dall'essenza che hanno ricevuto. Non vi è affatto disordine in un tutto per conservare il quale il disordine è necessario, in un tutto il cui corso generale non può mai delirare, in cui tutti gli effetti sono conseguenze di cause naturali che agiscono come devono infallibilmente agire[2].

Ne segue che non possono esservi né mostri né prodigi né meraviglie né miracoli nella natura. Quelli che chiamiamo mostri sono combinazioni con le quali i nostri occhi non hanno alcuna familiarità e che non sono meno effetti necessari. I cosiddetti *prodigi, meraviglie,* effetti *sovrannaturali,* sono fenomeni della natura di cui non conosciamo i princìpi né il modo di agire e che, non conoscendone le cause autentiche, attribuiamo follemente a cause immaginarie che, come l'idea dell'ordine, esistono unicamente in noi stessi, mentre le collochiamo fuori di una natura, al di là della quale non può esservi niente.

Quanto ai cosiddetti *miracoli,* cioè agli effetti contrari alle leggi immutabili della natura, si sente che tali opere sono impossibili e che niente potrebbe sospendere per un istante il cammino necessario degli esseri, senza che la natura intera non fosse arrestata e turbata nella sua tendenza. Non vi sono meraviglie e miracoli nella natura se non per coloro che non l'hanno sufficientemente studiata o che non sentono affatto che le sue leggi non possono mai essere contraddette nella più piccola delle sue parti, senza che tutto non sia annientato o almeno non cambi essenza e modo di esistere[a].

L'ordine ed il disordine non sono dunque che parole con le quali designiamo stati in cui esseri particolari si trovano. Un essere è nell'ordine, quando tutti i suoi movimenti cospirano alla conservazione della sua esistenza attuale e favoriscono la sua tendenza a conservarvisi; è nel disordine, quando le cause lo agitano, lo turbano o disturbano l'armonia o l'equilibrio necessario alla conservazione del suo stato attuale. Tuttavia, il disordine in uno stato è unicamente, come s'è visto, il suo passaggio ad un ordine nuovo. Più questo passaggio è rapido, più il disordine è grande per l'essere che lo prova; ciò che conduce l'uomo alla morte è per lui il più grande dei disordini, tuttavia, la morte non è per lui che un passaggio ad un nuovo modo di esistere: essa è nell'ordine della natura.

Diciamo che il corpo umano è nell'ordine, quando le differenti parti che lo compongono agiscono in una maniera da cui risulta la conservazione del tutto, ciò che è lo scopo della sua esistenza attuale; diciamo che è in salute, quando i solidi ed i fluidi del suo corpo concorrono a questo scopo e si aiutano reciprocamente per raggiungerlo; diciamo che questo corpo è in

disordine, non appena la sua tendenza è turbata, quando alcune delle sue parti cessano di concorrere alla sua conservazione e di soddisfare le funzioni che gli sono proprie. È ciò che avviene nello stato di malattia, in cui nondimeno i movimenti che si suscitano nella macchina umana sono necessari, sono regolati da leggi così certe, così naturali, così invariabili, come quelli il cui concorso produce la salute: la malattia non fa che produrre in esso una nuova serie, un nuovo ordine di movimenti e di cose. L'uomo sta per morire, cosa che ci sembra per lui il più grande dei disordini, il suo corpo non è più lo stesso, il suo sangue non circola più, non sente più, non ha più idee, non pensa più, non desidera più. La morte è il momento della cessazione della sua esistenza umana; la sua macchina diventa una massa inanimata per la sottrazione dei princìpi che lo facevano agire in un modo determinato; la sua tendenza è mutata e tutti i movimenti che si suscitano nei suoi resti cospirano ad un nuovo fine: a quelli il cui ordine e la cui armonia producevano la vita, il sentimento, il pensiero, la passione, la salute, succede una serie di movimenti di un altro genere che si verificano secondo leggi necessarie come le prime; tutte le parti dell'uomo morto cospirano a produrre quelli che si chiamano dissoluzione, fermentazione, putrefazione; e questi nuovi modi di essere e di agire sono così naturali all'uomo ridotto in questo stato come la sensibilità, il pensiero, il movimento periodico del sangue ecc. lo erano all'uomo vivente. Poiché la sua essenza è mutata, il suo modo di agire non può essere lo stesso; ai movimenti regolari e necessari, che cospirano a produrre ciò che chiamiamo la *vita,* succedono movimenti determinati che concorrono a produrre la dissoluzione del cadavere, la dispersione delle sue parti, la formazione di nuove combinazioni, da cui risultano nuovi esseri: cosa che, come si è visto poc'anzi, è nell'ordine immutabile di una natura sempre agente[b].

Non si può dunque troppo insistere; relativamente al grande insieme, tutti i movimenti degli esseri, tutti i loro modi di agire non possono essere che nell'ordine e sono sempre conformi alla natura; in tutti gli stati attraverso i quali questi esseri sono indotti a passare, essi agiscono costantemente in una maniera necessariamente subordinata all'insieme universale. C'è di più: ciascun essere particolare agisce sempre nell'ordine: tutte le sue azioni, tutto il sistema dei suoi movimenti sono sempre una conseguenza necessaria del suo modo di esistere duraturo e momentaneo. L'ordine di una società politica è l'effetto di una successione necessaria di idee, di volontà, di azioni in coloro che la compongono, i cui movimenti sono regolati in maniera da

concorrere alla conservazione del suo insieme o alla sua dissoluzione. L'uomo, costituito o modificato in maniera da costituire quello che chiamiamo *un uomo virtuoso,* agisce necessariamente in una maniera da cui risulta il benessere dei suoi associati; quello che chiamiamo *cattivo*, agisce necessariamente in una maniera da cui risulta la loro disgrazia. Poiché le loro nature e le loro modificazioni sono differenti, devono agire differentemente: il sistema delle loro azioni o il loro *ordine relativo* è, di conseguenza, necessariamente diverso.

Così l'ordine e il disordine negli esseri particolari sono unicamente modi di considerare gli effetti naturali e necessari che producono relativamente a noi stessi. Temiamo il cattivo e diciamo che porta disordine nella società, perché ne turba la tendenza e ne ostacola il benessere. Evitiamo una pietra che cade, perché sconvolgerebbe in noi l'ordine dei movimenti necessari alla nostra conservazione. Tuttavia, l'ordine e il disordine sono sempre, come si è visto, conseguenze ugualmente necessarie dello stato duraturo o passeggero degli esseri. È nell'ordine che il fuoco ci brucia, perché è proprio della sua essenza bruciare; è nell'ordine che il malvagio nuoce, perché è proprio della sua essenza nuocere; ma, da un altro lato, è nell'ordine che un essere intelligente si allontana da ciò che può nuocergli e si sforza di allontanarsi da ciò che può turbarlo nel suo modo di esistere. Un essere, che la sua organizzazione rende sensibile, deve, in forza della sua essenza, fuggire tutto ciò che può danneggiarne gli organi e metterne l'esistenza in pericolo.

Chiamiamo *intelligenti* gli esseri organizzati alla nostra maniera, nei quali vediamo facoltà idonee a conservarsi, a mantenersi nell'ordine che loro conviene, a servirsi dei mezzi necessari per raggiungere questo fine, con la coscienza dei propri movimenti. Onde si vede che la facoltà che chiamiamo *intelligenza* consiste nel potere ci agire conformemente ad un fine che conosciamo nell'essere cui l'attribuiamo. Consideriamo come privi di intelligenza gli esseri nei quali non troviamo né la stessa nostra conformazione né gli stessi organi né le stesse facoltà, in una parola gli esseri di cui non conosciamo l'essenza, l'energia, lo scopo e, di conseguenza, l'ordine che loro conviene. Il tutto non può avere scopo, poiché fuori di esso non c'è alcunché cui possa tendere; le parti che il tutto comprende hanno uno scopo. Se è in noi stessi che attingiamo l'idea dell'*ordine*, è ancora in noi stessi che attingiamo quella della'*intelligenza.* La rifiutiamo a tutti gli esseri che non agiscono alla nostra maniera; l'accordiamo a quelli che supponiamo

agiscano come noi; chiamiamo questi *esseri intelligenti,* diciamo che gli altri sono cause cieche, agenti inintelligenti che agiscono a *caso*: parola vuota di senso che opponiamo sempre alla parola *intelligenza,* senza annettervi un'idea precisa[c].

Ed invero attribuiamo al caso 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. Dal momento che vediamo o crediamo di vedere l'ordine, attribuiamo quest'ordine ad una *intelligenza*, qualità parimente presa in prestito da noi stessi e dal nostro peculiare modo di agire e di subire azione.

Un essere *intelligente* è un essere che pensa, che vuole, che agisce per giungere ad un fine. Ora, per volere, per agire alla nostra maniera, occorre avere organi ed uno scopo simili ai nostri. Così, dire che la natura è governata da un'intelligenza è pretendere che essa è governata da un essere provvisto di organi, dato che senza organi non può esservi né percezione né idea né intuizione né pensiero né volontà né piano né azione.

L'uomo si fa sempre il centro dell'universo; è a se stesso che riferisce tutto ciò che vede; credendo di intravvedere un modo di agire che in taluni punti ha conformità con il suo, o taluni fenomeni che lo interessano, li attribuisce ad una causa che gli rassomiglia, che agisce come lui, che ha le sue stesse facoltà, i suoi stessi interessi, i suoi stessi progetti, la sua stessa tendenza: in una parola, se ne fa il modello. È così che l'uomo, non vedendo fuori della sua specie che esseri agenti differentemente da lui, e credendo tuttavia di notare nella natura un ordine analogo alle proprie idee, vedute conformi alle sue, immagina che questa natura sia governata da una causa intelligente alla sua maniera, cui attribuisce l'ordine che credette di vedere e le vedute che lui stesso aveva. È vero che l'uomo, sentendosi incapace di produrre gli effetti vasti e molteplici che vedeva operarsi nell'universo, fu indotto a stabilire una differenza tra lui e questa causa invisibile che produceva così grandi effetti; credette di eliminare la difficoltà esagerando in essa tutte le facoltà che lui stesso possedeva. È così che, a poco a poco, giunse a formarsi un'idea della causa intelligente che collocò al di sopra della natura, per farla presiedere a tutti i suoi movimenti di cui la credette di per se stessa incapace: si ostinò sempre a considerare la natura come un ammasso informe di materie morte

ed inerti, che non poteva produrre nessuno dei grandi effetti, dei fenomeni regolari da cui risulta quello che egli chiama l'*ordine dell'universo*[d].

Di qui si vede che è per la mancanza di una conoscenza delle forze della natura o delle proprietà della materia, che si moltiplicano gli esseri senza necessità e che si è supposto l'universo sotto l'impero di una causa intelligente di cui l'uomo fu e sarà sempre il modello. Egli non farà che renderla inconcepibile, quando ne vorrà troppo estendere le facoltà; l'annienterà o la renderà del tutto impossibile, quando in questa intelligenza vorrà supporre delle qualità incomparabili, come vi sarà costretto, per rendersi conto degli effetti contraddittori e disordinati che si vedono nel mondo: ed invero vediamo disordini in questo mondo, l'ordine bello del quale obbliga, si dice, a riconoscere l'opera di un'intelligenza sovrana; tuttavia, questi disordini smentiscono e il piano e il potere e la saggezza e la bontà che si suppone in essa e l'ordine meraviglioso che le si attribuisce.

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 designiamo con nomi particolari secondo i differenti effetti che questi esseri producono. Il vino non ha le qualità che chiamiamo *spirito* o *coraggio*; tuttavia, vediamo che ne dà talvolta ad uomini che supponiamo del tutto sprovvisti di queste qualità. 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 necessaria di questa proprietà. Ripeto, per avere intelligenza, disegni e vedute, bisogna avere idee; per avere idee, bisogna avere organi e sensi, cosa che non si dirà della natura né della causa che si suppone presieda ai suoi movimenti. Da ultimo, l'esperienza prova che le materie che riteniamo inerti e morte prendono azione, intelligenza e vita quando risultano dalla combinazione di certe forze[e].

Da tutto ciò che si è detto bisogna concludere che l'*ordine* è sempre il concatenamento uniforme e necessario delle cause e degli effetti o la successione delle azioni che derivano dalle proprietà degli esseri, finché restano in un determinato stato; che il *disordine* è il mutamento di questo

stato; che tutto è necessariamente in ordine nell'universo, in cui tutto agisce e si muove secondo le proprietà degli esseri; che non può esserci né disordine né male reale in una natura in cui tutto segue le leggi della propria esistenza; che non c'è né *caso* né alcunché di fortuito in questa natura, in cui non c'è effetto senza causa ed in cui tutte le cause agiscono secondo leggi fisse, certe, dipendenti dalle loro proprietà essenziali come dalle combinazioni e dalle modificazioni che ne costituiscono lo stato permanente o passeggero; che l'intelligenza è un modo di essere o di agire proprio di taluni esseri particolari e che, se volessimo attribuirla alla natura, non sarebbe in essa che la facoltà di conservarsi con mezzi necessari nella sua esistenza agente. Rifiutando alla natura l'intelligenza di cui godiamo noi stessi, rigettando la causa intelligente che si suppone il suo motore o il principio dell'ordine che vi troviamo, non diamo niente al caso né ad una forza cieca, ma attribuiamo tutto ciò che vediamo a cause reali e note, o facili a conoscersi. Riconosciamo che tutto ciò che esiste è una conseguenza delle proprietà inerenti alla materia eterna che, attraverso le sue mescolanze, le sue combinazioni ed i suoi mutamenti di forme, produce l'ordine, il disordine e le varietà che vediamo. Siamo noi ad essere ciechi, quando immaginiamo cause cieche; ignoriamo le forze e le leggi della natura, quando attribuiamo questi effetti al *caso;* non siamo più istruiti quando li attribuiamo ad un'intelligenza la cui idea è sempre ricavata da noi stessi e non si accorda mai con gli effetti che le attribuiamo: immaginiamo parole per supplire alle cose e crediamo di intenderci a forza di rendere oscure idee che non osiamo mai definirci ed analizzarci.

1. Si tratta di una precisa concessione al soggettivismo razionalistico, le cui nozioni, intanto, sono denunciate come astratte e metafisiche. *Ordine* e *disordine* implicano distinzione e non c'è da distinguere, se non astrattamente e metafisicamente, nell'universo della realtà, in cui tutto è necessario.

2. Si insiste sulla differenza tra il punto di vista soggettivistico ed il punto di vista naturalistico; o, se si vuole, sulla differenza tra il punto di vista umanisticoantropologico ed il punto di vista naturalistico.

3. Anassagora (V sec. a. C.) è un altro naturalista presocratico la cui visione del mondo agisce, accanto a quella empedoclea, nella costruzione materialistica d'holbachiana. La teoria del Νοῦς, sulla quale interviene criticamente Aristotele (*Metaph.*, I, 985 a, 1 sgg.), è filtrata attraverso la voce del celebre *Dictionnaire historique et critique* (2 voll., Rotterdam, 1695-1697) di Pierre Bayle (1647-1706).

a. Un miracolo, secondo taluni metafisici, è un effetto che non è dovuto affatto a forze sufficienti nella natura. *Miraculum vocamus effectum qui nullas sui vires sufficientes in natura agnoscit* (= «Chiamiamo miracolo un effetto che non riscontra alcuna forza sufficiente di sé nella natura»). V.

Bilfinger, *De Deo, anima et mundo*. Se ne conclude che bisogna cercare la causa al di là della natura o fuori della sua cerchia. Tuttavia, la ragione ci suggerisce che non dovremmo affatto ricorrere ad una causa soprannaturale o posta fuori della natura, prima di conoscere perfettamente tutte le cause naturali o le forze che la natura contiene.

b. Siamo abituati», dice un autore anonimo, «a pensare che la vita è il contrario della morte, la quale, apparendo sotto l'idea della distruzione assoluta, ha fatto sì che ci si è premurati di cercare ragioni per esentarne l'anima, come se l'anima fosse essenzialmente altra cosa che la vita… Ma la semplice percezione ci insegna che gli opposti di questo genere sono *l'animato* e *l'inanimato*. La morte è così poco opposta alla vita che ne è il principio: dal corpo di un solo animale che ha cessato di vivere se ne formano mille altri viventi: tanto è evidente che la vita è nella potenza della natura». V. *Dissertations mêlées*, stampate a Amsterdam nel 1740, pp. 252-253.

c. Paragoniamo sempre alla nostra l'intelligenza degli altri esseri e, quando non la troviamo la stessa, ne neghiamo l'esistenza. È un grande errore. Un essere che ci sembra sprovvisto della nostra intelligenza ha quella propria che lo dirige verso uno scopo che non vediamo con la più grande forza d'azione possibile. Tutti gli esseri sono provvisti, relativamente al fine che si propone la natura, dell'intelligenza necessaria per concorrere a questo fine. Dire che un essere è sprovvisto di intelligenza significa dire che la sua intelligenza non somiglia alla nostra e che noi non la intendiamo. Dire che un essere agisce a caso significa ammettere che non vediamo verso quale fine è diretto e quale posto occupa nella catena universale degli esseri. Di fatto, tutti gli esseri sono provvisti di intelligenza ed anche degli inconvenienti del massimo che loro è necessario; tanto peggio per noi, se non la intendiamo. È certo che tutti gli esseri concorrono ad un'azione: tanto peggio per noi, se non la indoviniamo: la nostra ignoranza ci fa dire molte sciocchezze.

d. Anassagora[3], si dice, fu il primo che suppose l'universo creato e governato da una *intelligenza* o da un *intelletto*. Aristotele gli rimproverava di impiegare questa intelligenza nella produzione delle cose come un *dio-macchina,* cioè quando gli mancavano tutte le buone ragioni. V. Bayle, *Dictionnaire,* articolo *Anaxagoras,* nota E. Si è, senza dubbio, nel giusto quando la stessa cosa si rimprovera a coloro che si servono della parola *intelligenza* per eliminare le difficoltà.

e. Si è detto poc'anzi (nota *a* del cap. III: la parentesi è del curatore) che il *vino* dà talvolta *spirito* e *coraggio* ad uomini che supponiamo totalmente sprovvisti di essi: occorre, dunque, che l'azione di un fluido possa sviluppare negli organi il germe di una tale facoltà che vi si trova addormentata. Ed invero dire che il *vino* fa nascere questa facoltà significherebbe accordare alla materia una potenza creatrice che non le appartiene. Se ne può concludere che gli esseri più sprovvisti di facoltà non hanno meno il germe di tutte; ma, soffocato da cause accidentali, questo germe può momentaneamente prendere vita da una causa così accidentale che, cessando, riporta talvolta gli organi al loro primo stato e talvolta li lascia nella situazione in cui li ha posti.

Capitolo sesto

L'UOMO: LA SUA DISTINZIONE IN UOMO FISICO E IN UOMO MORALE. LA SUA ORIGINE

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 se stesso, meditando sul proprio essere, sono chimeriche o fondate.

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 princìpi sia cause che si trovano dentro lui stesso, come il sangue, i nervi, le fibre, la carne, le ossa, in una parola le materie e 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 alimenti dei quali si nutre e tutti gli oggetti dai quali i suoi sensi sono continuamente colpiti e che, di conseguenza, operano in lui mutamenti continui.

Come tutti gli esseri, l'uomo tende a conservare l'esistenza che ha ricevuto; egli resiste alla sua distruzione, prova la forza materie del genere di quelle che giudichiamo inerti, insensibili, inanimate. Queste materie nondimeno sono giunte a formare un tutto che agisce, vive, sente, giudica, ragiona, vuole, delibera, sceglie, capace più o meno efficacemente di lavorare alla propria conservazione, cioè al mantenimento dell'armonia nella propria esistenza.

SYSTÊME
DE LA
NATURE.
OU
Des Loix du Monde Physique & du Monde Moral.

PAR M. MIRABAUD.

Secrétaire Perpétuel, & l'un des Quarante de l'Académie Françoise.

Naturæ rerum vis atque majestas in omnibus momentis fide caret, si quis modò partes ejus, ac non totam complectatur animo.

PLIN. HIST. NATUR. *Lib.* VII.

PREMIERE PARTIE.

LONDRES.
MDCCLXX.

Frontespizio della prima parte del *Système de la nature* pubblicato sotto lo pseudonimo di Mirabeaud
(Londra, ma Amsterdam o Leida, 1770).

Tutti i movimenti o cambiamenti che l'uomo subisce nel corso della sua vita, sia dalla 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. Egli è costretto dalla sua natura ad approvare gli uni e a disapprovare gli altri: gli uni lo rendono felice, gli altri lo rendono infelice; gli uni divengono gli oggetti dei suoi desideri, gli altri dei suoi timori.

In tutti i fenomeni che l'uomo presenta dalla nascita fino alla morte, vediamo solo una successione di cause ed effetti necessari e conformi alle leggi comuni a tutti gli esseri della natura. Tutti i suoi modi di agire, le sue sensazioni, le sue idee, le sue passioni, le sue volontà, le sue azioni sono conseguenze necessarie delle sue proprietà e di quelle che si trovano negli esseri che agiscono su di lui. Tutto ciò che egli fa e tutto ciò che avviene in lui sono effetti della forza d'inerzia, della gravitazione su di sé, della virtù attrattiva e repulsiva, della tendenza a conservarsi, in una parola dell'energia che ha in comune con tutti gli esseri che vediamo. Essa non fa che mostrarsi nell'uomo in maniera particolare, e ciò è dovuto alla sua natura particolare, per la quale è distinta dagli esseri di un sistema o di un ordine differente.

La causa degli errori in cui l'uomo è caduto, quando ha considerato se stesso, è venuta, come avremo ben presto occasione di mostrare, dal fatto che ha creduto di muoversi da se stesso, di agire sempre con la propria energia, di essere, nelle sue azioni e nelle sue volontà che ne sono *le forze motrici,* indipendente dalle leggi generali della natura e dagli oggetti che, spesso a sua insaputa e sempre malgrado lui, questa natura fa agire su di lui. Se si fosse attentamente esaminato, se avesse 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 del 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, modificano 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? Non vede che il suo temperamento non dipende in alcun modo da lui stesso, che le sue passioni

sono conseguenze necessarie di questo temperamento, che le sue volontà e le sue azioni sono determinate da queste stesse passioni e dalle opinioni che non si è dato? Il suo sangue più o meno abbondante o caldo, i suoi nervi e le sue fibre più o meno tesi o rilassati, le sue disposizioni durature o passeggere, non sono proprio loro a decidere in ogni istante delle sue idee, dei suoi movimenti, sia visibili, sia nascosti? E lo stato in cui si trova non dipende necessariamente dall'aria diversamente modificata[1], dagli alimenti che lo nutrono, dalle combinazioni segrete che hanno luogo in lui stesso e che conservano l'ordine o portano il disordine nella sua macchina? In una parola, tutto avrebbe dovuto convincere l'uomo che è, in ogni istante della sua durata, uno strumento passivo nelle mani della necessità[2].

In un mondo in cui tutto è connesso, in cui tutte le cause sono concatenate le une alle altre, non può esserci energia o forza indipendente ed isolata. È dunque la natura sempre agente che segna all'uomo ciascuno dei punti della linea che egli deve descrivere; è la natura che elabora e combina gli elementi di cui deve essere composto; è la natura che gli dà il suo essere, la sua tendenza, il suo particolare modo di agire; è la natura che lo sviluppa, l'accresce, lo conserva per un tempo, durante il quale è indotto a svolgere il suo ruolo; è la natura che colloca sul suo cammino gli oggetti e gli eventi che lo modificano in una maniera ora piacevole ed ora nociva per lui. È la natura che, dandogli il sentimento, lo mette in condizione di scegliere gli oggetti e di prendere i mezzi più idonei a conservarsi; è la natura che, quando gli ha fornito il suo corso, lo conduce alla morte e gli fa così subire una legge generale e costante dalla quale nulla è esente. È così che il movimento fa nascere l'uomo, lo sostiene per un tempo e, da ultimo, lo distrugge o lo obbliga a rientrare in seno ad una natura che ben presto lo riprodurrà sparso in una infinità di forme nuove, le cui parti, a loro volta, percorreranno necessariamente i diversi periodi alla stessa maniera in cui il tutto aveva percorso quelli della sua esistenza precedente.

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 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 grande 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.

Non dobbiamo dunque essere sorpresi se l'uomo incontrò tanti ostacoli quando volle rendersi conto del suo essere e del suo modo di agire e se immaginò così strane ipotesi per spiegare i giuochi nascosti della sua macchina, che vide muoversi in una maniera che gli sembrò differente da quella degli altri esseri della natura. Egli vide bene che il suo corpo e le sue differenti parti agivano; ma spesso non poté vedere ciò che li portava all'azione: credette dunque di avere al di fuori di se stesso un principio motore, distinto dalla sua macchina, che desse segretamente impulso alle molle di questa macchina, si muovesse con la sua propria energia ed agisse secondo leggi totalmente differenti da quelle che regolano i movimenti di tutti gli altri esseri[3].

Egli aveva la coscienza di certi movimenti interni che si facevano sentire da lui; ma come concepire che questi movimenti invisibili potessero spesso produrre effetti così sorprendenti? Come comprendere che un'idea fugace, un atto impercettibile del pensiero potessero spesso portare lo scompiglio ed il disordine in tutto il suo essere? In una parola, egli credette di scorgere in se stesso una sostanza distinta da lui, dotata di una forza segreta nella quale suppose caratteri interamente differenti da quelli delle cause visibili che agivano sui suoi organi o da quelli di questi organi stessi. Non fece affatto attenzione che la causa primitiva la quale fa in modo che una pietra cada o un braccio si muova è forse difficile a concepirsi o a spiegarsi come la causa del movimento interno di cui il pensiero e la volontà sono gli effetti. Così, 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 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 avere niente in comune con tutto ciò che vedeva[a].

È di qui che sono venute successivamente le nozioni di *spiritualità,* di *immaterialità,* di *immortalità* e di tutte le parole vaghe che si inventarono a poco a poco, a forza di sottilizzare, di sottolineare gli attributi della sostanza sconosciuta che l'uomo credeva di contenere in se stesso, e che riteneva fosse il principio nascosto delle sue azioni visibili. Per coronare le congetture azzardate che si era fatto su questa forza motrice, si suppose che. differente

da tutti gli altri esseri e dal corpo che gli serviva da involucro, essa non dovesse affatto come questi subire dissoluzione, che la sua perfetta semplicità le impedisse di poter de comporsi o di mutare forme, in una parola, che fosse, per sua essenza, esente dalle rivoluzioni alle quali si vedeva soggetto il corpo come tutti gli altri esseri composti di cui la natura è piena.

Così, l'uomo divenne doppio: si considerò 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 inerti, 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 ultime, fu designato con il nome di *uomo morale*[4].

Queste distinzioni, adottate oggi dalla maggior parte dei filosofi, non sono fondate che su supposizioni gratuite. Gli uomini hanno sempre creduto di rimediare all'ignoranza delle cose, inventando parole alle quali non poterono mai annettere un vero senso. Si immaginò che si conoscesse la materia, tutte le sue facoltà, i suoi mezzi e le sue differenti combinazioni, per il fatto che se n'erano intraviste alcune qualità superficiali; non si fece realmente che oscurare le deboli idee che ci si era potuto formare di essa, associandole una sostanza molto meno intelligibile della stessa materia. È così che dei pensatori, creando parole e moltiplicando gli esseri, 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 tirarnela fuori per rimetterla sul giusto sentiero, di cui unicamente l'esperienza può dare il filo. Essa ci mostrerà che in noi stessi, come in tutti gli oggetti che agiscono su di noi, c'è sempre materia dotata di proprietà differenti, diversamente combinata, diversamente modificata e che agisce in ragione delle sue proprietà. In una parola, l'uomo

è un tutto organizzato, composto di differenti materie; come tutte le altre produzioni della natura, egli segue leggi generali e note come leggi o modi di agire che gli sono particolari e non noti.

Così, quando si domanderà che cos'è l'uomo, diremo che è un essere materiale, organizzato o conformato in maniera da sentire, pensare, essere modificato da certi modi che sono peculiari a lui soltanto, alla sua organizzazione, alle combinazioni particolari delle materie che si trovano raccolte insieme in lui. Se si domanda quale origine diamo agli esseri della specie umana, risponderemo che, come tutti gli altri, l'uomo è una produzione della natura che rassomiglia loro sotto certi aspetti e si trova soggetta alle stesse leggi e ne differisce sotto altri aspetti e segue leggi particolari, determinate dalla diversità della sua conformazione. Se si domanda da dove è venuto l'uomo[b], risponderemo che l'esperienza non ci mette affatto in grado di risolvere questa questione e che essa non può interessarci veramente: ci basta sapere che l'uomo esiste e che è costituito in maniera da produrre gli effetti di cui lo vediamo suscettibile.

Ma, si dirà, l'uomo è sempre esistito? La specie umana è stata prodotta dall'eternità? O essa non è che una produzione istantanea della natura? Ci sono stati da che tempo è tempo uomini simili a noi e ce ne saranno sempre? Ci sono stati da che tempo è tempo maschi e femmine? C'è stato un primo uomo da cui tutti gli altri sono discesi? L'animale è stato anteriore all'uovo o l'uovo ha preceduto l'animale? Le specie senza cominciamento saranno anche senza fine? Queste specie sono indistruttibili o passano come gli individui? L'uomo è sempre stato ciò che è oppure, prima di giungere allo stato in cui lo vediamo, è stato obbligato a passare per una infinità di sviluppi successivi? L'uomo può, da ultimo, lusingarsi di essere giunto ad uno stato fisso oppure la specie umana deve ancora cambiare? Se l'uomo è il prodotto della natura, si domanderà se crediamo che questa natura possa produrre esseri nuovi e far scomparire le specie antiche? Da ultimo, con questa supposizione, si vorrà sapere perché la natura non produce sotto i nostri occhi esseri nuovi o specie nuove?

Sembra che si possa prendere su tutte queste questioni, in fondo indifferenti, il partito che si vorrà. Mancando l'esperienza, spetta all'ipotesi fissare una curiosità che si slancia sempre al di là dei limiti prescritti al nostro spirito. Ciò posto, il contemplatore della natura dirà che non vede alcuna contraddizione nel supporre che la specie umana, tale quale è oggi, è stata prodotta, sia nel tempo sia dall'eternità; egli non ne vede più nel

supporre che questa specie sia giunta, con differenti passaggi o sviluppi successivi, allo stato in cui la vediamo. La materia è eterna e necessaria, ma le sue forme sono passeggere e contingenti: e, l'uomo, è altra cosa dalla materia combinata, la cui forma varia in ogni istante?

Tuttavia, 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 e che è un risultato delle leggi particolari che lo dirigono. L'esistenza è essenziale all'universo o all'assemblaggio totale delle materie essenzialmente diverse che vediamo; ma le combinazioni e le forme non sono loro affatto essenziali. Ciò posto, sebbene le materie che compongono la nostra terra siano sempre esistite, questa terra non ha affatto sempre avuto la sua forma e le sue proprietà attuali. Forse questa terra è una massa distaccatasi, nel tempo, da qualche altro corpo celeste; forse è il risultato di quelle macchie o di quelle croste che gli astronomi scorgono sul disco del sole, che di là hanno potuto spandersi nel nostro sistema planetario; forse questo globo è una cometa spenta e dislocata che un tempo occupava un altro posto nelle regioni dello spazio, e che conseguentemente era allora in condizione di produrre esseri molto differenti da quelli che attualmente vi si trovano, dato che per allora la sua posizione e la sua natura dovevano rendere tutte le sue produzioni differenti da quelle che ci offre oggi.

Quale che sia la supposizione che si adotta, le piante, gli animali, gli uomini 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 di posto. Ciò che sembra rafforzare questa ipotesi è che, sul nostro globo stesso, tutte le produzioni variano in ragione dei suoi differenti climi. Gli uomini, gli animali, i vegetali ed i minerali non sono affatto gli stessi dappertutto: variano talvolta in maniera molto sensibile ad una distanza poco considerevole. L'elefante è indigeno della zona torrida; la renna è propria dei climi glaciali del nord; l'Indostan è la patria del diamante che non si trova affatto nelle nostre regioni; l'ananas cresce in America all'aria aperta, viene nel nostro paese unicamente quando l'arte gli fornisce un sole analogo a quello che esige; da ultimo, gli uomini variano nei differenti climi per il colore, per la taglia, per la conformazione, per la forza, per le facoltà dello spirito. Ma chi costituisce il clima? È la differente

posizione delle parti dello stesso globo relativamente al sole: posizione che basta a creare una varietà notevole tra le sue produzioni.

Si può dunque congetturare con sufficiente fondamento che, se per un accidente il nostro globo si spostasse, tutte le sue produzioni sarebbero costrette a mutare: non essendo le cause più le stesse e non agendo più alla stessa maniera, gli effetti dovrebbero necessariamente mutare. Tutte le produzioni, per poter conservarsi o mantenersi nell'esistenza, hanno bisogno di coordinarsi con il tutto da cui sono emanate: senza di ciò, non possono sussistere. È questa facoltà di coordinarsi, è questa coordinazione relativa che chiamiamo *l'ordine dell'universo*, è la mancanza di esso che chiamiamo *disordine*. Le produzioni che consideriamo *mostruose* sono quelle che non possono coordinarsi con le leggi generali o particolari degli esseri che le circondano o degli interi in cui si trovano: esse hanno potuto, nella loro formazione, appropriarsi delle sue leggi, ma queste leggi si sono opposte alla loro perfezione, la qual cosa fa in modo che non possono sussistere. È così che una certa analogia di conformazione tra animali di specie differenti produce meticci, ma questi meticci non possono propagarsi. L'uomo può vivere unicamente all'aria ed il pesce nell'acqua: mettete l'uomo nell'acqua ed il pesce all'aria ed immediatamente, per il fatto che non possono coordinarsi con i fluidi che li circondano, questi animali saranno distrutti. Trasportate, nell'immaginazione, un uomo del nostro pianeta in *Saturno* e, subito, il suo petto sarà lacerato da un'aria troppo rarefatta, le sue membra saranno congelate dal freddo: egli perirà perché non trova gli elementi analoghi alla sua esistenza attuale. Trasportate un altro uomo in *Mercurio* e l'eccesso del calore lo distruggerà immediatamente.

Così, tutto sembra autorizzarci a congetturare che la specie umana è una produzione propria del nostro globo, nella posizione in cui si trova, e che, mutando questa posizione, la specie umana muterebbe o sarebbe costretta a mutare, dato che non c'è se non ciò che può coordinarsi con il tutto e concatenarsi con esso a poter sussistere. È questa attitudine nell'uomo a poter coordinarsi con il tutto, che non solo gli dà l'idea dell'ordine, ma anche gli fa dire che *tutto è bene,* laddove tutto non è se non ciò che può essere, laddove tutto è necessariamente ciò che è, nello stesso tempo che non è, *positivamente,* né bene né male[5]. Non occorre che spostare un uomo per fargli accusare l'universo di disordine.

Queste riflessioni sembrano contrariare le idee di quelli che hanno voluto congetturare che gli altri pianeti fossero abitati da esseri simili a noi. Ma se il *Lappone* differisce in una maniera così sensibile *dall'Ottentotto,* quale differenza non dobbiamo supporre tra un abitante del nostro pianeta ed un abitante di *Saturno* o di *Venere*?

Comunque, se ci si costringe a risalire, con l'immaginazione, all'origine delle cose 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; che, finché questa coordinazione sussisterà, la specie umana si conserverà, si propagherà, secondo l'impulso e le leggi che l'hanno un tempo fatta venire alla luce; 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 la sua energia, la specie umana muterebbe, per far posto ad esseri nuovi, idonei a coordinarsi con lo stato che succederebbe a quello che ora vediamo sussistere.

Supponendo dunque dei mutamenti nella posizione del nostro globo, l'uomo primitivo differiva forse dall'uomo attuale più di quanto il quadrupede non differisca dall'insetto. Così, l'uomo, come tutto ciò che esiste nel nostro globo e in tutti gli altri, può essere considerato come in una vicissitudine continua. Così, l'ultimo termine dell'esistenza dell'uomo ci è tanto sconosciuto e tanto indifferente quanto il primo. Così, non c'è alcuna contraddizione nel credere che le essenze variano senza sosta; ed è altrettanto impossibile sapere ciò che esse diverranno che sapere ciò che sono state.

A quelli che domandano perché la natura non produce esseri nuovi, domanderemo a nostra volta su quale fondamento suppongono questo fatto. Chi li autorizza a credere in questa sterilità della natura? Sanno se, nelle combinazioni che hanno luogo ad ogni istante, la natura non è affatto occupata a produrre esseri nuovi all'insaputa dei suoi osservatori? Chi ha detto loro se questa natura non raccoglie attualmente nel suo laboratorio immenso gli elementi idonei a far venire alla luce generazioni del tutto nuove che non avranno niente in comune con quelle delle specie attualmente esistenti?[c] Quals assurdità o quale incoerenza c'è dunque nell'immaginare che l'uomo, il cavallo, il pesce, l'uccello non saranno più?

Questi animali sono, dunque, di una necessità indispensabile alla natura e non potrebbe, questa, senza di essi, continuare il suo cammino eterno? Non muta tutto intorno a noi? Non mutiamo noi stessi? Non è evidente che l'universo intero non è stato, nella sua eterna durata anteriore, rigorosamente lo stesso che è, e che non è possibile che, nella sua eterna durata posteriore, sia rigorosamente per un istante lo stesso che è? Come dunque pretendere di indovinare che cosa la successione infinita di distruzioni e di riproduzioni, di combinazioni e di dissoluzioni, di metamorfosi, di mutamenti, di trasposizioni, potrà in seguito comportare? Soli si spengono e si fossilizzano; pianeti periscono e si disperdono nelle distese aeree; altri soli si accendono, nuovi pianeti si formano per fare le loro rivoluzioni o per descrivere nuove orbite; e l'uomo, porzione infinitamente piccola del globo, che è solo un punto impercettibile nell'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, si dice il re dell'universo[6]!

O uomo! Non capirai mai che non sei altro che un essere effimero? Tutto muta nell'universo; la natura non contiene alcuna forma costante, e tu pretenderesti che la tua specie non può affatto scomparire e deve essere eccettuata dalla legge la quale vuole che tutto si altera! Ahimé!, nel tuo essere attuale, non sei sottomesso ad alterazioni costanti? Tu che, nella tua follia, prendi arrogantemente il titolo di *re della natura!* Tu che misuri la terra e i cieli! Tu, per cui la vanità immagina che tutto è stato fatto, perché sei intelligente. Occorre solo un leggero accidente, un atomo spostato, per farti perire, per degradarti, per strapparti qull'intelligenza di cui sembri così fiero.

Se si rinunziasse a tutte le congetture precedenti, se si pretendesse che la natura agisce con una certa somma di leggi immutabili e generali, se si credesse che l'uomo, il quadrupede, il pesce, l'insetto, la pianta ecc. sono dall'eternità e restano eternamente ciò che sono; se si volesse che dall'eternità gli astri abbiano brillato nel firmamento, se si dicesse che non occorre domandare perché l'uomo è qual è, più che domandare perché la natura è quale la vediamo o perché il mondo esiste, non ci opporremmo a questo. Quale che sia il sistema che si adotta, esso risponderà forse ugualmente bene alle difficoltà che ci imbarazzano; e, considerate da vicino queste difficoltà, si vedrà che esse non intaccano le verità che abbiamo posto sulla base dell'esperienza. Non è dato all'uomo di saper tutto, non gli è dato di conoscere la sua origine, non gli è dato di penetrare nell'essenza delle cose

né di risalire ai primi princìpi; ma gli è dato di avere la ragione, la buona fede, di convenire schiettamente che ignora ciò che non può sapere, di non sostituire parole inintelligibili e supposizioni assurde alle sue incertezze. Così, diremo a quelli che per eliminare nettamente le difficoltà pretendono che la specie umana discende da un primo uomo e da una prima femmina creati dalla divinità, che non abbiamo alcuna divinità e che servirsi di queste parole significa unicamente dire in altri termini che si ignora l'energia della natura e che non si sa come essa abbia potuto produrre gli uomini che vediamo[d].

Concludiamo dunque che l'uomo non ha affatto ragioni di credersi un essere privilegiato nella natura: egli è soggetto alle stesse vicissitudini cui son soggette tutte le sue altre produzioni. Le sue pretese prerogative non sono fondate che su un errore. Si elevi col pensiero al di sopra del globo che abita e considererà la sua specie con lo stesso occhio con cui considera tutti gli altri esseri; vedrà che, come ogni albero produce frutti in ragione della sua specie, ogni uomo agisce in ragione della sua energia particolare e produce frutti, azioni, opere ugualmente necessarie. Egli avvertirà che l'illusione che lo fa prevenuto a suo favore deriva dal fatto che è, contemporaneamente, spettatore e parte dell'universo. Riconoscerà che l'idea di eccellenza che connette al suo essere non ha altro fondamento che il proprio interesse e la predilezione che ha per se stesso[e].

1. Conviene richiamare in mente la nozione di clima, di cui parla Charles-Louis Secondat de Montesquieu (1689-1755) nell'*Esprit des lois* (1748).

2. La libertà dell'uomo è negata nella maniera più perentoria: è un *refrain* del materialismo deterministico.

3. Prima avvisaglia di ateismo che si fa aperto non appena, con coerenza materialistica e con attitudine alla visione monistica, si rinuncia ad un principio motore estrinseco alla natura.

4. Si ripresenta la critica, anticartesiana ed antispiritualistica, dei «due princìpi».

5. Il motivo materialistico della positività del tutto porta al misticismo del *tutto è bene*: in questo misticismo non c'è posto, come già si avvertiva, per la *distinzione*; e d'Holbach (cfr. cap. XII) sarà costretto a combattere la critica secondo la quale il materialismo, sradicando la distinzione tra bene e male, favorisce l'immoralismo.

6. Salta in aria l'imperialismo antropocentrico, si irride alla presunzione copernicana dell'uomo.

a. «Occorrerebbe», dice un autore anonimo, «definire la vita prima di ragionare dell'anima; ma lo ritengo impossibile, perché, nella natura, vi sono cose uniche e semplici, che l'immaginazione non può dividere né ridurre a cose più semplici di quanto sono: tali sono la vita, la bianchezza, la luce che si son potute definire unicamente cai loro effetti». V. *Dissertations mêlées*, p. 252. La vita è

l'assemblaggio dei movimenti propri dell'essere organizzato ed il movimento non può essere che una proprietà della materia.

b. La teologia non ha esitazione: risponde a questa questione in maniera decisa e positiva: non solo dice da cove viene l'uomo, ma racconta anche come è venuto, chi l'ha portato, ciò che ha detto e fatto al momento della sua apparizione sulla terra. La vera filosofia dice: non so.

c. Chi ci dice che un essere animato, una produzione che l'uomo crede sia stata creata nello stesso istante in cui è stato creato lui, non è una produzione posteriore e istantanea della natura? Sono quattromila anni che l'uomo vede e conosce il leone: bene. Che cosa sono quattromila anni? Chi potrà dire se il leone, che l'uomo ha visto quattromila anni fa la prima volta, non era creato parecchie migliaia d'anni prima che l'uomo dovesse tremare davanti a lui o se questo stesso leone non è stato prodotto parecchie migliaia d'anni dopo l'animale orgoglioso che si dice il re della natura?

d. *Ut tragici poetae confugiunt ad deum aliquem, cum aliter explicare argumenti exitum non possunt* (= «Così i poeti tragici fanno ricorso a qualche divinità, quando non possono motivare altrimenti l'esito del dramma»). Cicerone, *De Divinatione,* Libro II. Dice ancora Cicerone: *Magna stultitia est earum rerum Deos facere effectores, causas rerum non quaerĕre* (= «È una grande stoltezza fare gli dèi autori delle cose, non cercare le cause delle cose»). *Ibidem.*

e. Non c'è niente di vile o di spregevole nella natura. Il nostro orgoglio e l'idea che abbiamo della nostra superiorità sono le sole cause del disprezzo con cui colpiamo talune produzioni della natura, preziose, agli occhi di questa madre comune, come noi, che ci crediamo l'oggetto della sua predilezione. L'ostrica che vegeta in fondo ai mari è perfetta e cara alla natura come il bipede orgoglioso che la divora.

Capitolo settimo

L'ANIMA E IL SISTEMA DELLA SPIRITUALITÀ

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; si indicò la prima, come si è detto, col nome di *spirito* o *anima*. Ma, se domandiamo che cos'è uno *spirito,* 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. Ma come concepire una simile sostanza la quale non è che una negazione di tutto ciò che conosciamo? Come farsi un'idea di una sostanza priva di estensione e nondimeno agente sui nostri sensi, cioè su organi materiali che hanno estensione? Come un essere senza estensione può essere movente e mettere materia in movimento? Come una sostanza sprovvista di parti può corrispondere successivamente a differenti parti dello spazio?

In effetti, come tutti convengono, il movimento è il mutamento successivo dei rapporti di un corpo con differenti punti di un luogo o dello spazio, o con altri corpi. Se quello che si chiama *spirito* è suscettibile di ricevere o di comunicare movimento, se agisce, se mette in giuoco gli organi del corpo, per produrre quegli effetti, occorre che quest'essere muti successivamente i suoi rapporti, la sua tendenza, la sua corrispondenza, la posizione delle sue parti relativamente ai differenti punti dello spazio o relativamente ai differenti organi del corpo che mette in azione. Ma, per mutare i suoi rapporti con lo spazio e con gli organi che muove, occorre che questo *spirito* abbia estensione, solidità e, di conseguenza, parti distinte: quando una sostanza ha tali qualità, è ciò che chiamiamo *materia* e non può essere considerata come un essere semplice nel senso dei moderni[a].

Così, si vede che quelli che hanno supposto nell'uomo una sostanza immateriale, distinta dal suo corpo, non si sono affatto intesi essi stessi ed

hanno unicamente immaginato una qualità negativa, della quale non hanno avuto un'idea veritiera. La materia soltanto può agire sui nostri sensi, senza i quali non è possibile conoscere alcunché. Essi non hanno affatto visto che un essere privo di estensione non poteva muoversi di per se stesso né comunicare movimento al corpo, poiché un tale essere, non avendo affatto parti, è nell'impossibilità di mutare i suoi rapporti di distanza relativamente ad altri corpi e di suscitare il movimento nel corpo umano che è materiale. Ciò che si chiama la nostra *anima* si muove con noi. Ora, il movimento è una proprietà della materia. Questa *anima* fa muovere il nostro braccio, ed il nostro braccio, mosso da essa, provoca un'impressione, una scossa che segue la legge generale del movimento: di modo che, se restando la forza la stessa, la massa fosse doppia, la scossa sarebbe doppia. Quest'anima si mostra materiale negli ostacoli invincibili che incontra da parte dei corpi. Se essa fa muovere il mio braccio quando non vi si oppone alcunché, non farà più muovere questo braccio, se lo si carica di un peso troppo grande. Ecco dunque una massa di materia che annienta l'impulso dato da una causa spirituale che, non avendo alcuna analogia con la materia, non dovrebbe trovare difficoltà a muovere il mondo intero più che a muovere un atomo ed un atomo più che il mondo intero. Onde può concludersi che un tale essere è una chimera, un essere di ragione. È nondimeno di un simile essere semplice, o di un simile spirito, che si è fatto il motore della natura intera[b]!

Quando scorgo o avverto un movimento, sono indotto a riconoscere estensione, solidità, densità, impenetrabilità nella sostanza che vedo muoversi o dalla quale ricevo movimento; così, quando si attribuisce azione ad una causa quale che sia, sono indotto a considerarla come materiale. Posso ignorare la sua natura particolare ed il suo modo di agire, ma non posso ingannarmi sulle proprietà generali e comuni ad ogni materia; d'altronde, questa ignoranza non farà che raddoppiare, quando la supporrò di una natura di cui non posso formarmi alcuna idea e che, per di più, la priverebbe totalmente della facoltà di muoversi e di agire. Così, una sostanza spirituale che si muove ed agisce, implica contraddizione: di qui concludo che è totalmente impossibile.

I partigiani della spiritualità credono di risolvere le difficoltà di cui li si grava dicendo che *l'anima è tutta intera in ogni punto della sua estensione*. Ma è facile avvertire che ciò non è altro che risolvere la difficoltà con una risposta assurda. Ed invero occorre, dopo tutto, che questo punto, per impercettibile e per piccolo che lo si supponga, resti tuttavia qualcosa[c].

Ma, quando vi fosse in questa risposta tanta solidità quanta poco ce n'è, quale che sia il modo in cui il mio *spirito* o la mia *anima* si trova nella sua estensione, quando il mio corpo si muove in avanti, la mia anima non resta affatto indietro: essa ha dunque una proprietà del tutto comune con il mio corpo e propria della materia, poiché è trasferita congiuntamente con esso. Così, quando anche l'anima fosse immateriale, che cosa potrebbe concludersene? Sottomessa interamente ai movimenti del corpo, resterebbe morta, inerte, senza di esso. Quest'anima non sarebbe che una doppia macchina necessariamente trascinata dal concatenamento con il tutto: rassomiglierebbe ad un uccello che un fanciullo conduce a suo piacimento per il filo che lo tiene legato.

È per non aver consultato l'esperienza e non aver ascoltato la ragione che gli uomini hanno oscurato le loro idee sul principio nascosto dei loro movimenti. Se, liberi da pregiudizi, vogliamo considerare la nostra anima, o il movente che agisce in noi stessi, ci convinceremo 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 sua natura e la sua organizzazione lo rendono suscettibile. Vedremo che quest'anima è costretta a subire gli stessi mutamenti del corpo; che nasce e si sviluppa con esso, che passa, come il corpo, da uno stato di infanzia, di debolezza, di inesperienza; che si accresce e si rafforza nella stessa progressione del corpo; che allora soltanto diventa capace di svolgere certe funzioni, gode della ragione, mostra più o meno spirito, giudizio, attività. Essa è soggetta, come il corpo, alle vicissitudini che le fanno subire le cause esterne che la influenzano; ne condivide i piaceri e le pene; è sana quando il corpo è sano; è malata quando il corpo è accasciato dalla malattia; è, come il corpo, continuamente modificata dai differenti gradi di pesantezza dell'aria, dalla varietà delle stagioni, dagli alimenti che entrano nello stomaco; da ultimo, non possiamo non riconoscere che, in taluni periodi, essa mostra i segni visibili dell'intorpidimento, della decrepitezza e della morte.

Nonostante questa analogia, o piuttosto questa identità continua degli stati dell'anima e del corpo, si è voluto distinguerli per l'essenza; e si è fatto di quest'anima un essere inconcepibile, per formarsi un'idea del quale si fu costretti nondimeno a ricorrere ad esseri materiali e al loro modo di agire. In effetti, la parola *spirito* non ci offre altra idea se non quella del fiato, della respirazione, del vento; così, quando ci si dice che *l'anima è uno spirito,* ciò

significa che il suo modo di agire è simile a quello del fiato che, invisibile esso stesso, opera effetti visibili, o che agisce senza essere visto. Ma il fiato è una causa materiale, è l'aria modificata; non è affatto una sostanza semplice, come quella che i moderni indicano con il nome di *spirito*[d].

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. Ed invero non pare affatto che Pitagora[1] e Platone[2], quali che siano stati il calore del loro cervello o il loro gusto per il meraviglioso, abbiano mai inteso per *spirito* una sostanza immateriale o priva di estensione, come quella di cui i moderni hanno composto l'anima umana ed il motore nascosto dell'universo. Gli antichi, con la parola *spirito*, hanno voluto indicare una materia molto sottile e più pura di quella che agisce grossolanamente sui nostri sensi. Di conseguenza, gli uni hanno considerato l'anima come una sostanza aerea, gli altri ne hanno fatto una materia ignea, altri l'hanno paragonata alla luce. Democrito[3] la faceva consistere nel movimento e, di conseguenza, ne faceva un modo. Aristosseno[4], musico lui stesso, ne faceva un'armonia. Aristotele[5] ha considerato l'anima come una forza motrice dalla quale dipendevano i movimenti dei corpi viventi[e].

È evidente che i primi dottori del cristianesimo[f] non hanno avuto, parimente, dell'anima, che delle idee materiali. Tertulliano[7], Arnobio[8], Clemente Alessandrino[9], Origene[10], Giustino[11], Ireneo[12] ecc. ne hanno parlato come di una sostanza corporea. Sono stati i loro successori a fare, molto tempo dopo, dell'anima umana e della divinità, o dell'anima del mondo, dei *puri spiriti,* cioè delle sostanze immateriali di cui è impossibile formarsi un'idea veritiera: a poco a poco, il dogma incomprensibile della spiritualità, più conforme senza dubbio alle vedute di una teologia che ha come principio l'annientamento della ragione, prevalse su tutti gli altri[g]; si credette questo dogma divino e soprannaturale, perché era inconcepibile per l'uomo; si considerarono temerari ed insensati tutti quelli che osarono credere che l'anima o la divinità potessero essere materiali. Una volta che hanno rinunciato all'esperienza ed abiurato la ragione, gli uomini non fanno che rendere di giorno in giorno più sottili i deliri della loro immaginazione; si compiacciono di affondare sempre di più nell'errore; si felicitano delle loro scoperte e dei loro pretesi lumi, nella misura in cui il loro intelletto è più avvolto da veli. È così che, a forza di ragionare sulla base di falsi princìpi,

l'anima o il principio motore dell'uomo, come il motore nascosto della natura, sono diventati pure chimere, puri spiriti, puri esseri di ragione[h].

Il dogma della sua spiritualità non offre, in effetti, che un'idea vaga o piuttosto un'assenza di idee. Che cosa offre allo spirito una sostanza che non è niente di ciò che i nostri sensi ci mettono in grado di conoscere? È dunque vero che ci si può figurare un essere che, non essendo affatto materia, agisce tuttavia sulla materia, senza avere né punti di contatto né analogia con questa, e riceve, lui stesso[15], gli impulsi della materia attraverso gli organi materiali che l'avvertono della presenza degli esseri? È possibile concepire l'unione dell'anima e del corpo, e come questo corpo materiale può legare, racchiudere, costringere, determinare un essere fuggevole che sfugge a tutti i sensi? 3 buona fede risolvere queste difficoltà dicendo che sono misteri, che sono effetti dell'onnipotenza di un essere ancora più inconcepibile dell'anima umana e del suo modo di agire? Risolvere questi problemi con miracoli, e fare intervenire la divinità, non è ammettere la propria ignoranza e il proposito di ingannarci?

Non ci sorprendano, dunque, in alcun modo le ipotesi sottili, tanto ingegnose quanto poco soddisfacenti, alle quali i pregiudizi teologici hanno indotto a ricorrere i più profondi dei pensatori moderni, tutte le volte che si son proposti di conciliare la spiritualità dell'anima con l'azione fisica degli esseri materiali su questa sostanza incorporea, la sua reazione su questi esseri, la sua unione con il corpo. Lo spirito umano non può che delirare quando, rinunciando alla testimonianza dei sensi, si lascerà guidare dall'entusiasmo e dall'autorità[i].

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 riuniscano le loro esperienze e le loro osservazioni, per mostrare ciò che si pensa di una sostanza che ci si è compiaciuto di rendere irriconoscibile. Le loro scoperte insegnino 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. 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 e 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. Le cure che il legislatore darà al fisico formeranno cittadini sani, robusti e ben costituiti che, felici, si presteranno agli impulsi utili che vorrà dare alle loro anime. Queste anime saranno sempre viziose, quando i corpi saranno sofferenti e le nazioni infelici. *Mens sana in corpore sano*. Ecco ciò che può costituire il buon cittadino.

Più si riflette e più ci si convince che l'anima, ben lungi dal dover essere 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, finché gode della vita. Così, 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 modificazioni durature o transitorie che la sua macchina subisce da parte degli esseri che agiscono su di essa[k].

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, 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*.

Di qui si vede che è del cervello che alcuni pensatori hanno voluto fare una sostanza spirituale. È evidente che è l'ignoranza che ha fatto nascere ed ha accreditato questo sistema così poco naturale. È per il fatto che non si è studiato in alcun modo l'uomo che si è supposto in lui un agente differente dalla natura del suo corpo: esaminando questo corpo, si troverà che, per spiegare tutti i fenomeni che presenta, è del tutto inutile ricorrere ad ipotesi che non possono fare mai altro se non allontanarci dal retto cammino. Ad oscurare questo problema è il fatto che l'uomo non può vedere se stesso: infatti, occorrerebbe per questo che fosse contemporaneamente in lui e fuori di lui. Egli può essere paragonato ad un'arpa sensibile che emette suoni di

per se stessa: essa non vede che, nella sua qualità di essere sensibile, pizzica se stessa, e che è pizzicata e resa sonora da tutto ciò che la tocca.

Più faremo esperienze e più avremo occasione di convincerci che la parola *spirito* non ha alcun senso, anche per quelli che l'hanno inventata, e che non può avere uso alcuno né nella fisica né nella morale. Ciò che i metafisici moderni credono di intendere con questa parola non è, in verità, che una forza *occulta,* immaginata per spiegare qualità ed azioni occulte, e che in fondo non spiega niente. Le nazioni selvagge ammettono spiriti per rendersi conto degli effetti che non sanno a chi attribuire o che sembrano loro meravigliosi. Attribuendo a degli *spiriti* i fenomeni della natura e quelli del corpo umano, facciamo una cosa diversa che ragionare da selvaggi? Gli uomini hanno riempito la natura di *spiriti,* perché hanno quasi sempre ignorato le vere cause. Non conoscendo le forze della natura, la si è creduta animata da un grande spirito; non conoscendo l'energia della macchina umana, la si è supposta analogamente animata da uno *spirito.* Di qui si vede che, con la parola *spirito,* si vuole indicare unicamente la causa ignorata di un fenomeno che non si sa affatto spiegare in modo naturale. È sulla base di questi princìpi che gli Americani hanno creduto che fossero i loro *spiriti* o *divinità* a produrre gli effetti terribili della polvere da sparo. Sulla base di questi princìpi si crede ancora oggi agli *angeli,* ai *demoni,* ed i nostri antenati hanno creduto un tempo agli dèi, ai mani, ai geni; e, seguendo le loro tracce, dobbiamo attribuire a *spiriti* la gravitazione, l'elettricità, gli effetti del magnetismo[1] ecc.

1. Il nome di Pitagora (nato verso il 580 a. C.) è già intervenuto.
2. Già intervenuto anche il nome di Platone (427-347).
3. Lucio Cecilio Firmiano Lattanzio (nato verso il 250), Padre della Chiesa Latina, autore del *De opificio Dei* e, soprattutto, di 7 libri (composti tra il 304 e il 310), di *Institutiones Divinae*; con Marco Antonino si indicano i *Ricordi* (12 libri) di Marco Aurelio (121-180).
4. Democrito (460?-370 a. C.), filosofo materialista greco, sostenitore dell'atomismo.
5. Aristosseno (350 circa a. C.), filosofo greco.
6. Il nome di Aristotele (384-322 a. C.) è già intervenuto.
7. Il nome di Tertulliano (150/155-222/223) è già intervenuto.
8. Arnobio, padre della Chiesa, vissuto tra il III e il IV secolo, autore di *Adversus Nationes,* in 7 libri, composto tra il 303 e il 320.
9. Clemente Alessandrino (150 circa-211 circa), Padre della Chiesa greca, celebre soprattutto per le sue *Ipotiposi* ed i suoi *Stromati,* oltre che per il *Protrettico* e il *Pedagogo.*
10. Origene (185?-253), il più famoso esponente della Scuola Alessandrina. La sua opera, imponente, è costituita soprattutto da commenti, omelie e scoli dei testi biblici. Perduti i suoi *Stromati*; tra le sue

opere più importanti, *Sui principi* (4 libri) e *Contro Celso* (8 libri).

11. Già intervenuto il nome di Giustino (II sec.).

12. Ireneo (135/140-202/203), vescovo di Lione, autore di *Adversus Haereses*, in cui combatte lo gnosticismo, e di una *Demonstratio Apostolicae Praedicationis*.

13. È molto probabile che, in questo *excursus* d'holbachiano contro il «sistema della spiritualità», agisca il ricordo vicino di scritti «libertini», pubblicati e non, come *L'âme materielle, Sentiments des philosophes sur la nature de l'âme, Opinions des anciens sur la nature de l'âme* ecc., su cui cfr. J. S. SPINK, *Il libero pensiero in Francia da Gassendi a Voltaire*, trad. ital. di LUISA ROBERTI SACERDOTE, FIRENZE, 1974, pp. 140 sgg.

14. Per Bayle, cfr. nota *d* del cap. V, p. 140; Pietro Pomponazzi (1462-1525), filosofo italiano del Rinascimento, aristotelico, autore de *De immortalitate animae libellus* (1518), in cui getta il principio della doppia verità (di fede e di ragione) e inclina a provare razionalmente la mortalità dell'anima; Simonide di Ceo (556-486 a. C.), lirico greco. Per la *quaestio* se la materia possa pensare, cfr. LA METTRIE, *L'homme machine*, ed. by A. VARTANIAN, Princeton, New Jersey, 1960, p. 149, dove si riferisce a LOCKE, *Essay concerning Human Understanding*, Libro IV, cap. III, § 6 e Libro IV, cap. X, § 10. Alla *quaestio* così com'è posta da Locke si riferisce anche Voltaire nelle sue *Lettres écrites de Londre sur les Anglois* del 1734 (lettera dedicata a Locke).

15. Nel testo: *elle-méme*.

16. Per Leibniz, qui criticato per l'*armonia prestabilita*, cfr. nota *g* del cap. II, p. 109; per Cartesio, qui chiamato in causa come responsabile di aver preparato il terreno su cui attecchiscono le «ingegnose chimere» dell'occasionalismo ecc., cfr. tuttavia n. 11 del cap. II; l'occasionalista N. Malebranche (1638-1715) sarà più volte, in seguito, oggetto di considerazione. Ralph Cudwort (1617-1688) è uno dei più importanti esponenti del platonismo inglese (della scuola di Cambridge) che, particolarmente in *The True Intellectual System of the Universe* (1678), combatte, dalle posizioni platoniche e teistiche, contro il materialismo (hobbesiano). Ma, per il recupero materialistico di Leibniz, cfr. CASSIRER, *La filosofia dell'illuminismo* cit., soprattutto pp. 123 sgg.; per la lettura materialistica di Cartesio, cfr. A. VARTANIAN, *Diderot and Descartes,* Princeton, 1953; trad. ital. di G. GARRITANO, Milano, 1956.

17. Nomi già incontrati quelli di Anassagora, Aristotele, Descartes, qui visto come recuperabile in senso materialistico perché capace di «spiegazioni naturali dei fenomeni naturali». Nel contesto, ora, il nome più rappresentativo è quello di Galileo Galilei (1564-1642), condannato, come si sa, dalla Chiesa, quando prova la validità della dottrina copernicana.

a. Coloro che pretendono che l'anima è un essere semplice non mancheranno di dire che i materialisti e gli stessi fisici ammettono elementi, atomi, esseri semplici e indivisibili, di cui tutti i corpi sono composti. Ma questi esseri semplici o atomi non sono la stessa cosa che le *anime* dei metafisici moderni. Quando diciamo che gli atomi sono esseri semplici, vogliamo dire con ciò che sono puri, omogenei, senza miscugli, ma nondimeno che hanno estensione e, di conseguenza, parti, separabili col pensiero, sebbene nessun agente naturale possa separarle. Esseri semplici di questa specie sono suscettibili di movimento, mentre è impossibile concepire come gli esseri semplici, inventati dai teologi, possano muovere se stessi o muovere altri corpi.

b. Si è immaginato lo *spirito universale* secondo l'anima umana, l'intelligenza infinita secondo l'intelligenza finita; poi, ci si è serviti della prima per esprimere il legame dell'anima umana con il corpo. Non ci si è affatto accorti che si trattava solo di un circolo vizioso; e non si è visto nemmeno che lo *spirito* o l'*intelligenza,* li si supponga finiti o infiniti, non saranno più idonei a muovere la materia.

c. Si vede che, secondo questa risposta, una infinità di inestensioni o la stessa inestensione ripetuta un'infinità di volte, costituirebbe estensione: il che è un assurdo. D'altronde, si proverebbe facilmente, secondo questo principio, che l'anima umana è infinita come Dio, dato che Dio è un essere inesteso che è un'infinità di volte tutto intero sotto ciascuna parte dell'universo o della sua estensione, allo stesso modo che l'anima umana. Di qui si sarebbe indotti a concludere che Dio e l'anima dell'uomo sono ugualmente infiniti, a meno che non si supponessero inestensioni di differenti estensioni, o un dio inesteso più esteso dell'anima umana. Sono, tuttavia, simili stupidaggini che si vorrebbero fare ammettere ad esseri pensanti! Con l'idea di rendere l'anima umana immortale, i teologi ne hanno fatto un essere spirituale e inintelligibile! Eh, perché non ne facevano l'ultimo termine possibile della divisione della materia? Almeno, sarebbe stata allora intelligibile: sarebbe stata anche immortale, poiché sarebbe stata un *atomo,* un elemento indissolubile.

d. La parola ebraica *Rovah* significa *spiritus, spiraculum vitae,* soffio, respirazione. La parola greca πνεῦμα significa la stessa cosa e viene da πνέω, *spiro*. Lattanzio[6] pretende che la parola latina anima viene dal greco ἄνεμος che significa *vento*. Taluni filosofi, temendo indubbiamente di vedere troppo chiaro nella natura umana, l'hanno fatta triplice e hanno preteso che l'uomo fosse composto di corpo, di anima e d'intelletto, σῶμα, ψυχή, νοῦς. V. Marco Antonino, Libro III, § 16.

e. Pitagora lo considerava come un numero.

f. Secondo Origene, ἀσώματος, *incorporeus*, epiteto che si dà a Dio, significa una sostanza più sottile di quella dei corpi materiali. Tertulliano dice espressamente: *Quis autem negabit Deum esse corpus, et si Deus spiritus*? (= «Chi poi negherà che Dio è corpo, anche se è spirito?»). Lo stesso Tertulliano dice: *Nos autem animam corporalem et hic profitemur, et in suo volumine probamus, habentem proprium genus substantiae, soliditatis, per quam quid et sentire et pati possit* (= «Ma noi ammettiamo anche qui, e lo dimostriamo nel libro ad essa dedicato, che l'anima è corporea ed ha un proprio genere di sostanza, di solidità, per cui può e sentire e soffrire qualcosa»). V. *De Resurrectione carnis*[13].

g. 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 avere 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. 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*? V. Bayle, *Dictionnaire,* articoli *Pomponazzi* e *Simonide*[14].

h. Se c'è scarsa ragione e filosofia nel sistema della *spiritualità,* non si può non convenire che questo sistema non sia l'effetto di una politica molto profonda e molto interessata nei teologi. Occorse escogitare un mezzo per sottrarre una parte dell'uomo alla dissoluzione, per renderla suscettibile di ricompense e di castighi. Di qui si vede che quel dogma era utilissimo ai preti per intimidire, governare e spogliare gli ignoranti e anche per confondere le idee delle persone poco illuminate, le quali sono ugualmente incapaci di comprendere alcunché di ciò che loro si dice sull'anima e sulla divinità. Tuttavia, i preti assicurano che l'anima immateriale sarà bruciata o soffrirà l'azione del fuoco materiale nell'inferno o nel purgatorio: e si crede loro sulla parola!

i. Se ci si vuol fare un'idea degli ostacoli che la teologia ha procurato al genio dei filosofi cristiani, non si ha che da leggere i romanzi metafisici di Leibniz, di Descartes, di Malebranche, di Cudworth ecc.[16] ed esaminare, poi, freddamente, le ingegnose chimere conosciute col nome di sistemi dell'*armonia prestabilita,* delle cause occasionali, della *predeterminazione fisica* ecc.

k. Quando si chiede ai teologi, ostinati ad ammettere due sostanze essenzialmente differenti, perché moltiplicano gli esseri senza necessità, rispondono: perché il pensiero non può essere una proprietà della materia. Allora, si chiede loro se Dio non può dare alla materia la facoltà di pensare; rispondono

di no, dato che Dio non può fare cose impossibili. Ma, in questo caso, i teologi, secondo tali asserzioni, si riconoscono come veri atei. Ed invero, secondo i loro princìpi, è tanto impossibile che lo *spirito* o il *pensiero* producano la materia, quanto è impossibile che la materia produca lo spirito o il pensiero; e se ne concluderà, contro di essi, che il mondo non è stato fatto per uno spirito più che uno spirito per il mondo, che il mondo è eterno e che, se esiste uno spirito eterno, vi sono due esseri eterni, secondo loro, il che sarebbe assurdo. Ora, se non c'è che una sola sostanza eterna, è il mondo, dato che il mondo esiste, come non se ne può dubitare.

l. È evidente che la nozione di *spiriti*, escogitata dai selvaggi e adottata dagli ignoranti, è di natura tale che ritarda le nostre conoscenze, dal momento che ci impedisce di cercare le vere cause degli effetti che vediamo e trattiene lo spirito umano nella sua pigrizia. Questa pigrizia e l'ignoranza possono essere utilissime ai teologi, ma sono molto svantaggiose alla società. I preti hanno in tutti i tempi perseguitato quelli che per primi hanno dato spiegazioni naturali dei fenomeni della natura: ne fanno fede Anassagora, Aristotele, Galilei, Descartes ecc.[17]. La vera fisica non può che comportare la rovina della teologia.

Capitolo ottavo

LE FACOLTÀ INTELLETTUALI: TUTTE SONO DERIVATE DALLA FACOLTÀ DI SENTIRE

Per convincerci che le facoltà che si chiamano *intellettuali* sono solo forme o modi di essere e di agire risultanti dall'organizzazione del nostro corpo, non dobbiamo fare altro che analizzarle: e vedremo che tutte le operazioni che si attribuiscono alla nostra anima non sono che modificazioni di cui una sostanza inestesa o immateriale non può essere affatto suscettibile.

La prima facoltà che vediamo nell'uomo vivente, e quella da cui derivano tutte le altre, è il *sentimento*. Per quanto inspiegabile questa facoltà sembri al primo sguardo, se la esaminiamo da vicino, troveremo che è una conseguenza dell'essenza e delle proprietà degli esseri organizzati, come la gravità, il magnetismo, l'elasticità, l'elettricità ecc. risultano dall'essenza o dalla natura di taluni altri esseri; e vedremo che questi ultimi fenomeni non sono meno inspiegabili di quelli del sentimento. Tuttavia, se vogliamo farcene un'idea precisa, troveremo che *sentire* è 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 vera sede del sentimento; questo, come il ragno sospeso al centro della sua tela, è immediatamente avvertito di tutti i mutamenti sensibili che sopravvengono 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[a].

Comunque, la sensibilità del cervello e di tutte le sue parti è un dato di fatto. Se ci si chiede da dove viene questa proprietà, diremo che è il risultato di una sistemazione, di una combinazione propria dell'animale, in modo che una materia bruta ed insensibile cessa di essere bruta per divenire sensibile *animalizzandosi*, cioè combinandosi ed identificandosi con l'animale. È così che il latte, il pane ed il vino si mutano nella sostanza dell'uomo, che è un essere sensibile: queste materie brute divengono sensibili combinandosi con un tutto sensibile. Taluni filosofi pensano che la sensibilità è una qualità universale della materia: in questo caso, sarebbe inutile cercare da dove viene questa proprietà che conosciamo attraverso i suoi effetti. Se si accetta questa ipotesi, allo stesso modo in cui si distinguono nella natura due specie di movimenti, l'uno conosciuto sotto il nome di forza *viva* e l'altro sotto il nome di forza *morta* si distingueranno due specie di sensibilità: l'una attiva o viva e l'altra inerte o morta; e, allora, animalizzare una sostanza non sarà che distruggere gli ostacoli che le impediscono di essere attiva e sensibile. In una parola, la sensibilità è o una qualità che si comunica come il movimento e che si acquista con la combinazione o è una qualità inerente ad ogni materia; e, nell'uno e nell'altro caso, un essere inesteso, quale si suppone l'anima umana, non può esserne il soggetto[b].

La conformazione, la disposizione, il tessuto, la delicatezza degli organi, sia esterni che interni, che compongono l'uomo e gli animali, rendono le loro parti mobilissime e fanno sì che la loro macchina sia suscettibile di essere mossa con una grandissima rapidità. In un corpo che è solo un ammasso di fibre e di nervi, riuniti da un centro comune, sempre pronti a giuocare, contigui gli uni agli altri; in un tutto composto di fluidi e di solidi, le cui parti sono, per così dire, in equilibrio, le cui molecole più piccole si toccano, sono attive, si comunicano reciprocamente e successivamente le impressioni, le oscillazioni, le scosse che gli sono date; in un tale composto, dico, non è affatto sorprendente che il minimo movimento si propaghi con celerità e che le scosse suscitate nelle parti più lontane si facciano molto prontamente sentire nel cervello che il tessuto delicato rende suscettibile di essere molto facilmente modificato esso stesso. L'aria, il fuoco e l'acqua, questi agenti così mobili, circolano continuamente nelle fibre e nei nervi che penetrano e contribuiscono senza dubbio alla prontezza incredibile con la quale il cervello è avvertito di ciò che avviene alle estremità del corpo.

Nonostante la grande mobilità di cui la sua organizzazione rende l'uomo suscettibile, benché cause sia interne che esterne agiscano continuamente su

di lui, egli non sente sempre in maniera distinta o marcata le impressioni che si esercitano sui suoi organi. Egli non le sente che quando hanno prodotto un mutamento o qualche scossa nel suo cervello. È così che, benché l'aria ci circondi da tutte le parti, non ne sentiamo l'azione se non quando è modificata in modo da colpire con sufficiente forza i nostri organi e la nostra pelle, perché il nostro cervello sia avvertito della sua presenza. È così che, in un sonno profondo e tranquillo, non turbato da alcun sogno, l'uomo cessa di sentire: da ultimo, è così che, nonostante i movimenti continui che hanno luogo nella macchina umana, l'uomo sembra che non senta alcunché, quando tutti questi movimenti hanno luogo in un ordine conveniente. Egli non si accorge dello stato di salute, ma si accorge dello stato di dolore o della malattia, poiché nell'uno il suo cervello non è in alcun modo troppo vivamente scosso, mentre nell'altro i suoi nervi avvertono contrazioni, scosse, movimenti violenti e disordinati, i quali lo avvertono che qualche causa agisce fortemente su di essi: ecco ciò che costituisce il modo di essere che si chiama *dolore*.

D'altro canto, capita talvolta che oggetti esterni producano mutamenti notevolissimi sul nostro corpo, senza che ce ne accorgiamo al momento in cui avvengono. Spesso, nel calore di una battaglia, un soldato non si accorge affatto di una ferita pericolosa, perché allora i movimenti impetuosi, moltiplicati e rapidi da cui il suo cervello è assalito, gli impediscono di distinguere i mutamenti particolari che avvengono in una parte del suo corpo. Da ultimo, quando un grande numero di cause agiscono contemporaneamente e troppo vivamente sull'uomo, egli soccombe, cade in deliquio, perde la conoscenza, è privato del sentimento.

In generale, 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*[c]. 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 delle cause esterne, sia dalla parte delle cause interne che li modificano in maniera duratura o momentanea. Ed invero, senza che alcun oggetto esterno muova gli organi dell'uomo, egli sente se stesso: ha la coscienza dei mutamenti che si operano in lui, il suo cervello è allora modificato o si rinnovano modificazioni anteriori. Non ne siamo affatto meravigliati: in una macchina così complicata come il corpo umano, le cui parti sono tuttavia tutte contigue al cervello, questo deve essere

necessariamente avvertito delle scosse, degli imbarazzi, dei mutamenti che sopravvengono in un tutto, le cui parti, sensibili per loro natura, sono in un'azione ed una reazione continua e vengono tutte a concentrarsi in esso[2].

Quando un uomo prova i dolori della gotta, ha coscienza, cioè sente interiormente, che avvengono in lui mutamenti molto accentuati, senza che alcuna causa esterna agisca immediatamente su di lui. Tuttavia, risalendo alla vera causa di quei mutamenti, troveremo che sono cause esterne a produrli, come l'organizzazione ed il temperamento ricevuti dai nostri genitori, certi alimenti e mille cause insensibili e leggere che, unendosi a poco a poco insieme, producono l'umore della gotta, il cui effetto è di farsi sentire molto vivamente. Il dolore della gotta fa nascere nel cervello un'idea o una modificazione che ha il potere di rappresentarsi o di reiterarsi in lui, anche quando non ha più la gotta: il suo cervello, attraverso una serie di movimenti, si rimette allora in uno stato analogo a quello in cui era quando provava realmente quel dolore: non ne avrebbe alcuna idea, se non l'avesse mai sentito.

Si chiamano *sensi* gli organi visibili del nostro corpo, tramite i quali il cervello è modificato. Si danno differenti nomi alle modificazioni che subisce. I nomi di *sensazioni,* di *percezioni*, di *idee* indicano soltanto i mutamenti prodotti nell'organo interno, in occasione delle impressioni che i corpi, agendo su di essi, fanno sugli organi esterni. Questi mutamenti, considerati in se stessi, si chiamano *sensazioni;* si chiamano *percezioni,* dacché l'organo interno le avverte o ne è avvertito; si chiamano *idee,* quando l'organo interno riferisce questi mutamenti all'oggetto che li ha prodotti[4].

Ogni *sensazione* non è dunque che una scossa data ai nostri organi; ogni *percezione* è questa scossa propagata fino al cervello; ogni *idea* è l'immagine dell'oggetto cui la sensazione e la percezione son dovute. Di qui si vede che, se i nostri sensi non sono mossi, non possiamo avere né sensazioni né percezioni né idee, come avremo occasione di dimostrarlo a quelli che potrebbero ancora dubitare di una verità così evidente.

È la grande mobilità di cui l'organizzazione rende capace l'uomo a distinguerlo dagli altri esseri che chiamiamo insensibili ed inanimati; sono i differenti gradi di mobilità, di cui l'organizzazione particolare degli individui della nostra specie li rende suscettibili, che pongono tra loro infinite differenze e varietà incredibili, sia per le facoltà corporee che per quelle che si chiamano *mentali o intellettuali.* Da questa mobilità più o meno grande

risulta lo spirito, la sensibilità, l'immaginazione, il gusto ecc. Ma seguiamo per il momento le operazioni dei nostri sensi e vediamo la maniera in cui gli oggetti esterni agiscono su di essi e li modificano; esamineremo in seguito la reazione dell'organo interno.

Gli occhi sono organi mobilissimi e delicatissimi attraverso i quali proviamo la sensazione della luce o del colore che dà al cervello una percezione distinta, in seguito alla quale il corpo luminoso o colorato fa nascere in noi un'idea. Quando apro gli occhi, la mia retina è affètta in maniera particolare; sono stimolate nel liquido, delle fibre e dei nervi di cui i miei occhi sono composti, delle scosse che si comunicano al cervello e vi dipingono l'immagine del corpo che agisce sui nostri occhi; di qui abbiamo l'idea del colore di quel corpo, della sua grandezza, della sua forma, della sua distanza; ed è così che si spiega il meccanismo della *vista*.

La mobilità e l'elasticità, di cui le fibre e i nervi che formano il tessuto della pelle lo rendono suscettibile, fa in modo che questo involucro del corpo umano, applicato ad un altro corpo, ne è immediatamente affètto; così avverte il cervello della sua presenza, della sua estensione, della sua ruvidezza o della sua uniformità, della sua pesantezza ecc., qualità che gli danno percezioni distinte e che fanno nascere in esso idee diverse: è qui quello che costituisce il *tatto*.

La delicatezza della membrana che riveste l'interno delle narici la rende suscettibile di irritazione, anche da parte dei corpuscoli invisibili ed impalpabili che emanano dai corpi odorosi e che portano sensazioni, percezioni, idee al cervello: è qui quello che costituisce il senso dell'*odorato*.

La bocca, piena di filamenti nervosi, mobili, irritabili che contengono succhi idonei a dissolvere le sostanze saline, è immediatamente affètta dagli alimenti che vi passano e trasmette al cervello le impressioni ricevute: è da questo meccanismo che risulta il *gusto*.

Da ultimo, l'orecchio, che la conformazione rende idoneo a ricevere le differenti impressioni dell'aria diversamente modificata, comunica al cervello scosse o sensazioni che fanno nascere la percezione dei suoni e l'idea dei corpi sonori: ecco quello che costituisce l'*udito*.

Tali sono le sole vie attraverso le quali riceviamo sensazioni, percezioni, idee. Queste modificazioni successive del nostro cervello sono effetti prodotti dagli oggetti che agiscono sui nostri sensi, diventano cause esse stesse e producono nell'anima nuove modificazioni, che si chiamano *pensieri*,

riflessioni, *memoria, immaginazione, giudizi, volontà, azioni* e che hanno tutte a base la sensazione.

Per farmi una nozione precisa del *pensiero*, è necessario che esamini attentamente ciò che avviene in me alla presenza di un oggetto quale che sia. Supponiamo per un momento che questo oggetto sia una pesca: questo frutto fa, anzi tutto, sui miei occhi due impressioni differenti, cioè vi produce due modificazioni che si trasmettono fino al cervello; in quest'occasione, il cervello prova due nuovi modi di essere o percezioni che indico con i nomi di *colore* e di *rotondità*; di conseguenza, ho l'idea di un corpo rotondo e colorato. Portando la mano a questo frutto, vi applico l'organo del tatto; subito, la mia mano prova tre nuove impressioni, che indico con i nomi di *mollezza,* di *freschezza,* di *pesantezza*; ne risultano tre nuove percezioni nel cervello e tre nuove idee. Se avvicino questo frutto all'organo dell'odorato, questo subisce una nuova modificazione, che trasmette al cervello una nuova percezione ed una nuova idea che si chiama *odore*. Da ultimo, se porto questo frutto alla mia bocca, l'organo del gusto è affètto in una nuova maniera, seguita da una percezione che fa nascere in me l'idea del *sapore*. Riunendo tutte queste impressoni o modificazioni differenti dei miei organi, trasmesse al mio cervello, cioè combinando tutte le sensazioni, le percezioni e le idee ricevute, ho l'idea di un tutto, che indico col nome di *pesca,* di cui il mio pensiero può occuparsi o di cui ho una nozione[d].

Quanto si è detto precedentemente basta a mostrare la generazione delle sensazioni, delle percezioni e delle idee e la loro associazione o legame nel cervello. Si vede che queste differenti modificazioni 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.

Ed invero, non solo il nostro organo interno avverte le modificazioni che riceve dall'esterno, ma ha anche 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. È l'esercizio di questo potere di ripiegarsi su se stesso che si chiama *riflessione*.

Di qui si vede che pensare e riflettere è sentire o avvertire in noi stessi le impressioni, le sensazioni, le idee che danno gli oggetti che agiscono sui nostri sensi, ed i diversi mutamenti che il nostro cervello o organo interno produce su se stesso.

La *memoria* è la facoltà che l'organo interno ha di rinnovare in se stesso le modificazioni ricevute o di rimettersi in uno stato simile a quello in cui l'hanno messo le percezioni, le sensazioni, le idee che gli oggetti esterni hanno prodotto in esso, e nell'ordine in cui le ha ricevute, senza una nuova azione da parte di questi oggetti o anche quando questi oggetti sono assenti. Il nostro organo interno avverte che queste modificazioni sono le stesse che ha precedentemente subito in presenza degli oggetti cui le riferisce o le attribuisce. La memoria è fedele, quando queste modificazioni sono le stesse; è infedele, quando differiscono da quelle che l'organo ha anteriormente subito.

L'*immaginazione* in noi è unicamente la facoltà che il cervello ha di modificarsi o di formarsi nuove percezioni sul modello di quelle ricevute attraverso l'azione degli oggetti esterni sui suoi sensi. Il cervello non fa allora che combinare idee ricevute e di cui si ricorda, per formarne un insieme o un ammasso di modificazioni che non ha affatto visto, sebbene conosca le idee particolari o le parti di cui compone quest'insieme ideale che esiste solo in esso. È così che si fa le idee dei centauri, degli ippogrifi, degli dèi e dei demoni ecc. Con la memoria, il nostro cervello si rinnova sensazioni, percezioni, idee ricevute e si rappresenta oggetti che non hanno veramente agito sui suoi organi; con l'immaginazione, invece, combina queste modificazioni, per farne degli oggetti o degli interi che non hanno affatto agito sui suoi organi, sebbene conosca gli elementi o le idee con cui li compone. È così che gli uomini, combinando un grande numero di idee tratte da se stessi, come quelle di giustizia, di saggezza, di bontà, di intelligenza ecc., sono, con l'aiuto dell'immaginazione, giunti a formarsi un tutto ideale, che hanno chiamato la divinità.

Si è dato il nome di *giudizio* alla facoltà che ha il cervello di confrontare tra loro le modificazioni o le idee che riceve, o che ha il potere di risvegliare in se stesso, per scoprirne i rapporti o gli effetti.

La *volontà* è una modificazione del nostro cervello, attraverso la quale è disposto all'azione, cioè a muovere gli organi del corpo, in modo da procurargli ciò che lo modifica in una maniera analoga al suo essere, o a

scansare ciò che gli nuoce. *Volere* è essere disposto all'azione. Gli oggetti esterni o le idee interne che fanno nascere questa disposizione nel nostro cervello si chiamano *motivi,* perché sono gli impulsi o i movimenti che lo determinano all'azione, cioè a mettere in giuoco gli organi del corpo. Così, le *azioni volontarie* sono movimenti del corpo determinati dalle modificazioni del cervello. La vista di un frutto modifica il mio cervello in modo da disporlo a far muovere il mio braccio per cogliere il frutto che ho visto e portarlo alla mia bocca.

Tutte le modificazioni ricevute dall'organo interno o dal cervello, tutte le sensazioni, percezioni ed idee che gli oggetti che agiscono sui sensi gli danno, o che rinnova in se stesso, sono piacevoli o spiacevoli, favorevoli o nocive al nostro modo di essere abituale o transitorio, e dispongono l'organo interno ad agire; cosa che fa in ragione della propria energia, che non è affatto la stessa in tutti gli esseri della specie umana e che dipende dai loro temperamenti. Di qui nascono le *passioni* più o meno forti, che sono unicamente movimenti della volontà determinata dagli oggetti che la muovono in ragione composta dell'analogia o della discordanza che si trovano tra loro ed il nostro modo di essere e della forza del nostro temperamento. Di qui si vede che le passioni sono modi di essere o modificazioni dell'organo interno, attirato o respinto dagli oggetti, di conseguenza sottomesso a suo modo alle leggi fisiche dell'attrazione e della repulsione.

La facoltà di avvertire o di essere modificato sia dagli oggetti esterni che da se stesso, di cui il nostro organo interno gode, si indica talvolta col nome di *intendimento*[5]. Si dà il nome di *intelligenza* all'assemblaggio delle facoltà diverse di cui quest'organo è suscettibile. Si dà il nome di *ragione* ad un modo determinato in cui esercita le sue facoltà. Si chiamano *spirito*, *saggezza, bontà, prudenza, virtù* ecc. disposizioni costanti o transitorie dell'organo interno, che fa agire gli esseri della specie umana.

In una parola, come avremo ben presto occasione di dimostrare, tutte le facoltà intellettuali, cioè tutti i modi di agire che si attribuiscono all'anima, si riducono a modificazioni, a qualità, a modi di essere, a mutamenti prodotti dal movimento nel cervello, che è evidentemente in noi la sede del sentimento ed il principio di tutte le nostre azioni. Queste modificazioni son dovute agli oggetti che colpiscono i nostri sensi, i cui impulsi si trasmettono al cervello, o alle idee che questi oggetti vi han fatto nascere e che esso ha il

potere di riprodurvi. Questo, dunque, a sua volta si muove, reagisce su se stesso e mette in giuoco gli organi che vengono a concentrarvisi o che piuttosto non sono che un'estensione della sua propria sostanza. È così che i movimenti nascosti dell'organo interno si rendono sensibili all'esterno attraverso segni visibili. Il cervello, affètto da una modificazione che chiamiamo la *paura,* suscita un tremito nelle membra e spande il pallore sul viso. Il cervello, affètto da un sentimento di dolore, fa uscire lagrime dai nostri occhi, anche senza che alcun oggetto agisca su di esso; un'idea che si delinea fortemente basta a che subisca modificazioni vivissime che influiscono visibilmente su tutta la macchina.

In tutto ciò non vediamo che una stessa sostanza che agisce diversamente in tutte le sue differenti parti. Se ci si lamenta che questo meccanismo non basta a spiegare il principio dei movimenti o delle facoltà della nostra anima, non diremo che si trova nella stessa situazione in cui si trovano tutti i corpi della natura, in cui i movimenti più semplici, i fenomeni più ordinari, i modi di agire più comuni sono misteri inspiegabili, di cui non conosceremo mai i primi princìpi. Ed invero come potremo illuderci di conoscere il vero principio della gravità, in virtù della quale una pietra cade? Conosciamo il meccanismo che produce l'attrazione in talune sostanze e la repulsione in altre? Siamo in condizione di spiegare la comunicazione del movimento da un corpo ad un altro? D'altronde, le difficoltà che abbiamo sul modo in cui l'anima agisce saranno eliminate facendone un *essere spirituale*, di cui non abbiamo alcuna idea e che di conseguenza deve scartare tutte le nozioni che potremo formarcene? Ci basti dunque sapere che l'anima si muove e che si modifica per cause materiali che agiscono su di essa. D'onde siamo autorizzati a concludere che tutte le sue operazioni e le sue facoltà provano che essa è materiale.

1. François Gigot de La Peyronie (1678-1747), celebre chirurgo francese; Giovanni Alfonso Borelli (1608-1679), medico e matematico italiano; Thomas Bartholinus (1619-1680), medico danese; Thomas Willis (1621-1675), naturalista inglese, famoso per i suoi contributi agli studi di anatomia, di fisiologia e di fisiopatologia.

2. Anche qui meccanicismo e organicismo tendono a combinarsi insieme.

3. Samuele Clarke (1675-1729), moralista inglese, autore di *A Demontration of Being and Attributes of God*, frutto di una serie di sermoni tenuti alle «Boyle Lectures» nel 1704-1705. Contro l'autore di questi sermoni vedremo polemizzare in particolar modo d'Holbach; Henry Dodwell (1641-1711), teologo inglese.

4. Siamo nell'area della gnoseologia empiristica e sensistica. Cfr. n. 4 della *Prefazione dell'Autore*, p. 76.

5. *Entendement*: e mai come in questo caso il termine francese vale l'inglese *Understanding* del titolo dell'opera *An Essay concerning Human Understanding* (1690) di John Locke (1632-1704), in cui l'«intelligenza», come principio conoscitivo, è opposto all'*intellectus* scolastico.

a. *Les Mémoires de l'académie royale des sciences de Paris* ci forniscono prove di ciò che qui si asserisce. Parlano di un uomo cui si era tolto il cranio, in sostituzione del quale il suo cervello si era ricoperto con la pelle: nella misura in cui si premeva con la mano sul suo cervello, l'uomo cadeva in una specie di letargia che lo privava di ogni sentimento. Questa esperienza è dovuta a de La Peyronie[1]. Il Borelli, nel suo trattato *De motu animalium,* chiama il cervello *regia animae.* C'è ogni occasione di credere che è soprattutto nel cervello che consiste la differenza che si riscontra non solo tra l'uomo e le bestie, ma anche tra un uomo di spirito ed uno stupido, tra un uomo che pensa e un ignorante, tra un uomo sensato e un folle. Bartholinus dice che il cervello di un uomo è doppio di quello di un bue: osservazione che Aristotele già aveva fatto prima di lui. Willis, avendo dissezionato il cadavere di un imbecille, gli trovò il cervello più piccolo dell'ordinario; dice che la più grande differenza che abbia trovato tra le parti del corpo di questo imbecille e quelle di un uomo saggio è che il plesso del nervo intercostale (che ha detto costituisce il mediatore tra il cuore e il cervello ed è peculiare dell'uomo) era piccolissimo e accompagnato da un numero di nervi minore del solito. Secondo lo stesso Willis, la scimmia è, di tutti gli animali, quello il cui cervello è il più grande, relativamente alla sua statura; così è, dopo l'uomo, l'animale che ha più intelligenza. V. Willis, *Anatom. cerebri,* cap. 26 e *Nervor. Descriptio,* cap. 26. Si è per di più osservato che le persone abituate a fare uso delle loro facoltà intellettuali hanno il cervello più esteso degli altri, allo stesso modo in cui si è osservato che i rematori hanno le braccia più grosse degli altri uomini.

b. «Tutte le parti della natura possono giungere all'animazione; l'opposizione è solo di stato, non di natura… Se si chiede che cosa è necessario per animare un corpo, rispondo dicendo che non occorre niente di strano e che basta la potenza della natura, congiunta all'organizzazione. La vita è la perfezione della natura: essa non ha affatto parti che non vi tendano e che non vi giungano per la stessa via… L'atto della vita è equivoco. Vivere in un insetto, in un cane, in un uomo, non significa niente di diverso, ma questo atto è più perfetto (relativamente a noi) in proporzione alla struttura degli organi, e questa struttura è caratterizzata nei semi che contengono i princìpi della vita più prossimamente di ogni altra parte della materia. È, dunque, vero che il sentimento, le passioni, la percezione degli oggetti, delle idee, la loro formazione, il loro confronto, l'assenso o la volontà, sono facoltà organiche, dipendenti da una disposizione più o meno eccellente delle parti dell'animale». V. *Dissertations mêlées sur divers sujets importans,* stampata a Amsterdam nel 1740, p. 254.

c. Secondo il dottor Clarke[3], «la coscienza è l'atto riflesso mediante il quale so che penso e che i miei pensieri o le mie azioni appartengono a me e non ad un altro». V. la sua *Lettera contro Dodwell.*

d. Ciò che si è detto prova che il pensiero ha un cominciamento, una durata, una fine; oppure una generazione, una successione, una dissoluzione, come tutti gli altri modi della materia: come questi, il pensiero è suscitato, determinato, accresciuto, diviso, composto, semplificato, ecc. Tuttavia, se l'anima, o il principio che pensa, è indivisibile, come può, quest'anima, pensare successivamente, dividere, astrarre, combinare, estendere le sue idee, conservarle e perderle, avere la memoria e dimenticare? Come cessa di pensare? Se le forme appaiono divisibili nella materia, ciò avviene considerandole per astrazione, alla maniera dei geometri; ma questa divisibilità delle forme non esiste affatto nella natura, in cui non c'è né atomo né forma perfettamente regolare. Bisogna, dunque, concluderne che le forme della materia non sono meno indivisibili del *pensiero.*

Capitolo nono

LA DIVERSITÀ DELLE FACOLTÀ INTELLETTUALI: ESSE DIPENDONO DALLE CAUSE FISICHE COME LE LORO QUALITÀ MORALI.

PRINCÌPI NATURALI DELLA SOCIALITÀ, DELLA MORALE E DELLA POLITICA

La natura è costretta a diversificare tutte le sue opere. 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. Non vi sono affatto, e non possono esservi, nella natura, due esseri e due combinazioni che siano matematicamente e rigorosamente gli stessi: dato che il luogo, le circostanze, i rapporti, le proporzioni, le modificazioni non sono mai esattamente simili, gli esseri che ne risultano non possono avere tra loro una rassomiglianza perfetta e i loro modi di agire devono differire in qualche cosa, anche quando crediamo di trovare fra loro la più grande conformità[a].

In conseguenza di questo principio, che tutto concorre a provarci, non vi sono due individui della specie umana che abbiano gli stessi tratti, che sentano precisamente allo stesso modo, che pensino in modo conforme, che vedano le cose con gli stessi occhi, che abbiano le stesse idee, né di conseguenza lo stesso sistema di condotta. Gli organi visibili degli uomini, come i loro organi nascosti, hanno, certo, un'analogia o dei punti generali di somiglianza e di conformità che fanno sì che essi sembrino grosso modo affètti nella stessa maniera da certe cause, ma le loro differenze sono infinite nei dettagli. Le anime umane possono essere paragonate a strumenti 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: colpita da uno stesso stimolo, ciascuna corda produce il suono che le è proprio, cioè che dipende dal suo tessuto, dalla sua tensione, dalla sua grossezza, dallo stato momentaneo in cui la pone l'aria che la circonda ecc. È questo a produrre lo

spettacolo così vario che ci offre il mondo morale; è di qui che risulta quella diversità così appariscente che troviamo tra gli spiriti, le facoltà, le passioni, le energie, i gusti, le immaginazioni, le idee, le opinioni degli uomini: tale diversità è grande come quella delle loro forze fisiche e dipende, come queste, dai loro temperamenti, così vari come le loro fisionomie: da questa diversità risulta l'azione e la reazione continua che fa la vita del mondo morale; da questa discordanza deriva l'armonia che regge e conserva la razza umana.

La diversità che si trova tra gli individui della specie umana, pone tra loro ineguaglianza, e questa ineguaglianza è il sostegno della società. Se tutti gli uomini fossero gli stessi per le forze del corpo e per le qualità dello spirito, non avrebbero alcun bisogno gli uni degli altri: è la diversità delle loro facoltà e l'ineguaglianza che c'è tra loro che rendono i mortali necessari gli uni agli altri; altrimenti, vivrebbero isolati. Di qui si vede che 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 comuni, ciò che potrebbe turbare l'ordine nella nostra macchina. In conseguenza della diversità degli uomini e della loro ineguaglianza, il debole è costretto a mettersi sotto la tutela del più forte; è essa che obbliga quest'ultimo a ricorrere ai lumi, alle doti, all'operosità del più debole, allorché li giudica utili per se stesso. Questa ineguaglianza naturale fa sì che le nazioni distinguano i cittadini che rendono loro servizi, e, in ragione dei loro bisogni, onorino e ricompensino le persone i cui lumi, i cui benefici, i cui soccorsi e virtù procurino loro vantaggi reali o immaginari, piaceri, sensazioni piacevoli di ogni genere; è per essa che il genio acquista ascendente sugli uomini e costringe popoli interi a riconoscerne il potere. Così, la diversità e l'ineguaglianza delle facoltà, sia corporee che mentali o intellettuali, rendono l'uomo necessario all'uomo, lo rendono socievole e gli provano con evidenza la necessità della morale[1].

Secondo la diversità delle loro facoltà gli esseri della nostra specie si dividono in differenti classi in base agli effetti che producono e alle differenti qualità che si notano in loro e che provengono dalle proprietà individuali delle loro anime o dalle modificazioni particolari del loro cervello. È così che lo spirito, la sensibilità, l'immaginazione, le doti ecc. creano differenze

infinite tra gli uomini. È così che gli uni sono chiamati *buoni* e gli altri *cattivi*, *virtuosi* e *viziosi*, *sapienti* e *ignoranti*, *ragionevoli* o *irragionevoli* ecc.

Se si esaminano tutte le differenti facoltà attribuite all'anima si vedrà che, come quelle del corpo, sono dovute a cause fisiche, alle quali sarà facile risalire. Si troverà che le forze dell'anima sono le stesse che quelle del corpo o dipendono sempre dalla sua organizzazione, dalle sue proprietà particolari e dalle modificazioni costanti o momentanee che esso prova; in una parola, dal temperamento.

Il *temperamento* in ciascun uomo è lo stato abituale in cui si trovano i fluidi e i solidi di cui il suo corpo è composto. I temperamenti variano in ragione degli elementi o materie che dominano in ciascun individuo e delle differenti combinazioni e modificazioni che queste materie, diverse di per se stesse, subiscono nella sua macchina. È così che il sangue abbonda negli uni, la bile in altri, la flemma in altri ancora ecc.

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. È nel seno della madre che ciascuno di noi ha preso le materie che influiscono per tutta la vita sulle nostre facoltà intellettuali, sulla nostra energia, sulle nostre passioni, sulla nostra condotta. Il nutrimento che prendiamo, la qualità dell'aria che respiriamo, il clima in cui abitiamo, l'educazione che riceviamo le idee che ci vengono 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 diversi quanti sono gli individui della specie umana.

Così, sebbene gli uomini abbiano tra loro una somiglianza generale, differiscono essenzialmente, come per il tessuto e l'ordine delle fibre e dei nervi, così per la natura, la qualità, la quantità delle materie che mettono quelle fibre in gioco e imprimono loro movimenti. Un uomo, già differente da un altro uomo per la tessitura e la disposizione delle sue fibre, lo diviene ancor di più allorché prende alimenti nutrienti, beve vino, fa ginnastica, mentre l'altro, che berrà solo acqua e prenderà solo alimenti poco succulenti, languirà nell'inerzia e nell'ozio.

Tutte queste cause influiscono necessariamente sullo spirito, sulle passioni, sulle volontà; in una parola, su quelle che si chiamano facoltà intellettuali. E così vediamo che un uomo sanguigno è generalmente arguto,

collerico, voluttuoso, intraprendente, mentre un uomo flemmatico ha un modo di concepire lento e difficile a muoversi, è di una immaginazione poco viva, pusillanime e incapace di volere fortemente.

Se si consultasse l'esperienza al posto del pregiudizio, la medicina fornirebbe alla morale la chiave del cuore umano e, guarendo il corpo, sarebbe certa di guarire lo spirito. Facendo della nostra anima una sostanza *spirituale,* ci si accontenta di amministrarle rimedi spirituali che non influiscono affatto sul temperamento oppure non fanno che danneggiarlo. Il dogma della spiritualità dell'anima ha fatto della morale una scienza congetturale[2], che non ci fa conoscere affatto i veri moventi che si devono impiegare per agire sugli uomini. Aiutati dall'esperienza, se conosciamo gli elementi che costituiscono la base del temperamento di un uomo, o del maggior numero degli individui di cui un popolo è composto, sapremo ciò che loro conviene, le leggi che sono loro necessarie, le istituzioni che sono loro utili. In una parola, la morale e la politica potrebbero ricavare dal *materialismo* dei vantaggi, che il dogma della spiritualità non fornirà loro mai e sui quali esso, anzi, impedisce di pensare. L'uomo sarà sempre un mistero per coloro che si ostineranno a vederlo cogli occhi prevenuti della teologia o che ne attribuiranno le azioni a un principio di cui mai potranno avere idee. Se vogliamo conoscere l'uomo, cerchiamo dunque di scoprire le materie che entrano nella sua combinazione e costituiscono il suo temperamento: queste scoperte serviranno a farci conoscere la natura e la qualità delle sue passioni e delle sue tendenze e a prevederne la condotta in date occasioni, ci indicheranno i rimedi che potremo impiegare con successo per correggere i difetti di un'organizzazione viziosa o di un temperamento dannoso alla società come a colui che lo possiede.

Ed invero non vi è dubbio che il temperamtnto dell'uomo possa essere corretto, alterato, modificato da cause fisiche come quelle che lo costituiscono. Ciascuno di noi può, in qualche modo, farsi un temperamento; un uomo di temperamento sanguigno, prendendo dei cibi meno succolenti o in minore quantità, astenendosi dai liquori forti, ecc., può riuscire a correggere la natura, la qualità, la quantità del movimento del fluido che domina in lui; un bilioso o un melanconico può, con taluni rimedi, diminuire la massa di quel fluido e correggere il difetto del suo umore mediante la ginnastica, la dissipazione, la gaiezza che scaturisce dal movimento. Un Europeo trapiantato nell'Indostan diverrà a poco a poco un uomo completamente diverso per umore, idee, temperamento e carattere.

Sebbene si siano fatte poche esperienze per conoscere ciò che costituisce i temperamenti degli uomini, ce ne sarebbe già un numero sufficiente se ci si degnasse di farne uso. Sembra, in generale, che il principio igneo, che i chimici hanno designato col nome di *flogistico* o di *materia infiammabile*[3], è quello che, nell'uomo, gli dà maggior vita ed energia, che procura maggiore elasticità, mobilità, attività alle sue fibre, tensione ai suoi nervi, rapidità ai suoi fluidi. Da queste cause materiali vediamo comunemente risultare le disposizioni o facoltà che chiamiamo sensibilità, spirito, immaginazione, genio, vivacità ecc., che danno il tono alle passioni, alle volontà, alle azioni morali degli uomini. In questo senso, molto giustamente, ci si serve delle espressioni *calore dell'anima, immaginazione ardente, fuoco del genio* ecc[b].

È questo fuoco, sparso in dosi differenti negli esseri della nostra specie, che dà loro il movimento, l'attività, il calore animale e che, per così dire, li rende più o meno vivi. Questo fuoco così mobile e così sottile si dissipa con facilità e, allora, richiede di essere ristabilito con gli alimenti che lo contengono e che perciò sono idonei a rifornire la nostra macchina, a riscaldare il cervello, a restituirgli l'attività necessaria per esplicare le funzioni intellettuali. È questo fuoco contenuto nel vino e nei liquori forti che dà agli uomini più tiepidi una vivacità di cui, senza di esso, sarebbero incapaci e che spinge anche i vili al combattimento. È questo fuoco che, troppo abbondante in noi in certe malattie, ci getta nel delirio e che, troppo debole in altre, ci porta alla prostrazione. Da ultimo, è questo fuoco che diminuisce nella vecchiaia e che scompare totalmente con la morte[c].

Se esaminiamo, secondo i nostri princìpi, le facoltà intellettuali degli uomini e le loro qualità morali, ci convinceremo che esse sono dovute a cause materiali che influiscono sulla loro organizzazione particolare, in un modo più o meno durevole e accentuato. Ma donde deriva questa organizzazione, se non dai genitori, dai quali riceviamo gli elementi di una macchina necessariamente analoga alla loro? Donde viene la maggiore o minore materia ignea o calore vivificante che decide delle nostre qualità mentali? È dalla madre che ci ha portato nel suo seno, che ci ha comunicato una parte del fuoco di cui ella stessa fu animata e che col suo sangue circolava nelle sue vene; è dagli alimenti che ci hanno nutrito, è dal clima in cui viviamo, è dall'atmosfera che ci circonda: tutte queste cause influiscono sui nostri fluidi e sui nostri solidi e decidono delle nostre disposizioni naturali. Esaminando queste disposizioni, da cui dipendono le nostre facoltà, le troveremo sempre corporee e materiali.

La prima di queste disposizioni è la *sensibilità* fisica, dalla quale vedremo derivare tutte le altre nostre qualità intellettuali o morali. Sentire come si è detto, è provare stimoli e avere la coscienza dei cambiamenti che si operano in noi. Avere la sensibilità non è, dunque, altra cosa che essere conformati in maniera da sentire molto prontamente e vivacemente le impressioni degli oggetti che agiscono su di noi. Un'anima sensibile non è, dunque, che il cervello di un uomo, disposto in maniera da ricevere con facilità i movimenti che gli sono comunicati. È così che chiamiamo *sensibile* colui che la vista di un infelice o il racconto di una tragedia o l'idea di uno spettacolo triste toccano così vivamente da farlo piangere, segno nel quale riconosciamo gli effetti di un grande turbamento nella macchina umana. Diciamo, di un uomo nel quale i suoni della musica provocano un grande piacere o producono effetti molto forti, che egli ha *l'orecchio sensibile*. Da ultimo, diciamo di un uomo nel quale l'eloquenza, la bellezza delle arti, tutti gli oggetti che lo colpiscono, suscitano movimenti assai vivi, che egli ha l'*anima sensibile*[d].

Lo spirito è una conseguenza di questa sensibilità fisica. Ed invero chiamiamo *spirito* una facilità che taluni esseri della nostra specie hanno di cogliere con prontezza l'insieme e i differenti rapporti degli oggetti. Chiamiamo *genio* la facilità di cogliere l'insieme e i rapporti negli oggetti vasti, utili, difficili a conoscere. Lo spirito può essere paragonato a una vista perspicace, che scorge le cose prontamente; il genio è una vista che coglie d'un colpo d'occhio tutti i punti di un orizzonte esteso.

Lo spirito giusto è quello che coglie gli oggetti e i rapporti tali quali sono; lo spirito falso è quello che coglie solo falsi rapporti, il che viene da qualche difetto nell'organizzazione. Lo spirito giusto è una facoltà che rassomiglia alla destrezza della mano.

L'immaginazione, essendo la facilità di combinare con prontezza idee o immagini, consiste nel potere di riprodurre facilmente le modificazioni del nostro cervello e di legarle insieme o di riferirle agli oggetti ai quali convengono: è allora che l'immaginazione ci piace; è allora che ne approviamo le finzioni e che essa abbellisce la natura e la verità. La biasimiamo, al contrario, quando essa ci presenta fantasmi sgraditi o quando combina idee che non sono affatto fatte per associarsi. È così che la poesia, fatta per rendere la natura più commovente, ci piace quando orna gli oggetti che ci presenta di tutte le bellezze che possano loro convenire; essa ne fa

allora esseri ideali, ma che ci colpiscono piacevolmente, e perdoniamo l'illusione che ci crea per il piacere che ci procura. Le orribili chimere della superstizione ci dispiacciono, perché sono unicamente il prodotto di un'immaginazione malata che risveglia in noi solo tristi idee. L'immaginazione, quando devia, causa il fanatismo, gli errori religiosi, lo zelo sconsiderato, le frenesie, i grandi crimini. L'immaginazione regolata produce l'entusiasmo per le cose utili, la passione forte per la virtù, l'amore per la patria, il calore della amicizia; in una parola, dà energia e vivacità a tutti i nostri sentimenti: coloro che sono privi d'immaginazione sono comunemente uomini nei quali la flemma spegne il fuoco sacro, che è in noi il principio della mobilità, del calore, del sentimento, e che vivifica tutte le nostre facoltà intellettuali. Occorre entusiasmo per le grandi virtù come per i grandi crimini. L'entusiasmo mette il nostro cervello o la nostra anima in uno stato simile a quello dell'ebbrezza: l'uno e l'altra suscitano in noi rapidi movimenti che gli uomini approvano quando ne risulta del bene, e che essi chiamano *follia, delirio*, *crimine* o *furore* quando ne risulta disordine.

Lo spirito non è giusto, non è capace di giudicare sanamente delle cose, l'immaginazione non è regolata, se non quando l'organizzazione è disposta in maniera da esplicare le sue funzioni con precisione. Ad ogni istante della sua vita, l'uomo fa esperienze; ogni sensazione che prova è un fatto che deposita nel suo cervello un'idea che la sua memoria gli richiama con maggiore o minore esattezza o fedeltà; questi fatti si legano, queste idee si associano e la loro catena costituisce l'*esperienza* e la *scienza*. Sapere è essere resi sicuri, da esperienze reiterate e condotte con precisione, da idee, da sensazioni, da effetti che un oggetto può produrre su di noi o su gli altri. Ogni scienza può essere fondata solo sulla verità e la stessa verità si fonda solo sul rapporto costante e fedele dei nostri sensi. Così la *verità* è la conformità o la convenienza perpetua che i nostri sensi ben costituiti ci mostrano, coll'aiuto dell'esperienza, tra gli oggetti che conosciamo e le qualità che loro attribuiamo. In una parola, la verità è la giusta ed esatta associazione delle nostre idee. Ma come, senza esperienza, assicurarsi dell'esattezza di questa associazione e, se queste esperienze non si ripetono, come possono essere verificate? Da ultimo, se i nostri sensi sono difettosi, come rimettersi alle esperienze o ai fatti che essi depositano nel nostro cervello? È attraverso molteplici esperienze, diverse e ripetute, che si potranno correggere i difetti delle prime.

Siamo nell'errore, tutte le volte che organi, già poco sani, per la loro natura o viziati dalle modificazioni stabili o passeggere che subiscono, non ci mettono in grado di ben giudicare degli oggetti. L'*errore* consiste in una associazione falsa di idee, per la quale attribuiamo agli oggetti qualità che essi non hanno. Siamo nell'errore quando supponiamo come esistenti esseri che non esistono o quando associamo l'idea della felicità ad oggetti capaci invece di nuocerci, sia immediatamente sia attraverso conseguenze lontane che siamo incapaci di prevedere. Ma come prevedere effetti che non abbiamo sperimentato? È ancora coll'aiuto dell'esperienza. Sappiamo, col suo aiuto, che cause analoghe o simili producono effetti analoghi o simili; la memoria, richiamandoci gli effetti subiti, ci mette nella possibilità di giudicare di quelli che possiamo attenderci, sia dalle stesse cause, sia dalle cause che hanno rapporto con quelle che hanno agito su di noi. Di qui si vede che la *prudenza* e la *previdenza* sono facoltà dovute all'esperienza. Ho sperimentato che il fuoco produceva nei miei organi una sensazione dolorosa: questa esperienza basta a farmi prevedere che il fuoco appiccato a qualcuno dei miei organi susciterà in seguito in essi la stessa sensazione. Ho sperimentato che una mia azione suscitava l'odio o il disprezzo degli altri: questa esperienza mi fa prevedere che, tutte le volte che agirò nello stesso modo, io sarò odiato o disprezzato.

La facoltà che abbiamo di fare queste esperienze, di rammentarcele, di presentirne gli effetti per scansare quelli che possono nuocerci o procurarci quelli che sono utili alla conservazione del nostro essere e alla sua felicità, solo scopo di tutte le nostre azioni sia corporee che mentali, costituisce ciò che in una parola si designa sotto il nome di *ragione*. Il sentimento, la nostra natura, il nostro temperamento possono sviarci ed ingannarci, ma la esperienza e la riflessione ci rimettono sulla strada buona e ci insegnano quello che può realmente condurci alla felicità. Di qui si vede che la ragione è la nostra natura, modificata dall'esperienza, dal giudizio e dalla riflessione: essa presuppone un temperamento moderato, uno spirito equo, un'immaginazione equilibrata, la conoscenza della verità fondata su esperienze certe, da ultimo, la prudenza e la previdenza: e questo prova che, sebbene ci si ripeta sempre che l'uomo è un *essere ragionevole*[5], non c'è che una piccolissima parte di individui della specie umana a giovarsi realmente della ragione o ad avere le disposizioni e l'esperienza che la costituiscono.

Non siamone affatto sorpresi: ci sono pochi uomini in grado di fare esperienze vere. Tutti hanno sin dalla nascita organi suscettibili di essere modificati o di fare esperienze; ma, sia per difetto della loro costituzione, sia per le cause che la modificano, le loro esperienze sono false, le loro idee sono confuse e male associate, i loro giudizi sono erronei, il loro cervello si riempie di sistemi viziosi che influiscono necessariamente su tutta la loro condotta e turbano continuamente la ragione.

I nostri sensi, come si è visto, sono i soli mezzi che abbiamo di conoscere se le nostre opinioni sono vere, se la nostra condotta è utile per noi stessi, se gli effetti che ne risulteranno ci saranno di vantaggio. Ma, affinché i nostri sensi facciano resoconti fedeli o portino idee vere al cervello, occorre che siano sani, vale a dire nello stato richiesto per mantenere il nostro essere nell'ordine idoneo a procurargli la sua conservazione e la sua felicità permanente; bisogna che il nostro cervello sia sano, esso stesso, o nello stato necessario ad adempiere le sue funzioni e ad esercitare le sue facoltà; bisogna che la memoria ne ricordi fedelmente le sensazioni o le idee anteriori, per giudicare o prevedere gli effetti che deve sperare o temere dalle azioni alle quali la sua volontà si porterà. I nostri organi esterni o interni sono difettosi, sia per la loro conformazione naturale, sia per le cause che li modificano, non sentiamo che imperfettamente e in modo poco chiaro; le nostre idee sono false o dubbie; giudichiamo male, siamo in uno stato di illusione o di ebbrezza che ci impedisce di cogliere i veri rapporti delle cose. In una parola, la memoria è labile, la riflessione è nulla, l'immaginazione si smarrisce, lo spirito ci inganna e la sensibilità dei nostri organi, assaliti in una volta da una moltitudine di stimoli, si oppone alla prudenza, alla previdenza e all'esercizio della ragione. Da un'altra parte, se la conformazione dei nostri organi permette loro solo di muoversi debolmente e con lentezza, come accade in coloro che hanno un temperamento flemmatico, le esperienze sono tardive e spesso infruttuose. La tartaruga e la farfalla sono ugualmente incapaci di evitare la loro distruzione. L'uomo stupido e quello ubriaco sono nella medesima impossibilità di raggiungere il loro scopo.

Ma qual è lo scopo dell'uomo nella sfera che occupa? È di conservarsi e di rendere la sua esistenza felice. È dunque importante che egli, attraverso esperienze, conosca i veri mezzi dei quali la prudenza e la ragione gli insegnano a fare uso, per raggiungere sicuramente e costantemente il fine che si propone. Questi mezzi sono le sue facoltà, il suo spirito, le sue doti, la

sua operosità, le sue azioni determinate dalle passioni di cui la sua natura lo rende suscettibile e che danno una maggiore o minore attività alla sua volontà. L'esperienza e la ragione gli mostrano ancora che gli uomini con i quali è associato, gli sono necessari; che essi possono contribuire alla sua felicità, ai suoi piaceri e aiutarlo con le loro facoltà peculiari: l'esperienza gli insegna in qual modo egli può farli concorrere ai suoi disegni, indurli a volere e ad agire in suo favore; egli vede le azioni che essi approvano e quelle che loro dispiacciono, il modo di agire che li attira e quello che loro ripugna, i giudizi che se ne fanno, gli effetti favorevoli o nocivi che conseguono da differenti modi di essere e di agire. Tutte queste esperienze gli danno l'idea della virtù e del vizio, del giusto e dell'ingiusto, della bontà e della cattiveria, della decenza e dell'indecenza, della probità e della furberia ecc.; in una parola, egli apprende a giudicare gli uomini e le loro azioni, a distinguere i sentimenti necessari che si determinano in essi secondo la diversità degli effetti che si fa loro provare.

È sulla diversità necessaria di questi effetti che è fondata la distinzione del bene e del male, del vizio e della virtù: distinzione che, come taluni pensatori hanno creduto, non è affatto fondata su convenzioni tra gli uomini e molto meno sulle volontà chimeriche di un essere soprannaturale, ma sui rapporti eterni ed invariabili che sussistono tra gli esseri della specie umana viventi in una società e che sussisteranno tanto quanto l'uomo e la società. Così, la *virtù* è tutto ciò che è veramente e costantemente utile agli esseri della specie umana vivente in società; il *vizio* è tutto ciò che è loro nocivo. Le più grandi virtù sono quelle che procurano loro i vantaggi più grandi e più duraturi; i più grandi vizi sono quelli che turbano di più la loro tendenza alla felicità e l'ordine necessario alla società. L'uomo *virtuoso* è colui le cui azioni tendono costantemente al benessere dei suoi simili; l'uomo *vizioso* è colui la cui condotta tende all'infelicità di coloro con i quali vive, onde deve comunemente risultare la sua infelicità. Tutto ciò che a noi stessi procura una vera e permanente felicità è ragionevole; tutto ciò che turba la nostra propria felicità o quella degli esseri necessari alla nostra felicità è insensato e irragionevole. Un uomo che nuoce agli altri è un malvagio; un uomo che nuoce a se stesso è un imprudente che non conosce né la ragione né i propri interessi né la verità.

I nostri *doveri* sono i mezzi dei quali l'esperienza e la ragione ci mostrano la necessità per raggiungere la meta propostaci. Questi doveri sono una

conseguenza necessaria dei rapporti sussistenti tra gli uomini, i quali desiderano ugualmente la felicità e la conservazione del loro essere. Quando si dice che questi doveri *ci obbligano,* ciò significa che, senza usare questi mezzi, non possiamo raggiungere lo scopo che la nostra natura si propone. Così l'*obbligazione morale* è la necessità di impiegare i mezzi idonei a rendere felici gli esseri con i quali viviamo, al fine di indurli a rendere felici noi stessi; i nostri obblighi verso noi stessi sono la necessità di usare i mezzi senza i quali non potremmo conservarci né rendere la nostra esistenza solidamente felice. La morale è, come l'universo, fondata sulla necessità o sui rapporti eterni delle cose.

La *felicità* è un modo di essere di cui ci auguriamo la durata o nel quale vogliamo perseverare. Essa si misura dalla sua durata e dalla sua vivacità. La felicità più grande è quella più duratura; la felicità effimera e di poca durata si chiama *piacere*; più è viva e più è fugace, poiché i nostri sensi non sono suscettibili che di una certa quantità di movimenti; ogni piacere che eccede, si muta allora in *dolore* o in un modo penoso di esistere, di cui desideriamo la fine: ecco perché il piacere e il dolore si toccano spesso così da vicino. Il piacere smodato è seguito da rimorsi, da noie e da disgusti; la felicità passeggera si trasforma in una infelicità duratura. Da questo principio si vede che l'uomo, che in ogni istante della sua vita cerca necessariamente la felicità, deve, quando è ragionevole, amministrare i suoi piaceri, rifiutarsi tutti quelli che potrebbero mutarsi in pena e cercare di procurarsi il benessere più permanente.

La felicità non può essere la stessa per tutti gli esseri della specie umana: gli stessi piaceri non possono essere goduti ugualmente da uomini diversamente conformati e modificati. Ecco, senza dubbio, perché la maggior parte dei moralisti sono stati così poco d'accordo sugli oggetti nei quali hanno fatto consistere la felicità, come sui mezzi per ottenerli.

Tuttavia la felicità sembra essere, in generale, uno stato duraturo o momentaneo nel quale ci adagiamo, perché lo troviamo conforme al nostro essere. Questo stato risulta dall'accordo che si trova tra l'uomo e le circostanze nelle quali la natura l'ha collocato o, se si vuole, la felicità è la coordinazione dell'uomo colle cause che agiscono su di lui.

Le idee che gli uomini si fanno della felicità dipendono non solo dal loro temperamento o dalla loro conformazione particolare, ma anche dalle abitudini contratte. *L'abitudine* è nell'uomo un modo di essere, di pensare e

di agire che i nostri organi, sia esterni che interni, contraggono per la frequenza degli stessi movimenti da cui deriva il potere di fare questi movimenti con prontezza e facilità.

Se consideriamo attentamente le cose, troveremo che quasi ogni nostro comportamento, il sistema delle nostre 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; in una parola, gli errori nei quali ogni cosa contribuisce a farci cadere e a trattenerci. È l'abitudine che ci lega sia al vizio che alla virtù[e].

Siamo talmente modificati dall'abitudine che spesso la confondiamo con la nostra natura. Di qui, come vedremo ben presto, derivano quelle opinioni o quelle idee che si sono chiamate *innate*, perché non si è voluto risalire alla causa che le aveva come identificate col nostro cervello. Comunque, teniamo molto fortemente a tutte le cose alle quali siamo abituati; il nostro spirito prova una specie di violenza o repulsione spiacevole ogni volta che gli si vuol far cambiare il corso delle idee: un tendenza fatale ve lo rimena spesso a dispetto della ragione.

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 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[f].

Ecco, senza dubbio, la causa dell'attaccamento, quasi invincibile, che tanta gente mostra ad usi, a 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; queste non possono nulla contro le passioni e i vizi radicati, contro i sistemi più ridicoli, contro i costumi più bizzarri, soprattutto quando vi si collega l'idea dell'utilità, dell'interesse comune, del bene della società. Questa è la causa dell'ostinazione che gli uomini mostrano comunemente per le loro religioni, per i loro usi antichi e i loro costumi irragionevoli, per le loro leggi così poco giuste, per gli abusi di cui soffrono assai spesso, per i pregiudizi di cui qualche volta hanno riconosciuto l'assurdità, senza volersene disfare. Ecco perché le nazioni considerano dannose le novità più utili, e si crederebbero perdute, se si rimediasse ai mali che si sono abituate a considerare necessari alla loro tranquillità e pericolosi a guarire[g].

L'educazione non è che l'arte di far contrarre agli uomini di buon'ora, quando cioè i loro organi sono molto duttili, le abitudini, le opinioni e i modi di essere adottati dalla società in cui vivranno. I primi momenti della nostra infanzia sono impiegati a fare esperienze. Coloro che hanno la responsabilità di allevarci, ci insegnano ad applicarle o sviluppano in noi la ragione; i primi impulsi che ci danno, decidono generalmente della nostra sorte, delle nostre passioni, delle idee che ci facciamo della felicità, dei mezzi che impieghiamo per procurarcela, dei nostri vizi e delle nostre virtù. Sotto gli occhi dei maestri, il fanciullo acquista idee, impara ad associarle, a pensare in un certo modo, a giudicare bene o male. Gli vengono mostrati differenti oggetti, che lo si abitua ad amare o ad odiare, a desiderare o a sfuggire, a stimare o a disprezzare. È così che le opinioni si trasmettono dai padri, dalle madri, dalle nutrici, dai maestri, ai fanciulli: è così che lo spirito si riempie a poco a poco di verità o di errori, secondo i quali ciascuno regola la sua condotta, che lo rende felice o infelice, virtuoso o vizioso, stimabile o odioso per gli altri, contento o malcontento del suo destino, secondo gli oggetti verso cui si sono dirette le sue passioni e le energie del suo spirito, cioè in cui gli si è mostrato il suo interesse o la sua felicità: di conseguenza, egli ama e cerca ciò che gli si è detto di amare e di cercare; ha gusti, tendenze, fantasie che, in tutto il corso della sua. vita, si affretta a soddisfare in ragione dell'attività di cui la natura l'ha dotato e che si è esercitata in lui.

La *politica* dovrebbe essere l'arte di regolare le passioni degli uomini e di dirigerle verso il bene della società, ma troppo spesso non è che l'arte di

spingere le passioni dei membri della società alla loro reciproca distruzione e a quella dell'associazione che dovrebbe fare la loro felicità. Essa è comunemente così viziosa, perché non è fondata sulla natura, sull'esperienza, sull'utilità generale, ma sulle passioni, i capricci e l'utilità particolare di coloro che governano la società.

La politica, per essere utile, deve fondare i suoi princìpi sulla natura, cioè conformarsi all'essenza e al fine della società. Non essendo questa che un tutto formato dall'unione di un grande numero di famiglie e di individui associatisi per soddisfare più facilmente i loro bisogni reciproci, procurarsi i vantaggi che desiderano, mutui soccorsi e soprattutto la facoltà di godere in tranquillità dei beni che la natura e l'operosità possono fornire, ne segue che la politica destinata a conservare la società deve entrare in queste prospettive, facilitarne i mezzi, eliminare gli ostacoli che potessero opporvisi.

Gli uomini, avvicinandosi gli uni agli altri per vivere in società, hanno fatto, sia espressamente che tacitamente, un PATTO[7], attraverso cui si sono impegnati a rendersi servigi e a non nuocersi. Ma, siccome la natura di ciascun uomo lo porta a cercare in ogni momento il suo benessere nella soddisfazione delle sue passioni o dei suoi capricci passeggeri senza alcun riguardo per i suoi simili, fu necessaria una forza che lo riconducesse al suo dovere, l'obbligasse a conformarvisi e gli ricordasse i suoi impegni, che spesso la passione poteva fargli dimenticare. Questa forza è la *Legge*: essa è la somma delle volontà della società, riunite per fissare la condotta dei suoi membri o per dirigerne le azioni in maniera che concorrano al fine dell'associazione.

Ma, poiché la società, soprattutto se è numerosa, non potrebbe che assai difficilmente riunirsi e senza tumulto far conoscere le sue intenzioni, essa è costretta a scegliere dei cittadini ai quali accorda la sua fiducia: ne fa gli interpreti delle sue volontà, li rende depositari del potere necessario per farle eseguire. Questa è l'origine di ogni *governo* che, per essere legittimo, deve fondarsi sul consenso libero della società, senza il quale è solo una violenza, una usurpazione, un brigantaggio. Coloro che hanno la responsabilità di governare, vengono chiamati *sovrani, capi, legislatori* e, secondo la forma che la società ha voluto dare al proprio governo, i sovrani si chiamano *monarchi magistrati, deputati* ecc… Poiché il governo riceve il suo potere solo dalla società ed è costituito per il suo bene, è evidente che essa può revocare questo potere quando il suo interesse lo esige, cambiare la forma

del proprio governo, estendere o limitare il potere che conferisce ai suoi capi, sui quali conserva sempre un'autorità suprema, per la legge immutabile di natura, che vuole che la parte sia subordinata al tutto.

Così, i sovrani sono i ministri della società, i suoi interpreti, i depositari di una parte più o meno grande del suo potere e non i suoi signori assoluti né i proprietari delle nazioni. Attraverso un patto, sia esplicito che tacito, questi sovrani s'impegnano a vigilare alla conservazione e a occuparsi del benessere della società: è a queste condizioni soltanto che la società consente ad ubbidire. Nessuna società sulla terra ha potuto né voluto confefrire irrevocabilmente ai suoi capi il diritto di nuocerle: una tale concessione sarebbe annullata dalla natura, che vuole che ciascuna società, come ciascun individuo della specie umana, tenda a conservarsi e non possa consentire alla sua infelicità permanente.

Le leggi, per essere giuste, devono avere per fine invariabile l'interesse generale della società, cioè assicurare al maggior numero dei cittadini i vantaggi per i quali si sono associati. Questi vantaggi sono la libertà, la proprietà, la sicurezza. La *libertà* è la facoltà di fare per la propria felicità tutto ciò che non nuoce alla felicità degli altri associati: associandosi, ciascun individuo i ha rinunziato all'esercizio della parte della sua libertà naturale che potrebbe pregiudicare quella degli altri. L'esercizio della libertà nocivo alla società si chiama *licenza*. La *proprietà* è la facoltà di godere dei vantaggi che il lavoro e l'operosità hanno procurato a ciascun membro della società. La *sicurezza* è la certezza, che ciascun membro deve avere, di godere della sua persona e dei suoi beni sotto la protezione delle leggi, finché osserverà fedelmente i suoi impegni con la società.

La giustizia assicura a tutti i membri della società i vantaggi o i diritti che derivano dall'essere associati. Di qui si vede che, senza giustizia, la società è nell'impossibilità di procurare alcuna felicità. La giustizia si chiama anche *equità*, perché, mediante le leggi, fatte per comandare a tutti, rende uguali tutti i membri della società, cioè impedisce loro di prevalere gli uni a svantaggio degli altri per la ineguaglianza che la natura o l'operosità possono aver creato tra le loro forze.

I diritti sono tutto ciò che le leggi eque della società permettono ai suoi membri di fare per la loro propria felicità. Questi diritti sono evidentemente limitati dal fine invariabile dell'assodazione; la società, da parte sua, ha dei diritti su tutti i membri, in virtù dei vantaggi che loro procura; e tutti i suoi membri sono in diritto di esigere da essa o dai suoi ministri quei vantaggi

per i quali vivono in società e rinunciano ad una parte della loro libertà naturale. Una società, i cui capi e le cui leggi non procurino alcun bene ai suoi membri, perde evidentemente i suoi diritti su questi; i capi che nuocciano alla società, perdono il diritto di comandarla. Non vi è patria senza benessere: una società senza equità contiene solo nemici; una società oppressa contiene solo oppressori e schiavi; degli schiavi non possono essere cittadini; sono la libertà, la proprietà, la sicurezza a rendere cara la patria ed è l'amor di patria che fa il cittadino[h].

Non conoscendo queste verità e non sapendo applicarle, le nazioni sono divenute infelici e racchiudono solo un vile ammasso di schiavi, separati gli uni dagli altri e staccati dalla società che non procurava loro alcun bene. Per l'imprudenza di queste nazioni o per l'astuzia e la violenza di coloro ai quali avevano conferito il potere di fare le leggi e di eseguirle, i sovrani si sono resi padroni assoluti delle società. Costoro, misconoscendo la vera sorgente del loro potere, pretesero di ottenerlo dal cielo, di non essere responsabili che nei suoi confronti delle loro azioni, di non dover nulla alla società, in una parola, di essere dèi sulla terra e di governarla arbitrariamente come gli dèi dell'empireo. Allora, la politica si corruppe e non fu che un brigantaggio. Le nazioni furono avvilite e non osarono resistere alla volontà dei loro capi; le leggi furono l'espressione dei loro capricci, l'interesse pubblico fu sacrificato ai loro interessi particolari, la forza della società si ritorse contro essa medesima, i suoi membri l'abbandonarono per seguire i suoi oppressori che, per sedurli, permisero loro di nuocerle e di approfittare delle sue disgrazie. Così, la libertà, la giustizia, la sicurezza, la virtù, furono bandite dalle nazioni; la politica fu solo l'arte di servirsi delle loro forze e dei loro tesori per soggiogarle e dividere i sudditi sul terreno degli interessi, per riuscire nell'impresa. Da ultimo, un'abitudine stupida e automatica li indusse ad amare le loro catene.

Ogni uomo che non ha nulla da temere diventa ben presto malvagio; chi crede di non aver bisogno di alcuno, si persuade che può, senza riguardo, assecondare tutti gli impulsi del proprio cuore. La paura è, dunque, il solo ostacolo che la società possa opporre alle passioni dei suoi capi che, senza di essa, si corromperebbero e non esiterebbero a servirsi dei mezzi che la società mette loro in mano per farsi complici delle loro iniquità. Per prevenire questi abusi, bisogna dunque che la società limiti il potere che conferisce ai suoi capi e se ne riservi una parte sufficiente per impedire loro di nuocerle; bisogna che, prudentemente, essa divida forze che, riunite, la

opprimerebbero infallibilmente. D'altronde, la più semplice riflessione le farà capire che il fardello dell'amministrazione è troppo grande per essere portato da un solo uomo, che l'estensicne e la molteplicità dei suoi doveri renderanno sempre negligente, l'estensione del suo potere renderà sempre malvagio. Da ultimo, l'esperienza di tutti i tempi convincerà le nazioni che l'uomo è sempre tentato di abusare del potere, che il sovrano deve essere sottomesso alla legge e non la legge al sovrano.

Il governo influisce necessariamente e ugualmente sul fisico e sul morale delle nazioni. Allo stesso modo che le sue cure producono il lavoro, l'attività, l'abbondanza, la salubrità, la sua negligenza e le sue ingiustizie procurano la pigrizia, lo scoraggiamento, la carestia, il contagio, i vizi e i crimini. Dipende da esso far fiorire o soffocare i talenti, l'operosità, la virtù. Ed invero il governo, dispensatore di onori e di ricchezze, di ricompense e di castighi, in una parola, padrone degli oggetti nei quali gli uomini hanno appreso sin dall'infanzia a trovare la loro felicità, acquista un'influenza necessaria sulla loro condotta, ne accende le passioni, li prende dal lato che loro piace, ne modifica e determina i *costumi,* che sono, nei popoli interi come negli individui, solo la condotta o il sistema generale di volontà e di azioni che risulta necessariamente dalla loro educazione, dal loro governo, dalle loro leggi, dalle loro opinioni religiose, dalle loro istituzioni sensate o insensate. In una parola, i costumi sono le abitudini dei popoli: questi costumi sono buoni quando ne risulta una felicità stabile e reale per la società; e, nonostante la sanzione delle leggi, dell'uso, della religione, dell'opinione pubblica e dell'esempio, questi costumi possono essere detestabili agli occhi della ragione, quando non hanno per sé che il suffragio dell'abitudine e il pregiudizio, che consultano raramente l'esperienza e il buon senso. Non c'è azione abominevole che non abbia o non abbia avuto applausi in qualche nazione. Il parricidio, l'infanticidio, il furto, l'usurpazione, la crudeltà, l'intolleranza, la prostituzione sono stati azioni lecite e persino lodevoli e meritorie presso taluni popoli della terra. La religione soprattutto ha consacrato gli usi più rivoltanti e più insensati.

Le passioni, essendo movimenti di attrazione e di repulsione di cui la natura rende l'uomo suscettibile per gli oggetti che a lui sembrano utili o nocivi, possono essere frenate dalle leggi e dirette dal governo che possiede il mezzo idoneo a farle agire. Tutte le passioni si limitano sempre ad amare o ad odiare, a cercare o a fuggire, a desiderare o a temere. Queste passioni, necessarie alla conservazione dell'uomo, sono una conseguenza della sua

organizzazione e si mostrano con maggiore o minore energia, secondo il suo temperamento; l'educazione o l'abitudine le sviluppano e le modificano, e il governo le rivolge agli oggetti che si crede interessato a far desiderare ai soggetti che gli sono sottomessi. I differenti nomi che si danno alle passioni sono relativi ai differenti oggetti che le suscitano, quali i piaceri, l'onore, la ricchezza, che producono la voluttà, l'ambizione, la vanità, l'avarizia. Se esaminassimo attentamente la sorgente delle passioni dominanti nelle nazioni, la troveremmo comunemente sempre nei loro governi. Sono gli impulsi dei loro capi che li rendono ora bellicosi, ora superstiziosi, ora avidi di gloria, ora avidi di denaro, ora sensati, ora insensati. Se i sovrani, per illuminare e rendere felici i loro stati, impiegassero la decima parte delle spese che fanno e delle cure che si danno per abbrutirli, ingannarli e affliggerli, i loro sudditi sarebbero ben presto così saggi e così fortunati come sono ciechi e miserabili.

Così, si rinunzi al vano progetto di distruggere le passioni nei cuori degli uomini, si dirigano verso gli oggetti utili per loro stessi e per i loro associati. L'educazione, il governo e le leggi li abituino a contenerle nei giusti limiti fissati dall'esperienza e dalla ragione. L'ambizioso abbia onori, titoli, distinzioni, potere, quando servirà utilmente la sua patria; si diano ricchezze a colui che le desidera, quando si renderà necessario ai suoi concittadini; s'incoraggi con lodi colui che amerà la gloria; in una parola, le passioni umane abbiano un libero corso, quando ne risulteranno vantaggi reali e duraturi per la società. L'educazione e la politica accendano e favoriscano solo quelle che sono vantaggiose al genere umano e necessarie alla conservazione. Le passioni umane sono così dannose solo perché tutto cospira a dirigerle male.

La natura non fa gli uomini né buoni né cattivi; ne fa solo macchine più o meno attive, dinamiche, energiche; dà loro corpi, organi, temperamenti di cui le loro passioni e i loro desideri più o meno impetuosi sono conseguenze necessarie. Queste passioni hanno sempre la felicità per oggetto; di conseguenza, sono legittime e naturali e non possono essere definite buone o cattive se non secondo le loro influenze sugli esseri della specie umana.

La natura ci dà gambe idonee a sostenerci e necessarie a trasportarci da un luogo all'altro. Le cure di coloro che ci allevano, le fortificano e ci abituano a servircene e a farne buono o cattivo uso. Il braccio che ho ricevuto dalla natura non è né buono né cattivo: è necessario a un gran numero di azioni nella vita, ma l'uso di questo braccio diviene una cosa

criminale se ho contratto l'abitudine di servirmene per rubare o per assassinare, per procurarmi il denaro che fin dall'infanzia ho imparato a desiderare, che la società in cui vivo mi rende necessario, ma che la mia operosità potrebbe farmi ottenere senza nuocere al mio simile.

Il cuore dell'uomo è un terreno che, secondo la sua natura, è ugualmente idoneo a produrre rovi o chicchi utili, veleni o frutti gustosi, in ragione dei semi che vi saranno gettati e della cultura che gli sarà data. Nella nostra infanzia, ci hanno mostrato gli oggetti che dobbiamo stimare o disprezzare, cercare o evitare, amare o odiare. Sono i nostri genitori o i nostri maestri che ci rendono buoni o cattivi, saggi o insensati, studiosi o svogliati, decisi o volubili e vanitosi[i]. I loro esempi e i loro discorsi ci modificano per tutta la vita, insegnandoci quali sono le cose da desiderare o da temere; le desideriamo e ci adoperiamo ad ottenerle secondo l'energia del nostro temperamento, che decide sempre della forza delle nostre passioni. È dunque l'educazione che, ispirandoci opinioni o idee vere o false, ci dà gli impulsi primitivi, secondo i quali agiamo in modo vantaggioso o nocivo a noi stessi o agli altri. Nascendo, non portiamo che il bisogno di conservarci e di rendere la nostra esistenza felice; l'istruzione, l'esempio, la conversazione, la pratica ci offrono i mezzi reali o immaginari; l'abitudine ci procura la facilità di impiegarli e ci unisce fortemente a coloro che giudichiamo i più idonei a metterci in possesso degli oggetti che abbiamo imparato a desiderare. Quando la nostra educazione, gli esempi che ci vengono offerti, i mezzi che ci vengono forniti, sono approvati dalla ragione, ogni cosa concorre a renderci virtuosi; l'abitudine fortifica in noi queste disposizioni e diveniamo membri utili alla società, alla quale, come tutto dovrebbe dimostrarci, è necessariamente legato il nostro benessere duraturo. Se, al contrario, la nostra educazione, le istituzioni, gli esempi, le opinioni che ci vengono suggeriti dall'infanzia, ci mostrano la virtù come inutile e contraria e il vizio come utile e favorevole alla nostra felicità, allora diverremo viziosi e crederemo nostro interesse nuocere ai nostri simili; seguiremo la corrente comune, rinunzieremo alla virtù, che sarà per noi un idolo vano, che non saremo più tentati di seguire o di venerare quando esigerà che le si immolino gli oggetti che ci hanno costantemente fatto ritenere i più preziosi e desiderabili.

Perché l'uomo sia virtuoso, occorre che abbia interesse ad esserlo o che trovi vantaggi a praticare la virtù. Sarebbe necessario, perciò, che l'educazione gli desse idee sensate, che l'opinione pubblica e l'esempio gli

mostrassero a virtù come l'oggetto più degno di stima, ii governo lo ricompensasse fedelmente, la gloria lo accompagnasse sempre, il vizio e il crimine fossero costantemente disprezzati e puniti. Ma, allora, c'è virtù tra noi? Ci dà, l'educazione, idee verissime sulla felicità, nozioni giuste intorno alla virtù, disposizioni veramente favorevoli verso gli esseri con i quali viviamo? Gli esempi che abbiamo sotto gli occhi, sono molto idonei a farci rispettare la decenza, la probità, la buona fede, l'equità, l'innocenza dei costumi, la fedeltà coniugale, la rigorosità nell'adempiere i nostri doveri? La religione, che sola pretende regolare i nostri costumi, ci rende socievoli, pacifici, umani? Gli arbitri della società, sono davvero fedeli a ricompensare coloro che servono meglio la patria e a punire coloro che la saccheggiano, la dividono, la rovinano? La giustizia, tiene la sua bilancia con mano ben sicura tra tutti i cittadini? Le leggi, non favoriscono il potente contro il debole, il ricco contro il povero, il fortunato contro il miserabile? Da ultimo, non vediamo il crimine, spesso giustificato o coronato da successo, trionfare insolentemente sul merito che disdegna e sulla virtù che oltraggia? Ebbene, in società così costituite, la virtù non può essere ascoltata che da un piccolo numero di cittadini pacifici che ne conoscono il prezzo e ne godono in segreto; non è che un oggetto spiacevole per gli altri che vedono in essa la nemica della loro felicità o la censura della loro condotta.

Se l'uomo, secondo la sua natura, è indotto a desiderare il suo benessere, è indotto ad amarne i mezzi. Sarebbe inutile, e forse ingiusto, chiedere ad un uomo di essere virtuoso, se non può esserlo senza rendersi infelice. Poiché il vizio lo rende felice, deve amare il vizio; poiché l'inutilità o il crimine sono apprezzati e ricompensati, che interesse c'è ad occuparsi della felicità dei propri simili o a frenare la foga delle proprie passioni? Da ultimo, poiché il suo spirito è pieno di idee false e di opinioni pericolose, necessariamente la sua condotta diviene una lunga sequenza di traviamenti e di azioni corrotte.

Ci si dice che taluni selvaggi, per appiattire la testa dei loro bambini, la serrano tra due assi e le impediscono così di prendere la forma che la natura le destina. Avviene presso a poco la stessa cosa con tutte le nostre istituzioni; esse cospirano comunemente a contrariare la natura, a molestare, distorcere, sopprimere gli impulsi che ci dà, sostituendoli con altri che sono la causa delle nostre disgrazie. In quasi tutti i paesi della terra, i popoli sono privati della verità, si pascono di menzogne o di meravigliose chimere, li si tratta come quei bambini le cui membra, per le cure imprudenti delle nutrici, sono

strette da bende che, impedendone loro il libero uso, riescono di pregiudizio per la loro crescita, la loro attività, la loro salute.

Le opinioni religiose degli uomini mirano unicamente a mostrare loro la suprema felicità nelle illusioni per le quali si accendono le loro passioni; e, siccome i fantasmi che loro si presentano non possono essere visti con gli stessi occhi da tutti quelli che li contemplano, sono perpetuamente in disputa sul loro conto. Si odiano, si perseguitano e, spesso, credono di far bene, commettendo crimini per sostenere le proprie opinioni. È così che la religione ubriaca gli uomini sin dall'infanzia di vanità, di fanatismo e di furore, se hanno un'immaginazione ardente. Se, al contrario, sono flemmatici e lenti, ne fa uomini inutili alla società; se hanno zelo, ne fa dei frenetici, spesso tanto crudeli per se stessi quanto incomodi per gli altri.

L'opinione pubblica ci fornisce ad ogni istante false idee di gloria e di onore. Essa collega la nostra stima non solo a vantaggi frivoli, ma persino ad azioni nocive che l'esempio autorizza, che il pregiudizio consacra, che l'abitudine ci impedisce di vedere con l'orrore e il disprezzo che meritano. Ed invero l'abitudine addomestica il nostro spirito alle idee più assurde, agli usi più irragionevoli, alle azioni più biasimevoli, ai pregiudizi più contrari a noi stessi e alla società in cui viviamo. Troviamo curiose, strane, spregevoli, ridicole solo le opinioni e gli oggetti cui non siamo abituati. Vi sono paesi in cui le azioni più lodevoli sembrano le più biasimevoli e ridicole e in cui le azioni più nocive passano per oneste e sensate[j].

L'autorità si crede comunemente interessata a conservare le opinioni ricevute; la violenza, che non ragiona mai, sostiene i pregiudizi e gli errori che giudica necessari per assicurarne il potere. I principi, imbevuti essi stessi di false idee di felicità, di potenza, di grandezza e di gloria, sono circondati da cortigiani adulatori, interessati a non disingannare mai i loro signori. Questi uomini, caduti nella bassezza, non conoscono la virtù che per oltraggiarla: a poco a poco corrompono il popolo, che si vede costretto a prestarsi ai vizi della potenza e si fa un merito di imitarla nei suoi traviamenti. Le corti sono i veri focolai della corruzione dei popoli[9].

Ecco la vera causa del male morale. È così che tutto cospira a rendere gli uomini viziosi, a dare alle loro anime impulsi fatali, dai quali risulta un disordine generale nella società, che diviene infelice per l'infelicità di quasi tutti i membri che la compongono. I moventi più forti si accordano ad ispirarci passioni per oggetti futili o indifferenti a noi stessi e che diventano pericolosi per i nostri simili, dati i mezzi che siamo costretti a impiegare per

procurarceli. Quelli che hanno l'incarico di guidarci, o impostori o vittime dei pregiudizi, ci impediscono di ascoltare la ragione, ci mostrano la verità come pericolosa e l'errore come necessario al nostro bene in questo mondo e nell'altro. Da ultimo, l'abitudine ci lega fortemente alle nostre opinioni cieche per gli oggetti inutili o pericolosi. Ecco come la maggioranza degli uomini è necessariamente indotta al male. Ecco come le passioni inerenti alla nostra natura e necessarie alla nostra conservazione diventano gli strumenti della nostra distruzione e di quella della società che dovrebbero conservare. Ecco come la società si trova in uno stato di guerra e non fa che avvicinare nemici, invidiosi, rivali sempre in conflitto. Se si trovano tra noi esseri virtuosi, non li si deve che cercare nel piccolo numero di coloro che, nati con un temperamento flemmatico e passioni poco forti, non desiderano affatto, o desiderano solo debolmente, gli oggetti di cui i loro associati sono continuamente inebriati.

La nostra natura diversamente coltivata decide delle nostre facoltà sia corporee che intellettuali, delle nostre qualità sia fisiche che morali. Un uomo sanguigno e robusto deve avere passioni forti, un uomo irascibile e melanconico avrà passioni bizzarre e tristi, un uomo di immaginazione allegra avrà passioni gaie, un uomo in cui abbonda la flemma avrà passioni dolci e poco impetuose. È dall'equilibrio degli umori che sembra dipendere lo stato di coloro che chiamiamo *virtuosi*: il loro temperamento sembra il prodotto di una combinazione in cui gli elementi o princìpi trovano un equilibrio abbastanza preciso da impedire che una passione porti un disordine più forte di quello che porta un'altra nella macchina umana. L'abitudine, come si è visto, è la natura dell'uomo modificata. La natura fornisce la materia, l'educazione, i costumi nazionali e domestici, gli esempi ecc. gli danno la forma; e, in base al temperamento offerto dalla natura, ne fanno uomini ragionevoli o insensati, fanatici o eroi, entusiasti del bene pubblico o stupidi, saggi invaghiti dei vantaggi della virtù o libertini immersi nel vizio. Tutte le varietà dell'uomo morale dipendono dalle diverse idee che si dispongono e si combinano diversamente nei nostri cervelli tramite i sensi. Il temperamento è il prodotto delle sostanze fisiche, l'abitudine è l'effetto di modificazioni fisiche, le opinioni buone o cattive, vere o false, che si dispongono nello spirito umano, sono sempre solo gli effetti degli impulsi che ha ricevuto attraverso i sensi.

1. Si stabilisce un rapporto stretto tra la socialità e la moralità dell'uomo.

2. *Science conjecturable*: dai punto di vista materialistico una contraddizione in termini.

3. È una nozione fondamentale della chimica prima di Antonio Lavoisier (1743-1794), propria di alcuni chimici dei secoli XVII e XVIII, particolarmente di G. E. Stahl (1660-1734). «Il sistema di chimica associato al suo nome» — sintetizza G. Preti — «prese il nome di *flogistica*, dal modo in cui veniva interpretato uno dei fenomeni chimici che appassionavano il secolo — il fenomeno della calcinazione e decalcinazione dei metalli. È noto come le calcine metalliche riacquistino il loro carattere metallico (e quindi la lucentezza) se ridotte alla fiamma. Ma Stahl e i flogistici interpretavano il processo a rovescio: e cioè interpretavano la decalcinazione come l'unione chimica della calcina con l'"elemento del fuoco", detto appunto per questo *flogisto* (dal greco "phlox", fiamma)» (*Storia del pensiero scientifico*, Mondadori, Milano, 1957, p. 371).

4. Si avverta, qui, un esplicito spunto polemico contro la morale sentimentalistica inglese o anche, esplicitamente, contro la smithiana dottrina della simpatia o «dottrina dei sentimenti morali». Cfr., tuttavia, nota 12 del cap. XII, p. 271.

5. *Être raisonnable*: essere *ragionevole o razionale*, oppure *ragionevole e razionale*.

6. Thomas Hobbes (1588-1689) è un'altra grossa presenza dell'empirismo inglese, per di più quello più inclinato in senso materialistico, nell'illuminismo francese.

7. Ha ragione Y. Belaval, non si è *aux antipodes de Rousseau* (*Introduction* a d'HOLBACH, *Système de la nature*, ed. cit., p. XIX).

8. Lucio Anneo Seneca (4 a. C.-65) filosofo stoico romano, è, come si vedrà, frequentemente, anche come poeta, citato nel *Système*.

9. Un breve ma eloquente *excursus* contro quello che lo Hegel della *Fenomenologia dello Spirito* (BB., VI, B, 1, *a*) bollerà, alla scuola del Diderot del *Neveu de Rameau,* come «linguaggio dell'adulazione».

a. V. ciò che si è detto alla fine del capitolo VI.

b. Sarei abbastanza tentato di credere 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, e che è la differenza delle sue dosi o proporzioni a costituire una delle principali cause della diversità degli uomini e delle loro facoltà.

c. Se vogliamo essere in buona fede, troveremo che è il calore a costituire il principio della vita. È in forza del calore che gli esseri passano dall'inazione al movimento, dallo stato di quiete alla fermentazione, dallo stato inanimato a quello della vita: ne abbiamo la prova nell'uovo che il calore fa schiudere; in una parola, non c'è generazione senza calore.

d. Si vede che la compassione dipende dalla sensibilità fisica che non è mai la stessa in tutti gli uomini. Si ha, dunque, torto, di fare della compassione la causa delle nostre idee di morale e dei sentimenti che proviamo per i nostri simili. Non solo tutti gli uomini non sono affatto sensibili, ma ve ne sono anche molti in cui la sensibilità non è affatto sviluppata: tali sono i prìncipi, i grandi, i ricchi ecc.[4].

e. L'esperienza ci prova che un primo crimine costa sempre più che un secondo, questo costa più di un terzo, e così via di seguito. Una prima azione è il cominciamento di un'abitudine. A forza di combattere gli ostacoli che ci impediscono di commettere azioni criminali, giungiamo a vincerli con più facilità. È così che si diventa, spesso, cattivi per abitudine.

f. Hobbes dice che «è proprio della natura di ogni essere corporeo, spesso mosso nella stessa maniera, acquistare continuamente una più grande attitudine, o più facilità a produrre gli stessi movimenti». In ciò consiste l'abitudine tanto nell'ordine morale quanto nell'ordine fisico. V. HOBBES, *Saggio sulla natura umana*[6].

g. *Assiduitate quotidiana et consuetudine oculorum assuescunt animi, neque admirantur, neque requirunt rationes earum rerum quas vident* (= «Con l'assiduità quotidiana e con la consuetudine degli occhi acquista un'assuefazione anche lo spirito e non resta stupito né ricerca i princìpi delle cose che vede»). Cicerone, *De natura deorum,* Libro II, cap. 2.

h. *Servorum nulla est unquam civitas* (= Non c'è mai una città di schiavi), ha detto un antico poeta.

i. Seneca ha detto giustamente: *Erras, si existimes vitia nobiscum nasci; supervenerunt, ingesta sunt* (= «Sbagli, se ritieni che i vizi nascono con noi; essi sono sopraggiunti, sono penetrati in noi»). V. Seneca, *Epist.,* 91, 95, 124[8].

j. In talune nazioni si ammazzano i vecchi e i figli strangolano i padri. I Fenici e i Cartaginesi immolavano i fanciulli al loro dio. Gli Europei approvano i duelli e ritengono chi si rifiuta di uccidere un altro uomo senza onore. Gli Spagnoli e i Portoghesi trovano onestissimo bruciare un eretico. I cristiani pensano che è legittimissimo uccidere per opinioni. In taluni paesi, le donne si prostituiscono senza disonore ecc., ecc., ecc.

Capitolo decimo

LA NOSTRA ANIMA NON RICAVA AFFATTO LE SUE IDEE DA SE STESSA. NON VI SONO AFFATTO IDEE INNATE

Quanto precede basta a provare che l'organo interno che chiamiamo la *nostra anima* è puramente materiale. Ci si è potuto convincere di questa verità dal modo in cui essa acquista le idee in seguito alle impressioni che gli oggetti materiali fanno successivamente sui nostri organi, materiali essi medesimi. Abbiamo visto che tutte le facoltà che si chiamano *intellettuali* son dovute alla facoltà di sentire; da ultimo, si sono spiegate, sulla base delle leggi necessarie di un meccanismo semplicissimo, le differenti qualità degli esseri che si chiamano *morali*. Ci resta ancora da rispondere a quelli che si ostinano a fare dell'anima una sostanza distinta dal corpo o di una essenza totalmente differente dalla sua: essi 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 possegga idee che hanno chiamato *innate,* secondo questa nozione meravigliosa[a]. 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. In conseguenza di queste pretese, che basta esporre per rifiutare, taluni speculatori molto abili, ma impacciati dai loro pregiudizi religiosi, sono giunti a dire che, senza un modello o prototipo che agisca sui sensi, l'anima sarebbe in grado di raffigurarsi l'universo intero e tutti gli esseri che contiene. Descartes ed i suoi discepoli hanno assicurato che il corpo non entrerebbe assolutamente nelle sensazioni o idee della nostra anima e che essa sentirebbe, vedrebbe, intenderebbe, gusterebbe e toccherebbe anche quando non esistesse alcunché di materiale o di corporeo fuori di noi[2].

Che dire di un Berkeley[3] il quale si sforza di provare che tutto in questo mondo non è che un'illusione chimerica, che l'universo intero esiste unicamente in noi stessi e nella nostra immaginazione, e che rende l'esistenza di tutte le cose problematica, ricorrendo a sofismi insolubili, per tutti quelli che sostengono la spiritualità dell'anima[b]?

Per giustificare opinioni così mostruose, ci si dice che le idee sono i soli oggetti del pensiero. Ma, in ultima analisi, queste idee possono venirci unicamente da oggetti esterni che, agendo sui nostri sensi, hanno modificato il nostro cervello o da esseri materiali contenuti all'interno della nostra macchina, che fanno provare ad alcune parti del nostro corpo sensazioni di cui ci accorgiamo e che ci forniscono idee da noi riferite bene o male alla causa che ci muove. Ogni idea è un effetto; ma, per difficile che possa essere risalire alla sua causa, possiamo supporre che non sia affatto dovuto ad una causa? Se possiamo avere idee unicamente di sostanze materiali, come possiamo supporre che la causa delle nostre idee possa essere immateriale? Pretendere che l'uomo, senza il soccorso degli oggetti esterni e dei sensi, possa avere idee dell'universo, significa dire che un nato cieco[6] possa avere l'idea vera di un quadro che rappresenta un fatto di cui non abbia mai sentito parlare.

È facile vedere la fonte degli errori in cui uomini, del resto profondi ed illuminati, sono caduti quando hanno voluto parlare dell'anima e delle sue operazioni. Indotti, dai loro pregiudizi o dalla paura, a combattere le opinioni di una teologia imperiosa, sono partiti dal principio che quest'anima fosse un *puro spirito,* una sostanza immateriale, di un'essenza differentissima dai corpi e da tutto ciò che vediamo: ciò posto, non 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 modifiche 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.

Vi sono tuttavia taluni fenomeni che, considerati superficialmente, sembrerebbero appoggiare l'opinione di questi filosofi e dichiarare presente nell'anima umana la facoltà di produrre idee in se stessa, senza alcun soccorso esterno: sono i *sogni*, in cui il nostro organo interno, privato di oggetti che visibilmente lo muovono, non cessa di avere idee, di essere messo in azione e di essere modificato in una maniera abbastanza sensibile da influire anche sul corpo. Ma, per poco che si rifletta, si troverà la soluzione di questa difficoltà: vedremo che, durante lo stesso sonno, il nostro cervello è colmo di una folla di idee fornitegli dalla veglia: queste idee gli sono state portate dagli oggetti esterni e corporei che lo hanno modificato. Troveremo che queste modifiche si rinnovano in esso non per qualche movimento spontaneo o volontario da parte sua, ma in seguito a movimenti involontari che hanno luogo nella macchina e che determinano o suscitano quelli che si verificano nel cervello: queste modifiche si rinnovano con più o meno esattezza o conformità con quelle che aveva precedentemente subito. Talvolta, sognando, ricordiamo; e allora ci delineamo fedelmente oggetti che ci hanno colpito; d'altronde, queste modifiche si rinnovano senz'ordine, senza connessione o differentemente da quelle che oggetti reali hanno suscitato prima nel nostro organo interno. Se, in un sogno, credo di vedere un amico, il mio cervello si rinnova le modifiche o le idee che quest'amico suscitava in lui, nello stesso ordine in cui si sono raccolte quando i miei occhi lo vedevano, cosa che è solo un effetto della memoria. Se, in un sogno, vedo un mostro che non ha affatto un modello nella natura, il mio cervello è modificato nella stessa maniera in cui lo era dalle idee particolari o staccate, di cui non fa allora che comporre un tutto ideale, accostando o associando ridicolmente idee sparse che si erano registrate in esso; ed allora, sognando, ho immaginazione.

I sogni spiacevoli, bizzarri, sconnessi sono comunemente gli effetti di qualche disordine nella nostra macchina, come una digestione faticosa, un sangue troppo riscaldato, una fermentazione nociva ecc.; e queste cause materiali suscitano nel nostro corpo movimenti disordinati i quali fanno in modo che il cervello non sia modificato alla stessa maniera in cui lo era stato durante la veglia; in conseguenza di questi movimenti poco regolari, lo stesso cervello è turbato, si rappresenta le sue idee solo confusamente e senza connessione. Quando in sogno credo di vedere una sfinge, o ne ho visto la rappresentazione da sveglio o l'irregolarità dei movimenti del mio cervello lo induce a combinare idee o parti da cui risulta un tutto senza

modello o le cui parti non sono fatte per essere riunite. È così che il mio cervello combina la testa di una donna di cui ha l'idea con il corpo di una leonessa di cui ha parimenti l'idea. In ciò, la mia testa agisce alla stessa maniera che quando, per qualche vizio nell'organo, la mia immaginazione sregolata mi dipinge taluni oggetti mentre sono sveglio. Sogniamo spesso senza essere addormentati: i nostri sogni non producono mai niente di così strano che non abbia 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; esagerando il potere ed i diritti dei tiranni che conosciamo, ne hanno fatto gli dèi dinanzi ai quali tremiamo.

Si vede dunque che i sogni, lungi dal provare che la nostra anima agisce per sua propria energia, o ricava idee da se stessa, prova al contrario che, nel sonno, è totalmente passiva e che si rinnova le sue modifiche solo in seguito al disordine involontario che cause fisiche producono nel nostro corpo, di cui tutto ci mostra l'identità e la consustanzialità con l'anima. Ciò che sembra abbia ingannato coloro i quali hanno sostenuto che l'anima ricava le sue idee da se stessa è che essi hanno considerato queste idee come esseri reali, mentre sono unicamente modifiche prodotte in noi da oggetti estranei al nostro cervello: sono questi oggetti ad essere i veri modelli o gli archetipi ai quali bisognava risalire: ecco la fonte dei loro errori.

Nell'uomo che sogna l'anima non agisce più spontaneamente che nell'uomo ubriaco, cioè modificato da qualche bevanda spiritosa; o che nel malato in delirio, cioè modificato da cause fisiche che turbano la sua macchina nelle sue funzioni; o, da ultimo, nell'uomo cui ha dato di volta il cervello: i sogni, come questi differenti stati, testimoniano unicamente un disordine fisico nella macchina umana, in seguito al quale il cervello non agisce affatto in una maniera regolare e precisa: questo disordine è dovuto a cause fisiche come alimenti, umori, combinazioni, fermentazioni poco analoghi allo stato di salute dell'uomo, il cui cervello è necessariamente turbato quando il suo corpo è agitato in maniera straordinaria.

Così non crediamo affatto che la nostra anima agisca di per se stessa o senza causa in nessuno degli istanti della nostra durata: essa è, congiuntamente con il nostro corpo, soggetta ad impressioni degli esseri che agiscono in noi necessariamente e secondo le loro proprietà. Il vino, preso in

troppo grande quantità, turba necessariamente le nostre idee e mette il disordine nelle nostre funzioni corporee ed intellettuali.

Se esistesse nella natura un essere veramente capace di muoversi di sua propria energia, cioè di produrre movimenti indipendenti da tutte le altre cause, un simile essere avrebbe il potere di arrestare, esso solo, o di sospendere il movimento dell'universo, che è unicamente un'immensa ed ininterrotta catena di cause connesse le une con le altre, che agiscono e reagiscono secondo leggi necessarie ed immutabili, leggi che non possono essere alterate o sospese, senza che le essenze e le proprietà di tutte le cose non siano mutate o anche annientate. Nel sistema generale del mondo non vediamo che una lunga catena di movimenti ricevuti e comunicati via via dagli esseri messi in condizione di agire gli uni sugli altri; è così che ogni corpo è mosso da qualche corpo che lo colpisce; i movimenti nascosti della nostra anima sono dovuti a cause nascoste dentro noi stessi; crediamo che essa si muova di per se stessa perché non vediamo gli agenti che la muovono o perché supponiamo questi moventi incapaci di produrre gli effetti che ammiriamo, ma comprendiamo molto meglio come una scintilla, accendendo della polvere, è capace di produrre i terribili effetti che scorgiamo? La fonte dei nostri errori è nel fatto che consideriamo il nostro corpo come materia bruta ed inerte, mentre il corpo è una macchina sensibile, che ha necessariamente la coscienza momentanea nell'istante in cui riceve un'impressione e che ha la coscienza dell'*io* per la memoria delle impressioni successivamente provate: memoria che, resuscitando un'impressione anteriormente ricevuta, o fissando o facendo durare un'impressione che riceve, mentre ve ne si associa un'altra, poi una terza ecc., dà tutto il meccanismo del *ragionamento*.

Un'idea, la quale è solo una modifica impercettibile del nostro cervello, mette in giuoco l'organo della parola o si mostra attraverso i movimenti che suscita nella lingua. Questa fa a sua volta nascere idee, pensieri, passioni negli esseri provvisti di organi suscettibili di ricevere movimenti analoghi, in conseguenza dei quali le volontà di un grande numero di uomini fanno in modo che i loro sforzi combinati producano una rivoluzione in uno stato oppure influiscono sul nostro intero globo. È così che un Alessandro decide della sorte dell'Asia; è così che Maometto cambia la faccia della terra; è così che cause impercettibili producono gli effetti più terribili e più estesi, attraverso una serie necessaria di movimenti impressi ai cervelli degli uomini.

La difficoltà di comprendere gli effetti dell'anima dell'uomo le ha fatto attribuire le qualità incomprensibili che si sono esaminate. Con l'aiuto dell'immaginazione e del pensiero, quest'anima sembra uscire da noi stessi, portarsi con la più grande facilità verso gli oggetti più lontani, percorrere ed avvicinare in un battito d'occhio tutti i punti dell'universo: si credette dunque che un essere suscettibile di movimenti così rapidi dovesse essere di una natura differentissima da tutte le altre: ci si persuase che quest'anima facesse realmente tutto l'immenso cammino necessario per slanciarsi fino a quegli oggetti diversi; non si vide che, per farlo in un istante, non doveva fare altro che percorrere se stessa ed avvicinare idee in essa registrate per mezzo dei suoi sensi.

Ed invero è sempre solo attraverso 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 o agisce. Se, come ha detto Aristotele[7] più di duemila anni fa, *niente entra nel nostro spirito se non attraverso i nostri sensi*[8], tutto ciò che esce dal nostro spirito deve trovare[c] qualche oggetto sensibile cui possa collegare le sue idee, sia immediatamente, come *uomo, albero, uccello* ecc., 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, occorre che l'inverso lo sia ugualmente.

Come il profondo Locke che, con grande dispiacere dei teologi, ha messo il principio di Aristotele in tutta la sua luce, e come tutti quelli che al pari di lui hanno riconosciuto l'assurdità del sistema delle *idee innate,* non ne hanno tratto le conseguenze immediate e necessarie? Come non hanno avuto il coraggio di applicare questo principio così chiaro a tutte le chimere di cui lo spirito umano si è così a lungo e così vanamente occupato? Non hanno visto che il loro principio minava i fon-damenti di quella teologia che interessa gli uomini unicamente ad oggetti inaccessibili ai sensi e di cui, di conseguenza, era impossibile farsi delle idee? Ma il pregiudizio, quando è consacrato soprattutto, impedisce di vedere le applicazioni più semplici dei princìpi più evidenti: in materia di religione, gli uomini più grandi non sono

spesso che dei fanciulli, incapaci di presentire e di trarre le conseguenze dai loro princìpi.

Locke e tutti quelli che hanno accettato il suo sistema così dimostrato, o l'assioma di Aristotele, avrebbero dovuto concluderne 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.

I moralisti avrebbero dovuto, per la stessa ragione, concludere che quello che essi chiamano *sentimento morale, istinto morale,* idee innate della virtù, anteriori ad ogni esperienza, o agli effetti buoni o cattivi che ne risultano per noi, sono nozioni chimeriche che, come molte altre, non hanno che la teologia per mallevadrice e per base[d]. Prima di giudicare bisogna sentire; bisogna confrontare prima di poter distinguere il bene dal male.

Per liberarci dall'inganno delle idee *innate* o delle modifiche impresse alla nostra anima al momento della sua nascita, non bisogna fare altro che risalire alla loro fonte: vedremo allora che quelle che ci sono così familiari e che sono come identificate con noi sono venute solo attraverso qualcuno dei nostri sensi, si sono scolpite talvolta molto difficilmente nel nostro cervello, non sono mai state fisse e si sono perpetuamente variate in noi; vedremo che queste pretese idee, inerenti alla nostra anima, sono effetti dell'educazione, dell'esempio e soprattutto dell'abitudine che, attraverso movimenti reiterati, fa in modo che il nostro cervello si familiarizzi con sistemi ed associ in un certo modo le sue idee chiare o confuse. In una parola, prendiamo per idee innate quelle di cui obliamo l'origine; non ricordiamo più né l'epoca precisa né le circostanze successive in cui queste idee si sono registrate nella nostra testa: giunti ad una certa età, crediamo di aver sempre avuto le stesse nozioni; la nostra memoria, carica allora di una moltitudine di esperienze o di fatti, non ci ricorda più o non può più distinguere le circostanze particolari che hanno contribuito a dare al nostro cervello il suo modo di essere e di pensare, le sue opinioni attuali. Nessuno di noi si ricorda della prima volta in cui la parola *Dio,* ad esempio, ha colpito il suo orecchio, delle prime idee che se ne è formato, dei primi pensieri che il suono di quella parola ha prodotto in lui; tuttavia, è certo che da allora abbiamo cercato nella natura qualche essere cui rapportare le idee che ce ne siamo formati o

che ci sono state suggerite: abituati in seguito a sentir sempre parlare di Dio, le persone, le più illuminate d'altronde, considerano talvolta la sua idea come infusa dalla natura, mentre essa è evidentemente dovuta alle raffigurazioni che i nostri genitori o i nostri istitutori ce ne hanno fatto o che abbiamo in seguito modificato secondo la nostra organizzazione e le nostre circostanze particolari: è così che ciascuno si fa un dio di cui lui stesso è il modello o che modifica a suo modo[e].

Le nostre idee in morale, sebbene più reali di quelle della teologia, non sono più delle sue idee *innate;* i sentimenti morali, o i giudizi che portiamo sulle volontà e le azioni degli uomini, sono fondati sull'esperienza, la quale soltanto può farci conoscere quelle che sono utili o nocive, virtuose o viziose, oneste o disoneste, degne di stima o di biasimo. I nostri sentimenti morali sono i frutti di una folla di esperienze, spesso molto lunghe e molto complicate. Le raccogliamo col tempo; esse sono più o meno esatte in ragione della nostra organizzazione particolare e delle cause che la modificano; da ultimo, applichiamo queste esperienze con più o meno facilità, cosa che è dovuta all'abitudine di giudicare. La celerità con la quale applichiamo le nostre esperienze o giudichiamo delle azioni morali degli uomini è quello che si è chiamato *istinto morale*.

Quello che si chiama l'*istinto* in fisica non è 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; 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 preme 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.

Ciò che si è detto può ancora far giudicare di quei sentimenti pronti e subitanei che si sono indicati col nome di *forza del sangue*. I sentimenti d'amore che i padri e le madri hanno per i loro figli e che i figli bennati hanno per i loro genitori, non sono affatto sentimenti innati; sono effetti dell'esperienza, della riflessione, dell'abitudine nei cuori sensibili. Questi sentimenti non sussistono affatto in un grande numero di esseri della specie umana. Spesso non vediamo che genitori tirannici occupati a farsi nemici dei

loro figli, che sembra abbiano messo al mondo unicamente perché fossero le vittime dei loro capricci insensati.

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 che rallegrano o rattristano nel nostro cervello: non c'è alcuno di noi che non abbia queste esperienze presenti alla memoria o che non se ne rappresenti tutta la serie: sono tuttavia queste esperienze che ci dirigono macchinalmente o a nostra insaputa in tutte le nostre azioni; è per indicare la facilità con la quale applichiamo queste esperienze, delle quali spesso abbiamo perduto la connessione, e delle quali talvolta non possiamo rendere conto a noi stessi, che si è escogitata la parola *istinto;* sembra l'effetto di un potere magico e soprannaturale alla maggior parte degli uomini, è una parola vuota di senso per molti altri, ma per il filosofo è l'effetto di un sentimento vivissimo e consiste nella facoltà di combinare rapidamente una folla di esperienze e di idee molto complicate. È il bisogno che fa l'istinto inspiegabile che vediamo negli animali, che senza ragione si son privati di un'anima, mentre sono suscettibili di una infinità di azioni le quali provano che essi pensano, che giudicano, che hanno memoria, che sono suscettibili di esperienza, che combinano idee, che le applicano con più o meno facilità, per soddisfare i bisogni che la particolare organizzazione dà loro; da ultimo, che hanno passioni e che sono capaci di essere modificati[f].

Si sa degli impacci procurati dagli animali ai partigiani della *spiritualità*: ed invero, accordando loro un'anima spirituale, essi hanno temuto di elevarli alla condizione umana; d'altro canto, rifiutandogliela, autorizzavano i loro avversari a rifiutarla parimenti all'uomo che si trovava così avvilito al rango dell'animale. I teologi non hanno mai saputo trarsi fuori di questa difficoltà: Descartes ha creduto di eliminarla dicendo che le bestie non hanno anima e sono delle pure macchine[10]. È facile sentire l'assurdità di questo principio. Chiunque considererà la natura senza pregiudizio riconoscerà facilmente che non c'è altra differenza tra l'uomo e la bestia che non sia quella dovuta alla diversità della loro organizzazione.

In taluni esseri della nostra specie, che sembrano dotati di una sensibilità di organi più grande di quella degli altri, vediamo un *istinto* mediante il quale giudicano prontissimamente delle disposizioni più nascoste delle persone, con la sola ispezione dei loro tratti. I cosiddetti *fisionomisti*[11] sono unicamente uomini dal tatto più fine degli altri, che hanno fatto esperienze

di cui questi, sia per la grossolanità dei loro organi, sia per la loro poca attenzione, sia per qualche difetto dei loro sensi, sono interamente incapaci: questi ultimi non credono alla scienza delle fisionomie che sembra loro del tutto ideale. Nondimeno è certo che i movimenti dell'anima, che si è fatta spirituale, esercitano impressioni notevolissime sul corpo: poiché queste impressioni sono continuamente reiterate, le loro impronte devono restare; così, le passioni abituali degli uomini si dipingono sui loro visi e mettono un uomo attento e dotato di un tatto fine in condizione di giudicare prontissimamente del loro modo di essere ed anche di presentirne le azioni, le inclinazioni, le tendenze, la passione dominante ecc. Sebbene la scienza delle fisionomie sembri una chimera a molta gente, vi sono pochi che non abbiano idee nette di uno sguardo tenero, di un occhio duro, di un'aria falsa e dissimulata, di un viso aperto ecc.; occhi fini ed esperti acquistano, senza dubbio, la facoltà di riconoscere i movimenti nascosti dell'anima, dalle tracce visibili che lasciano su un viso che hanno continuamente modificato. I nostri occhi subiscono mutamenti rapidissimi, secondo i movimenti che si verificano in noi; questi organi così delicati si alterano visibilmente alle minime scosse che il nostro cervello subisce. Occhi sereni annunciano un'anima tranquilla; occhi feroci indicano un'anima inquieta; occhi infiammati annunciano un temperamento collerico e sanguigno; occhi mobili fanno supporre un'anima sbigottita o dissimulata. Sono queste differenti sfumature che coglie un uomo sensibile ed esperto; ed immediatamente egli combina una folla di esperienze acquisite per portare il suo giudizio sulle persone che vede. Il suo giudizio non ha niente di soprannaturale né di meraviglioso: un tale uomo non si distingue che per la finezza dei suoi organi e per la rapidità con la quale il suo cervello svolge le sue funzioni.

La stessa cosa avviene con taluni esseri della nostra specie, in cui troviamo talvolta una sagacia straordinaria che sembra divina e miracolosa al volgo[g]. Ed invero vediamo uomini capaci di valutare, in un attimo, una folla di circostanze e di prevedere talvolta eventi lontanissimi: questa specie di doti *profetiche* non ha niente di soprannaturale; è segno unicamente dell'esperienza e di un'organizzazione delicatissima che mette chi le possiede in grado di giudicare con facilità delle cause e di prevederne gli effetti più lontani. Questa facoltà si trova parimenti negli animali che, molto meglio degli uomini, presentono le variazioni dell'aria ed i mutamenti del tempo.

Gli uccelli sono stati per lungo tempo i profeti e le guide di parecchie nazioni che si ritenevano molto illuminate.

È dunque alla loro organizzazione particolare tenuta in esercizio che dobbiamo attribuire le facoltà meravigliose che distinguono taluni esseri. *Avere istinto* non significa che giudicare prontamente e senza aver bisogno di fare lunghi ragionamenti. Le nostre idee sul vizio e sulla virtù non sono affatto idee *innate*; esse sono acquisite come tutte le altre ed i giudizi che ne ricaviamo sono fondati su esperienze vere o false che dipendono dalla nostra conformazione e dalle abitudini che ci hanno modificati. Il fanciullo non ha idee della divinità né della virtù; è da colui che l'istruisce che riceve queste idee; egli ne fa un uso più o meno pronto, secondo che la sua organizzazione naturale o le sue disposizioni siano state più o meno esercitate. 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.

Quello che si chiama il *gusto* nelle belle arti non è dovuto parimenti che alla finezza dei nostri organi esercitati dall'abitudine di vedere, di confrontare e di giudicare certi oggetti, da cui risulta, in taluni uomini, la facoltà di giudicarne prontissimamente o di coglierne in un attimo i rapporti e l'insieme. È a forza di vedere, di sentire, di avere esperienza degli oggetti che impariamo a conoscerli; è a forza di reiterare queste esperienze che acquistiamo il potere e l'abitudine di giudicarli con rapidità. Ma queste esperienze non sono affatto *innate*; non ne abbiamo affatto prima di nascere, non possiamo né pensare né giudicare né avere idee prima di aver sentito; non possiamo né amare né odiare né approvare né biasimare prima di essere stati piacevolmente o spiacevolmente influenzati. È nondimeno ciò che devono supporre quelli che vogliano fare ammettere nozioni *innate,* opinioni infuse dalla natura, sia nella morale, sia nella teologia, sia in una scienza, quale che possa essere. Perché il nostro spirito pensi e si interessi di un oggetto, occorre che ne conosca le qualità; perché abbia conoscenza di queste qualità, occorre che alcuni dei nostri sensi ne siano stati colpiti: gli oggetti di cui non conosciamo alcuna qualità sono nulli o non esistono affatto per noi.

Si dirà forse che il consenso universale degli uomini su certe proposizioni, come quella secondo la quale *il tutto è più grande della sua parte,* e come tutte le dimostrazioni geometriche, sembrano supporre in essi certe nozioni prime, innate, non acquisite. Si può rispondere che 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 essere 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 si convince immediatamente. Occorre aver confrontato prima di possedere un giudizio qualunque.

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. Un uomo che ha gusto in pittura ha avuto senza dubbio in dote nascendo occhi più fini e più penetranti di un altro; ma questi occhi non lo faranno affatto giudicare con prontezza, se non ha avuto l'occasione di esercitarli. C'è di più; sotto certi aspetti, le disposizioni che chiamiamo *naturali* non possono, esse stesse, essere considerate *innate*. L'uomo a vent'anni non è affatto quello che era venendo al mondo; le cause fisiche che agiscono continuamente su di lui influiscono necessariamente sul suo organismo e fanno in modo che le sue disposizioni naturali non siano affatto in un tempo le stesse che erano in un altro[h]. Vediamo tutti i giorni fanciulli che mostrano fino ad una certa età molto spirito, facilità, attitudine alle scienze e finiscono col cadere nella stupidità. Ne vediamo altri che, dopo aver mostrato nell'infanzia disposizioni poco favorevoli, si sviluppano in seguito e ci meravigliano per qualità di cui li abbiamo giudicati poco suscettibili; viene un momento in cui il loro spirito fa uso di una folla di esperienze che aveva ammassate senza accorgersene e, per così dire, a sua insaputa.

Così, non si ripeterà mai troppo, tutte le idee, le nozioni, i modi di essere e di pensare degli uomini sono acquisiti. Il nostro spirito può agire ed esercitarsi unicamente su ciò che conosce, e può conoscere bene o male unicamente le cose che ha sentito. Le idee che non suppongono fuori di noi alcun oggetto materiale che ne sia il modello o al quale non si possa riferirle, e che si son chiamate *idee astratte,* sono solo modi in cui il nostro organo interno considera le proprie modifiche, in cui ne sceglie alcune senza tener conto delle altre. Le parole che usiamo per indicare queste idee, come quelle di *bontà*, di *bellezza*, di *ordine,* di *intelligenza,* di *virtù* ecc., non hanno alcun senso per noi, se non le riferiamo o se non le applichiamo ad oggetti che i nostri sensi ci hanno mostrato suscettibili di queste qualità, o a modi di essere e di agire che ci sono noti. Che cosa mi rappresenta la parola vaga di *bontà,* se non la collego ad un oggetto che ha colpito i miei sensi in un modo

particolare e al quale di conseguenza attribuisco questa qualità? Che cosa mi rappresenta la parola *intelligenza,* se non la collego ad un modo di essere e di agire determinato? Significa qualche cosa la parola *ordine,* se non la riferisco ad una serie di azioni o di movimenti che operano su di me in un modo particolare? Non è vuota di senso la parola *virtù,* se non l'applico a disposizioni negli uomini che producono effetti noti, differenti da quelli che derivano da altre disposizioni contrarie? Che cosa offrono al mio spirito le parole *dolore* e *piacere* nel momento in cui i miei organi non soffrono e non godono, se non dei modi di essere di cui sono affetto, di cui il mio cervello conserva la reminiscenza o l'impressione, e che l'esperienza mi ha mostrato utili o nocivi? Ma, quando sento pronunciare le parole *spiritualità, immaterialità, incorporeità, divinità* ecc., né i miei sensi né la mia memoria mi sono di alcuno aiuto: essi non mi forniscono alcun mezzo per avere l'idea di queste qualità né oggetti ai quali devo applicarle; in ciò che non è affatto materia non vedo che il nulla ed il vuoto, che non può essere suscettibile di alcuna qualità.

Tutti gli errori e le dispute degli uomini dipendono dal fatto che hanno rinunciato all'esperienza e alla testimonianza dei loro sensi, per lasciarsi guidare da nozioni che hanno creduto *infuse* o *innate,* sebbene non fossero realmente che gli effetti di una immaginazione turbata, dei pregiudizi di cui la loro infanzia si è imbevuta, con i quali l'abitudine li ha familiarizzati e che l'autorità li ha costretti a conservare. Le lingue si sono riempite di parole astratte cui si collegano idee vaghe e confuse e di cui, quando le si vuole esaminare, non si trova alcun modello nella natura né oggetti cui si possa collegarle. Quando ci si dà la pena di analizzare le cose, si è tutto sorpresi di vedere che le parole che sono continuamente nella bocca degli uomini non presentano mai un'idea fissa e determinata: li vediamo senza sosta parlare di *spirito,* di *anima* e delle sue facoltà, di *divinità* e dei suoi attributi, di *spazio,* di *durata*, d'*immensità*, d'*infinità,* di *perfezione,* di *virtù,* di *ragione,* di *sentimento,* di *istinto,* di *gusto* ecc. senza che possano dirci precisamente ciò che intendono con queste parole. Tuttavia le parole non sembrano inventate che per essere le immagini delle cose o per rappresentare, con l'aiuto dei sensi, oggetti noti che lo spirito possa giudicare, valutare, confrontare e meditare.

Pensare ad oggetti che non hanno agito su nessuno dei nostri sensi è pensare a parole, è sognare sogni; è cercare nella propria immaginazione

oggetti cui si possa collegarli. Assegnare qualità a questi stessi oggetti significa aumentare di stravaganza. La parola *Dio* è destinata a rappresentarmi un oggetto che non può agire su nessuno dei miei organi e di cui, di conseguenza, mi è impossibile constatare e l'esistenza e le qualità: tuttavia, per supplire alle idee che mi mancano, la mia immaginazione, a forza di scavare, comporrà un quadro qualunque, con le idee o colori che è sempre indotta ad improntare dagli oggetti che conosco con i miei sensi. Di conseguenza, mi raffigurerò questo Dio con i tratti di un vegliardo venerando o con quelli di un monarca possente o con quelli di un uomo irritato ecc.: si vede che è evidentemente l'uomo e talune delle sue qualità che sono serviti di modello a questo quadro. Ma, se mi si dice che questo Dio è un puro spirito, che non ha affatto corpo, che non ha affatto estensione, che non è affatto contenuto nello spazio, che è fuori della natura che muove, eccomi ripiombato nel nulla, il mio spirito non sa più su che cosa medita, non ha più alcuna idea. Ecco, come vedremo in seguito, la fonte delle nozioni informi che gli uomini si faranno sempre sulla divinità; essi annullano se stessi, a forza di raccogliere insieme in essa qualità incompatibili ed attributi contraddittori[i]. Dando alla divinità qualità morali e note, ne fanno un uomo; assegnandole gli attributi negativi della teologia, ne fanno una chimera; distruggendo tutte le idee antecedenti, ne fanno un puro nulla. Di qui si vede che le scienze sublimi che si chiamano *teologia, psicologia, metafisica* diventano pure scienze di parole; la morale e la politica, che troppo spesso esse infettano, diventano per noi enigmi inspiegabili, dai quali può tirarci fuori unicamente lo studio della natura[13].

Gli uomini hanno bisogno della verità: essa consiste nel conoscere i veri rapporti che hanno con le cose che possono influire sulla loro felicità: questi rapporti possono essere conosciuti solo con l'aiuto dell'esperienza; senza esperienza non c'è affatto ragione, senza ragione non siamo che ciechi che si conducono a caso. Ma come acquistare esperienza su oggetti ideali che i nostri sensi non possono né conoscere né esaminare? Come assicurarci dell'esistenza e delle qualità di esseri che non possiamo sentire? Come giudicare se questi oggetti ci sono favorevoli o nocivi? Come sapere ciò che dobbiamo amare o odiare, cercare o fuggire, evitare o fare? È tuttavia da queste conoscenze che dipende la nostra sorte in questo mondo, il solo di cui abbiamo idea; è su queste conoscenze che ogni morale è fondata[14]. Di qui si vede che, facendo intervenire nella morale o nella scienza dei rapporti certi

ed invariabili che sussistono tra gli esseri della specie umana le nozioni vaghe della teologia o fondando la morale su esseri chimerici che esistono unicamente nella nostra immaginazione, si rende la morale incerta ed arbitraria, la si abbandona al capriccio dell'immaginazione, non le si dà alcuna base solida.

Esseri essenzialmente differenti per l'organizzazione naturale, per le modifiche che subiscono, per le abitudini che contraggono, per le opinioni che acquistano, devono pensare differentemente. Il temperamento, come si è visto, decide delle qualità mentali degli uomini, e questo temperamento stesso è in essi diversamente modificato: di qui segue necessariamente che la loro immaginazione non può essere la stessa né può crear loro gli stessi fantasmi. Ogni uomo è un tutto coerente, tutte le parti del quale hanno una corrispondenza necessaria. Occhi differenti devono vedere differentemente e dare idee molto varie sugli oggetti, anche reali, che guardano. Che cosa accadrà, dunque, se gli oggetti non agiscono su nessuno dei sensi? Tutti gli individui della specie hanno, all'ingrosso, le stesse idee delle sostanze che agiscono vivamente sugli organi; essi sono, tutti, abbastanza d'accordo su talune qualità che percepiscono presso a poco alla stessa maniera. Dico *presso a poco,* perché l'intelligenza, la nozione, la convinzione di una proporzione, per semplice, evidente e chiara che la si possa supporre, non sono né possono essere rigorosamente le stesse in due uomini. Infatti, poiché un uomo non è affatto un altro uomo, il primo non può avere rigorosamente e matematicamente la stessa nozione dell'unità, ad esempio, che ne ha il secondo, dato che un effetto identico non può essere il risultato di due cause differenti. Così, quando gli uomini sono d'accordo nelle loro idee, nei loro modi di pensare, nei loro giudizi, nelle loro passioni, nei loro desideri e nei loro gusti, il loro consenso non deriva affatto dalla circostanza che vedono o sentono gli stessi oggetti precisamente alla stessa maniera, ma presso a poco alla stessa maniera, e dalla circostanza che la loro lingua non è né può essere abbastanza abbondante di sfumature da indicare le differenze impercettibili che si trovano tra i loro modi di vedere e di sentire. Ogni uomo ha, per così dire, una lingua tutta per lui solo, e questa lingua è incomunicabile agli altri. Quale accordo, dunque, può esserci tra loro, quando parlano di esseri che conoscono unicamente con la loro immaginazione? Questa immaginazione può essere, in un individuo, la stessa che in un altro? Come possono intendersi quando a questi stessi esseri assegnano qualità che sono dovute unicamente alla maniera in cui il loro cervello ne è affetto?

Esigere da un uomo che pensi come noi è esigere che sia organizzato come noi; che sia stato modificato come noi in tutti gli istanti della sua durata; che abbia ricevuto lo stesso temperamento, lo stesso nutrimento, la stessa educazione; in una parola, è esigere che sia noi stessi. Perché non esigere che abbia gli stessi tratti? È più padrone delle sue opinioni? Non sono, le sue opinioni, conseguenze necessarie della sua natura e delle sue circostanze particolari che hanno, fin dall'infanzia, necessariamente influito sul suo modo di pensare e di agire? Se l'uomo è un tutto coerente, dal momento che uno solo dei suoi tratti differisce dai nostri, non dovremo concluderne che il suo cervello non può né pensare né associare idee né immaginare o pensare alla stessa maniera che il nostro[15]?

La diversità dei temperamenti degli uomini è la sorgente naturale e necessaria della diversità delle loro passioni, dei loro gusti, delle loro idee di felicità, delle loro opinioni di ogni genere. Così, questa stessa diversità sarà la sorgente fatale delle loro dispute, dei loro rancori e delle loro ingiustizie, tutte le volte che ragioneranno su oggetti sconosciuti, cui annetteranno la più grande importanza. Non si intenderanno mai parlando di un'anima spirituale o di un dio immateriale distinto dalla natura; essi cesseranno allora di parlare la stessa lingua e mai collegheranno le stesse idee alle stesse parole. Quale sarà la misura comune per decidere chi è colui che pensa con più giustezza, ha l'immaginazione meglio regolata, le conoscenze più sicure, quando si tratta di oggetti che l'esperienza non può esaminare, che sfuggono a tutti i nostri sensi, che non hanno modelli e che sono al di sopra della ragione? Ogni uomo, ogni legislatore, ogni speculatore, ogni popolo, si sono sempre formati idee diverse di queste cose, e ciascuno ha creduto che le proprie fantasticherie dovessero essere preferite a quelle degli altri che gli sono sembrate così assurde, così ridicole, così false, come le sue potevano apparire agli altri. Ciascuno tiene alle proprie opinioni, perché ciascuno tiene al proprio modo di essere e crede che la sua felicità dipende dall'attaccamento ai suoi pregiudizi che adotta unicamente perché li ritiene utili alla sua felicità. Proponete ad un uomo maturo di mutare la sua religione con la vostra, crederà che siete un insensato; non farete che suscitare la sua indignazione ed il suo disprezzo; egli vi proporrà a sua volta di accettare le sue opinioni; dopo molti ragionamenti, vi tratterete come persone assurde ed ostinate ed il meno folle sarà colui che cederà per primo. Ma, se i due avversari si riscaldano nella disputa (cosa che capita sempre quando si suppone la materia importante o quando si vuole difendere la

causa dell'amor proprio), allora le passioni si acuiscono, la polemica si anima, i disputanti si odiano e finiscono col nuocersi. È così che, per opinioni futili, vediamo il bramino disprezzare ed odiare il maomettano, che l'opprime o lo disdegna; vediamo il cristiano perseguitare e bruciare il giudeo, di cui possiede la religione; vediamo i cristiani alleati contro l'incredulo e sospendere, per combatterlo, le dispute sanguinose e crudeli che sussistono sempre tra loro[16].

Se l'immaginazione degli uomini fosse la stessa, le chimere da essa partorite sarebbero le stesse dappertutto; non vi sarebbero affatto dispute tra loro, se gli uomini fantasticassero alla stessa maniera; se ne risparmierebbe un gran numero, se il loro spirito si occupasse unicamente degli esseri che si potessero conoscere, la cui esistenza fosse constatata, di cui si fosse in condizione di scoprire le qualità autentiche con esperienze sicure e ripetute. I sistemi della fisica non sono soggetti a disputa se non quando i princìpi da cui si parte non sono affatto abbastanza constatati; a poco a poco l'esperienza, mostrando la verità, mette fine a queste polemiche. Non vi sono affatto dispute tra i geometri sui princìpi della loro scienza; la disputa nasce quando i presupposti sono falsi o gli oggetti troppo complicati. I teologi si danno tanta pena a trovare un accordo tra loro unicamente perché, nelle loro dispute, partono continuamente, non da proposizioni note e provate, ma da pregiudizi di cui si sono imbevuti nell'educazione, nella scuola, nei libri ecc.: essi ragionano continuamente, non su oggetti reali, o la cui esistenza sia dimostrata, ma su esseri immaginari, di cui non hanno mai esaminato la realtà; si fondano, non su fatti costanti, su esperienze verificate, ma su supposizioni sprovviste di solidità. Trovando queste idee stabilite da lungo tempo, e che poche persone rifiutano di ammettere, le prendono per verità incontestabili, che si devono accettare sulla parola; e, quando vi annettono una grande importanza, si irritano contro la temerarietà di quelli che hanno l'audacia di dubitarne o anche di esaminarle.

Se si fossero messi i pregiudizi da parte, si sarebbe scoperto che gli oggetti che han fatto nascere le più orribili e più sanguinose dispute tra gli uomini sono chimere; si sarebbe trovato che essi si battevano e si scannavano per parole vuote di senso; o almeno si sarebbe imparato a dubitare e si sarebbe rinunciato a quel tono imperioso e dogmatico che vuole indurre gli uomini a trovare un'unità di opinioni[17]. La riflessione più semplice avrebbe mostrato la necessità della diversità delle opinioni e delle immaginazioni degli uomini, che dipendono necessariamente dalla loro conformazione naturale

diversamente modificata e che influiscono necessariamente sui loro pensieri, le loro volontà, le loro azioni. Da ultimo, se si consultasse la morale e la retta ragione, tutto dovrebbe provare ad esseri che si dicono ragionevoli che sono fatti per pensare diversamente, senza cessare per questo di vivere pacificamente, di amarsi, di prestarsi soccorsi reciproci, quali che siano le loro opinioni su esseri che non si possono conoscere o vedere con gli stessi occhi. Tutto dovrebbe convincere della tirannide della sragionevolezza, dell'ingiustizia della violenza, dell'inutilità della crudeltà di quegli uomini sanguinosi che perseguitano i loro simili, per indurli a piegarsi sotto le loro opinioni; tutto dovrebbe riportare i mortali alla dolcezza, all'indulgenza, alla tolleranza, virtù senza dubbio più evidentemente necessarie alla società delle speculazioni meravigliose che la dividono e la portano spesso a scannare i pretesi nemici delle sue opinioni venerate.

Si vede dunque di quale importanza è per la morale esaminare le idee cui si è convenuto di annettere tanto valore e cui, dietro ordini lunatici e crudeli delle loro guide, i mortali sacrificano continuamente e la loro felicità e la tranquillità delle nazioni. Restituito all'esperienza, alla natura e alla ragione, si occupi, l'uomo, unicamente di oggetti reali ed utili alla sua felicità. 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; una verità, questa, che proveremo ancora nel capitolo seguente: l'uomo non è più libero di pensare che di agire.

1. Giulio Cesare Scaligero (1484-1558), grande filologo del Rinascimento italiano.

2. Ancora una volta Descartes è visto alle spalle dei sostenitori dei «due princìpi» e degli spiritualisti.

3. George Berkeley (1684-1753), esponente dell'empirismo immaterialistico o idealistico inglese. Nei suoi confronti d'Holbach assume una posizione necessariamente polemica.

4. Gilbert Gaulmin (1585-1665), filologo francese.

5. Per Malebranche, contro il quale sono diretti gli strali più polemici da parte dei materialisti francesi del Settecento, cfr. soprattutto cap. III del Tomo II; Benedetto Baruch Spinoza (1632-1677), con il suo *Deus sive Natura* e con il suo *ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*,

entra con pieno diritto nell'area del materialismo ateo. Sulla presenza di Spinoza nell'illuminismo francese, cfr. soprattutto P. VERNIÈRE, *spinoza et la pasée française*: 2 voll., Paris, 1954.

6. Conviene ricordare che la *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient* di Diderot è del 1749.

7. Quello che, subito dopo, sarà detto l'«assioma di Aristotele», un assioma che, attraverso la cerniera della logica e della gnoseologia aristotelico-tomistica, passa all'empirismo inglese, si esprime attraverso il convincimento, anti-platonico ed antinnatistico, che, in partenza, la mente è tabula rasa e che su di essa vengono ad inscriversi le idee provenienti, attraverso il veicolo dei sensi, dall'esterno.

8. Traduce il più esatto *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu.*

9. *Gli articoli* sono veramente di Diderot. Per la collaborazione di d'Holbach all'*Enciclopedia* (*Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, 28 voll., Parigi, 1751-72 suppl. in 5 voll., Amsterdam, 1776-77; tavola analitica, 2 voll., a cura di F. MOUCHON, Amsterdam, 1780-81), che costituisce il capolavoro dell'intelligenza organizzata ed impegnata dell'illuminismo francese prerivoluzionario, cfr. *Introduzione, Nota bibliografica.*

10. Più propriamente, Descartes nega alle bestie il possesso, proprio ed esclusivo dell'uomo, dell'anima razionale. Cfr. *Discours de la méthode*, V.

11. La fisiognomia è una scienza o una presunta scienza che pretende di dedurre i caratteri spirituali e morali degli uomini dalla loro configurazione fisica e particolarmente dai tratti del volto. Ne fu celebre cultore nel Settecento J. K. Lavater (17411801), autore di *Physiognomische Fragmente* (1775-78).

12. François La Mothe de Le Vayer (1588-1672), filosofo scettico francese, libertino, autore di *Dialogues à l'imitation des anciens* (1604). Cfr. J. S. SPINK, *op. cit.*, pp. 17-19.

13. Distinzione quasi prepositivistica delle scienze: basti pensare ad Augusto Comte (1798-1857), tanto nutrito di illuminismo, atteso a fondare, accanto alle scienze positive (fisica, chimica ecc.), anche una morale ed una politica *positiva*.

14. Si esprime l'esigenza di fondare una morale scientifica che, soprattutto in quanto tale, attenda, più che a giudicare, a spiegare le azioni umane, osservate nella loro genesi, la cui comprensione ha bisogno dell'ausilio di altre scienze umane ed anche naturali.

15. Si esprime il sentimento profondo di tutte le difficoltà che si oppongono ad una intesa razionale tra gli uomini: tra le difficoltà l'ostacolo opposto dalle *opinioni* teologiche e metafisiche.

16. È appassionatamente, con indulgenza anche al gridore propagandistico, espressa la collera contro l'intolleranza religiosa che porta, anche in tempi di cristianesimo istituzionalizzato, oltre che alla crociata, all'omicidio religioso.

17. Ma non c'è comunità razionale là dove c'è la costrizione, violentemente esercitata sugli uomini, *à se réunir d'opinions.*

a. Taluni filosofi antichi hanno immaginato che l'anima contenesse originariamente i princìpi di più nozioni o dottrine: ciò che gli stoici chiamano *prolessi* e i matematici greci κοινὰς ἐννοίας. Lo Scaligero[1] li chiama *Zopyra, semina aeternitatis.* Gli Ebrei hanno una dottrina simile che hanno preso in prestito dai Caldei: i loro rabbini insegnano che ogni anima, prima di essere unita al seme che deve formare un fanciullo nel ventre di una donna, è affidata ad un angelo, che le fa vedere il cielo, la terra e l'inferno, tutto con l'aiuto di una lampada che si spegne appena il fanciullo viene al mondo. V. GAULMIN, *De vita et morte Mosis*[4].

b. V. *Dialoghi tra Hylas e Philonous* (di Berkeley). Tuttavia, non si può negare che l'idea stravagante del vescovo di Cloyne, come il sistema del Padre Malebranche[5] (che vedeva tutto in Dio o sosteneva le *idee innate*), non si connettono molto bene con la nozione stravagante della spiritualità dell'anima. Poiché i teologi hanno immaginato una sostanza del tutto eterogenea rispetto al corpo dell'uomo, alla

quale hanno dedicato tutti i loro pensieri, il corpo è diventato superfluo: è occorso vedere tutto in sé, è occorso vedere in Dio, è occorso che Dio diventasse l'intermediario, il legame tra l'anima e il corpo, è occorso che l'universo intero, senza fare eccezione per il nostro corpo, non fosse che un sogno vario e necessario, il sogno di un solo uomo; è occorso che ogni uomo si prendesse per il tutto, per il solo essere esistente e necessario, per Dio stesso. Da ultimo, è occorso che il più stravagante dei sistemi, quello di Berkeley, fosse il più difficile a combattersi. *Abyssus abyssum invocat* (= «L'abisso chiama l'abisso»). Ma, se l'uomo vede tutto in se stesso, o se vede tutto in Dio, se Dio è il legame tra l'anima e il corpo, da dove vengono tante idee false, tanti errori, di cui lo spirito umano si riempie? Da dove vengono quelle opinioni che, secondo i teologi, dispiacciono tanto a Dio? Non si potrebbe chiedere al Padre Malebranche se è in Dio che Spinoza ha potuto vedere il suo sistema?

c. Questo principio, così vero, così luminoso, così importante per le conseguenze che ne derivano necessariamente, è stato sviluppato e messo in tutta la sua evidenza dall'anonimo[9] che ha fornito all'*Enciclopedia* gli articoli *Incomprensibile* e *Locke* (*filosofia di*): non si può leggere niente di più sensato, di più filosofico e di più idoneo a estendere la sfera delle idee e del vero, di ciò che questo dotto anonimo dice in proposito nei due articoli citati, ai quali rinvio il lettore per non moltiplicare troppo le citazioni.

d. È su questa base teologica o immaginaria che un grande numero di filosofi hanno preteso di fondare la morale che, come dimostreremo nel capitolo XV, non può essere fondata che sull'interesse, i bisogni, il benessere dell'uomo, conosciuti attraverso l'esperienza, di cui la natura ci ha resi suscettibili. La morale è una scienza di fatti; significa renderla incerta fondarla su ipotesi di cui i nostri sensi non possono constatare la realtà e su cui gli uomini disputeranno senza fine, perché non si intenderanno mai. Dire che le idee di morale sono *innate* o l'effetto di un istinto, è pretendere che un uomo sappia leggere prima di conoscere le lettere dell'alfabeto.

e. V. Tomo II, cap. IV.

f. È il colmo della follia rifiutare le facoltà intellettuali agli animali. Essi sentono, hanno idee, giudicano e confrontano, scelgono e deliberano; hanno memoria, mostrano amore e odio e, spesso, i loro sensi sono molto più fini dei nostri. I pesci si recano periodicamente nel luogo in cui si ha l'abitudine di gettare loro del pane.

g. Sembra che i più abili empirici in medicina siano stati uomini dotati di un tatto finissimo, simile a quello dei fisionomisti, con l'aiuto del quale giudicavano con molta prontezza delle malattie e traevano facilmente i loro prognostici.

h. «Pensiamo», dice La Mothe le Vayer[12], «molto diversamente in un tempo che in un altro, quando siamo giovani che quando siamo vecchi, quando siamo affamati che quando siamo sazi, di notte che di giorno, quando siamo irritati che quando siamo lieti, variando così ogni ora per mille altre circostanze che ci tengono in una perpetua incostanza e instabilità». V. *Le Banquet sceptique,* Tomo XVIL.

i. V. Tomo II, cap. IV.

Capitolo undicesimo

IL SISTEMA DELLA LIBERTA DELL'UOMO

Coloro che hanno preteso che l'anima fosse distinta dal corpo, fosse immateriale, ricavasse le sue idee da se stessa, agisse di per se stessa senza l'aiuto degli oggetti esterni, in conseguenza del loro sistema l'hanno affrancata dalle leggi fisiche secondo le quali tutti gli esseri che conosciamo sono costretti ad agire. Hanno creduto che l'anima fosse padrona di se stessa, potesse regolare le proprie operazioni, determinare i suoi voleri con la propria energia, in una parola hanno preteso che l'uomo fosse libero.

Abbiamo già sufficientemente dimostrato come l'anima non fosse che il corpo considerato relativamente a talune delle sue funzioni più nascoste delle altre. Abbiamo mostrato che l'anima, quando anche la si supponesse immateriale, sarebbe perpetuamente modificata insieme con il corpo, sottomessa a tutti i suoi movimenti, senza i quali resterebbe inerte e morta: di conseguenza, è sottomessa all'influenza delle cause materiali e fisiche che muovono il corpo, il cui modo di essere, sia abituale che passeggero, dipende dagli elementi materiali che ne formano il tessuto, ne costituiscono il temperamento, che entrano in lui attraverso l'alimentazione, che lo penetrano e lo circondano. Abbiamo spiegato in maniera puramente fisica e naturale il meccanismo che costituisce le facoltà che si chiamano *intellettuali* e le qualità che si dicono *morali*. Abbiamo dimostrato, da ultimo, che tutte le nostre idee, i nostri sistemi, le nostre affezioni, le nozioni vere o false che ci formiamo, si devono ai nostri sensi materiali e fisici. Così, l'uomo è un essere fisico: comunque lo si consideri, è legato alla natura universale e sottomesso alle leggi necessarie e immutabili che impone a tutti gli esseri che contiene, secondo l'essenza particolare o le proprietà che dà loro senza consultarli. La nostra vita è una linea che la natura ci ordina di tracciare sulla superficie della terra, senza mai poter allontanarcene un istante. Nasciamo senza il nostro volere, la nostra organizzazione non dipende affatto da noi, le nostre idee ci vengono involontariamente, le nostre abitudini sono in potere di quelli che ce le fanno contrarre, siamo

continuamente modificati dalle cause, sia visibili che nascoste, che regolano necessariamente il nostro modo di essere, di pensare e di agire. Stiamo bene o male, siamo felici o infelici, saggi o insensati, ragionevoli o irragionevoli, senza che la volontà entri in alcun modo in questi differenti stati. Tuttavia, nonostante i continui ostacoli di fronte ai quali ci troviamo, si pretende che siamo liberi o che determiniamo le nostre azioni e il nostro destino indipendentemente dalle cause che agiscono su di noi.

Per poco fondata che sia questa opinione, dalla quale tutto dovrebbe disingannarci, passa oggi, nello spirito di un gran numero di persone, peraltro molto illuminate, per una verità incontestabile: essa è la base della religione che, presupponendo rapporti tra l'uomo e l'essere sconosciuto che pone al di sopra della natura, non ha potuto immaginare che potrebbe meritare o demeritare di questo essere, se fosse libero nelle sue azioni. Si è creduto che la società fosse interessata a questo sistema, avendo supposto che, se tutte le azioni degli uomini fossero considerate necessarie, non si sarebbe più o meno in diritto di punire quelle che danneggiano i loro associati. Da ultimo, la vanità umana fece sua, senza dubbio, un'ipotesi che sembrava distinguere l'uomo da tutti gli altri esseri fisici, attribuendo alla nostra specie la prerogativa di un'indipendenza totale che, per poco che si rifletta, avvertiremo impossibile.

Parte subordinata di un grande tutto, l'uomo è costretto a subirne le influenze. Perché fosse libero, sarebbe necessario che fosse, lui solo, più forte della natura intera; o sarebbe necessario che fosse fuori di 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 e i movimenti che tutti gli esseri producono in ragione delle loro energie particolari soggette a leggi fisse, eterne, immutabili. Perché l'uomo fosse libero, sarebbe necessario che tutti gli esseri perdessero la loro essenza per lui, sarebbe necessario che non avesse più sensibilità fisica, che non conoscesse più né il bene né il male, né il piacere né il dolore. Ma, allora, non sarebbe più in grado né di conservare né di rendere la sua esistenza felice; diventati tutti gli esseri indifferenti per lui, non avrebbe più scelta, non saprebbe più ciò che deve amare o temere, cercare o evitare. In una parola, l'uomo sarebbe un essere snaturato o totalmente incapace di agire nella maniera in cui sappiamo che agisce.

Se è proprio dell'essenza attuale dell'uomo tendere al benessere o voler conservarsi, se tutti i movimenti della sua macchina sono conseguenze

necessarie di questo impulso primitivo, se il dolore lo allontana da ciò che deve evitare, se il piacere lo avverte di ciò che deve desiderare, è proprio della sua essenza amare ciò che suscita o ciò da cui attende sensazioni piacevoli e odiare ciò che gli procura o gli fa temere impressioni contrarie. È necessario che sia attirato o che la sua volontà sia determinata dagli oggetti che giudica utili e respinta da quelli che crede nocivi al suo modo permanente o passeggero di esistere. È unicamente attraverso l'esperienza che l'uomo acquista la facoltà di conoscere ciò che deve amare o temere. Sono, i suoi organi, sani? Le sue esperienze saranno vere, avrà ragione, prudenza, previdenza, presentirà effetti spesso lontanissimi, saprà che ciò che giudica talvolta un bene può diventare un male per le sue conseguenze necessarie o probabili e ciò che sa che è un male passeggero può procurargli in seguito un bene solido e duraturo. È così che l'esperienza ci insegna che l'amputazione di un membro deve procurare una sensazione dolorosa: di conseguenza, siamo indotti a temere questa operazione o ad evitare il dolore. Ma, se l'esperienza ci ha mostrato che il dolore passeggero che quest'amputazione provoca può salvarci la vita, poiché la nostra conservazione ci è cara, siamo indotti a sottometterci a quel dolore momentaneo in vista del bene che lo supera.

La volontà, come si è detto altrove, è una modificazione nel cervello per la quale è disposto all'azione o preparato a mettere in esercizio gli organi che può muovere. Questa volontà è necessariamente determinata dalla qualità buona o cattiva, piacevole o spiacevole, dell'oggetto o del motivo che agisce sui nostri sensi e l'idea del quale ci resta e ci è 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. Quando non agiamo, ciò dipende dal fatto che sopravviene qualche causa nuova, qualche nuovo motivo, qualche nuova idea che modifica il nostro cervello in una maniera differente, che gli dà un nuovo impulso, una nuova volontà, in forza della quale o essa agisce o la sua azione è sospesa. È così che la vista di un oggetto piacevole o la sua idea induce la nostra volontà ad agire per procurarcelo, ma un nuovo oggetto o una nuova causa annulla l'effetto dei primi e ci impedisce di agire per procurarcelo. Ecco come la riflessione, l'esperienza, la ragione arrestano o sospendono necessariamente gli atti della nostra volontà: senza di ciò, essa avrebbe necessariamente

seguito i primi impulsi che la spingevano verso un oggetto desiderabile. Per tutto ciò, agiamo secondo leggi necessarie.

Quando, tormentato da una sete ardente, mi rappresento in idea o scorgo realmente una fontana le cui acque pure potrebbero dissetarmi, sono padrone di desiderare o di non desiderare affatto l'oggetto che può soddisfare un bisogno così vivo nello stato in cui sono? Si converrà, senza dubbio, che mi è impossibile di non volere affatto soddisfarlo; ma mi si dirà che, se mi si avverte in quel momento che l'acqua che desidero è avvelenata, nonostante la mia sete non farò a meno di astenermene e si concluderà erroneamente che sono libero. Ed invero, allo stesso modo in cui la sete mi spingeva necessariamente a bere prima di sapere che quell'acqua era avvelenata, così la nuova scoperta mi spinge necessariamente a non bere. Allora, il desiderio di conservarmi annulla o sospende l'impulso primitivo che la sete dava alla mia volontà; il secondo motivo diventa più forte del primo, la paura della morte vince necessariamente sulla sensazione penosa che la sete mi faceva avvertire. Ma, direte, se la sete è molto ardente, senza curarsi del pericolo, un imprudente potrà rischiare di bere quell'acqua. In questo caso, il primo impulso riprenderà il sopravvento e lo farà agire necessariamente, dal momento che si troverà più forte del secondo. Tuttavia, nell'uno e nell'altro caso, o che quell'acqua si beva o che non si beva, queste due azioni saranno ugualmente necessarie, saranno effetti del motivo che si troverà più potente e che agirà più fortemente sulla volontà.

Questo esempio può servire a spiegare tutti i fenomeni della volontà. La volontà, o piuttosto il cervello, si trova nella stessa situazione di una palla che, pur avendo ricevuto un impulso che la spingeva in linea retta, è posta fuori della sua direzione, poiché una forza più grande della prima la costringe a cambiarla. Chi beve acqua che gli si dice è avvelenata ci sembra un insensato, ma le azioni degli insensati sono necessarie come quelle delle persone più prudenti. I motivi che spingono il voluttuoso ed il dissoluto a mettere a repentaglio la salute sono potenti e le loro azioni sono necessarie come quelle che spingono l'uomo saggio ad usare precauzione per la sua. Ma, insisterete, si può giungere a costringere un dissoluto a mutar condotta. Ciò non significa che è libero, ma che si possono trovare motivi abbastanza potenti da annullare l'effetto di quelli che agivano precedentemente su di lui; e, allora, questi motivi determineranno la sua volontà, necessariamente come i primi, alla nuova condotta che avrà.

Quando l'azione della volontà è sospesa, si dice che *deliberiamo*. Ciò avviene quando due motivi agiscono alternativamente su di noi. *Deliberare* è amare e odiare alternativamente, è essere successivamente attirati e respinti, è essere mossi ora da un motivo ora da un altro. Deliberiamo unicamente quando non conosciamo abbastanza le qualità degli oggetti che agiscono su di noi o quando l'esperienza non ci ha fatto sufficientemente conoscere gli effetti più o meno lontani che le nostre azioni produrranno su noi stessi. Voglio uscire per prendere aria, ma il tempo è incerto; delibero in conseguenza, soppeso i differenti motivi che spingono alternativamente la mia volontà ad uscire o a non uscire, sono da ultimo indotto alla determinazione dal motivo più probabile: questo mi trae dall'indecisione ed induce necessariamente la mia volontà ad uscire o non uscire, e questo motivo è sempre il vantaggio presente o lontano che trovo nell'azione che mi decido a compiere.

La nostra volontà è spesso sospesa tra due oggetti, la presenza o l'idea dei quali ci muove alternativamente: allora, attendiamo, per agire, che abbiamo considerato gli oggetti che ci sollecitano ad azioni differenti o le idee che hanno lasciato nel nostro cervello. Confrontiamo, allora, questi oggetti o queste idee; ma, nel momento stesso della deliberazione, durante il confronto e le alternative d'amore e d'odio che si succedono talvolta con la più grande rapidità, non siamo affatto liberi per un istante. Il bene e il male che crediamo di trovare successivamente negli oggetti sono motivi necessari di quei voleri momentanei, di quei movimenti rapidi d'amore o di paura che avvertiamo finché dura la nostra incertezza. Di qui si vede che la deliberazione è necessaria, che l'incertezza è necessaria e, quale che sia il partito da noi preso in seguito alla deliberazione, esso sarà sempre necessariamente quello che avremo bene o male giudicato debba probabilmente essere il più vantaggioso per noi.

Quando l'anima è colpita da due motivi che agiscono alternativamente su di essa o la modificano successivamente, delibera. Il cervello è in una specie di equilibrio, accompagnato da oscillazioni perpetue, ora verso un oggetto ora verso un altro, finché l'oggetto che lo trascina più fortemente lo trae da questa sospensione che costituisce l'indecisione della nostra volontà. Ma, quando il cervello è spinto contemporaneamente da cause ugualmente forti che lo muovono, secondo direzioni opposte, in base alla legge generale di tutti i corpi, quando sono sollecitati ugualmente da quelle forze contrarie, si arresta, è *in nisu,* non può né volere né agire, attende che una delle due

cause che lo muovono abbia preso sufficiente forza da determinare la volontà, da attirarla in maniera che abbia il sopravvento sulle spinte di un'altra forza.

Questo meccanismo, così semplice e così naturale, basta a farci conoscere perché l'incertezza è penosa e la sospensione è sempre uno stato violento per l'uomo. Il cervello, quest'organo così delicato e così mobile, subisce allora modificazioni rapidissime che lo affaticano; o, quando è spinto in sensi contrari da cause ugualmente forti, soffre una specie di compressione che gli impedisce di agire con l'attività che gli conviene per la conservazione dell'insieme e per procurarsi ciò che è vantaggioso. Questo meccanismo spiega anche l'irregolarità, l'incoerenza, l'incostanza degli uomini e ci rende conto della loro condotta che sembra spesso un mistero inspiegabile e che invero lo è nei sistemi ricevuti. Consultando l'esperienza, troveremo che le nostre anime sono soggette alle stesse leggi fisiche cui sono soggetti i corpi materiali. Se la volontà di ogni individuo non fosse, in un determinato momento, mossa da una sola causa o passione, niente sarebbe più facile che prevederne le azioni. Ma il suo cuore è spesso assalito da motivi o da forze contrarie, che agiscono contemporaneamente o successivamente su di lui. È allora che il suo cervello è trascinato in direzioni opposte che lo affaticano o è in uno stato di compressione che lo fa soffrire e lo priva di ogni attività. Ora è in una inazione molesta e totale, ora è il trastullo di scosse alternative che è indotto a subire: questo è, senza dubbio, lo stato in cui sembra che si trovi colui che una passione viva sollecita al crimine, mentre la paura gliene mostra i pericoli. Tale è anche lo stato di colui al quale il rimorso impedisce di godere degli oggetti che il crimine gli ha fatto ottenere con travagli continui della sua anima lacerata ecc.

Se le forze o cause, sia esterne che interne, che agiscono sullo spirito dell'uomo tendono verso punti differenti, la sua anima o il suo cervello, come tutti i corpi, assumerà una direzione intermedia tra una forza e l'altra e, in ragione della violenza con la quale l'anima è spinta, lo stato dell'uomo è talvolta così doloroso che la sua esistenza gli diventa molesta. Egli non tende più a conservare il suo essere, cerca la morte come un asilo contro se stesso e come il solo rimedio alla disperazione: è così che vediamo uomini infelici e scontenti di se stessi distruggersi volontariamente quando la loro vita diventa insopportabile. 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. Ecco come possiamo spiegarci la condotta di quei melanconici che il temperamento viziato, la coscienza tormentata, l'affanno e la noia spingono talvolta a rinunziare alla vita[a].

Le forze diverse e spesso complicate, che agiscono successivamente o simultaneamente sul cervello degli uomini e che lo modificano così diversamente nei differenti periodi della loro durata, sono le vere cause dell'oscurità della morale e delle difficoltà che incontriamo quando vogliamo distinguere le molle nascoste della loro condotta energica. Il cuore dell'uomo non è che un labirinto per noi unicamente perché abbiamo solo raramente i dati necessari per giudicarlo. Vedremo allora che la sua incostanza, la sua incoerenza, la condotta bizzarra o inopinata che gli vediamo tenere, non sono che gli effetti dei moventi che determinano successivamente la sua volontà, dipendono dalle variazioni frequenti che la sua macchina subisce e sono le conseguenze necessarie dei mutamenti che si operano in lui. In forza di queste variazioni, gli stessi moventi non hanno affatto sempre la stessa influenza sulla sua volontà: gli stessi oggetti non sono più in grado di piacergli, il suo temperamento è mutato per un istante o per sempre; occorre di conseguenza che i suoi gusti, i suoi desideri, le sue passioni mutino e che non ci sia affatto uniformità nella sua condotta né certezza negli effetti che possono attendersene.

La scelta non prova in alcun modo la libertà dell'uomo[1]. Egli non delibera se non quando non sa ancora quale scegliere tra più oggetti che agiscono su di lui. Allora, si trova in un imbarazzo che finisce solo quando la sua volontà è portata alla decisione dall'idea del vantaggio più grande che crede di trovare nell'oggetto che sceglie o nell'azione che intraprende. Di qui si vede che la sua scelta è necessaria, dal momento che non si determinerebbe affatto per un oggetto o per un'azione, se non credesse di trovarvi un vantaggio per lui. Perché l'uomo possa agire liberamente, è necessario che possa volere o scegliere i suoi motivi o che possa impedire ai motivi di agire sulla sua volontà. Poiché l'azione è sempre un effetto della sua volontà una volta determinata e poiché la volontà può essere determinata unicamente dal motivo che non è ancora in nostro potere, ne segue che non siamo mai padroni delle determinazioni della nostra volontà e che, di conseguenza, non agiamo mai liberamente. Si è creduto che eravamo liberi, perché avevamo una volontà e il potere di scegliere; ma non si è prestata attenzione al fatto che la nostra volontà è mossa da cause indipendenti da noi, inerenti alla

nostra organizzazione o che dipendono dalla natura degli esseri che agiscono su di noi[b].

Sono padrone di non voler trarre indietro la mano quando temo di bruciarmi? Sono padrone di togliere al fuoco la proprietà che me lo fa temere? Sono padrone di non scegliere, preferibilmente, un piatto che so gradito al mio palato e di non preferirlo a quello che so sgradito o pericoloso? È sempre dalle mie sensazioni, dalle mie esperienze o dalle mie supposizioni che giudico le cose buone o cattive; ma, quale che sia il mio giudizio, esso dipende necessariamente dal mio modo di sentire abituale o momentaneo e dalle qualità che trovo e che esistono mio malgrado nella causa che agisce su di me o che il mio spirito vi suppone.

Tutte le cause che agiscono sulla volontà devono aver agito su di noi in un modo abbastanza accentuato da darci una sensazione, una percezione, un'idea, sia completa che incompleta, sia vera che falsa. Quando la volontà si determina, devo aver sentito fortemente o debolmente, senza di che sarei determinato senza motivo. Così, per parlare esattamente, non vi sono affatto per la volontà cause veramente *indifferenti*: per deboli che siano gli impulsi che riceviamo, sia da parte degli stessi oggetti sia da parte delle loro immagini o idee, quando la nostra volontà agisce, quegli impulsi sono stati cause sufficienti a determinarla. In forza di un impulso leggero e debole, vorremo debolmente: è questa debolezza nella volontà che si chiama *indifferenza*.

Il nostro cervello avverte appena il movimento che ha ricevuto, agisce di conseguenza con poco vigore, per ottenere o scansare l'oggetto o l'idea che lo hanno modificato. Se l'impulso fosse stato forte, ci farebbe agire fortemente per ottenere o per allontanare l'oggetto che ci sembrava o molto piacevole o molto modesto.

Si è creduto che l'uomo fosse libero, perché si è immaginato che la sua anima potesse volontariamente rammentare le idee che bastano talvolta a mettere un freno ai suoi desideri più violenti[c]. È così che l'idea del male allontanato ci impedisce talvolta di affidarci ad un bene attuale e presente. È così che un ricordo, una modificazione insensibile e leggera del nostro cervello annulla ad ogni istante l'azione degli oggetti reali che agiscono sulla nostra volontà. Ma non siamo affatto padroni di rammentare a piacere le nostre idee. La loro associazione è indipendente da noi; esse sono, a nostra insaputa e nostro malgrado, sistemate nel nostro cervello ed hanno esercitato in esso un'azione più o meno profonda. La nostra memoria

dipende, essa stessa, dalla nostra organizzazione, la sua fedeltà dipende dallo stato abituale o momentaneo in cui ci troviamo; e, quando la nostra volontà è determinata fortemente da un oggetto o un'idea che suscitano in noi una passione vivissima, gli oggetti o le idee che potrebbero arrestarci scompaiono dal nostro spirito. Allora, chiudiamo gli occhi sui pericoli presenti che ci minacciano o l'idea dei quali dovrebbe trattenerci, camminiamo a testa bassa verso l'oggetto che ci trascina. La riflessione non può niente su di noi, non vediamo che l'oggetto dei nostri desideri e le idee salutari che potrebbero arrestarci non ci si presentano affatto o ci si presentano solo troppo debolmente o troppo tardi per impedirci di agire. Tale è il caso di tutti coloro che, accecati da una forte passione, non sono affatto in grado di rammentare motivi la cui idea soltanto dovrebbe trattenerli. Il turbamento in cui si trovano impedisce loro di giudicare sanamente, di prevedere le conseguenze delle loro azioni, di applicare le loro esperienze, di fare uso della loro ragione: operazioni che presuppongono una giustezza nel modo di associare le idee di cui il nostro cervello non è più capace per il delirio momentaneo di cui è vittima, le idee che la nostra mano non è capace di scrivere, mentre agiscono violentemente su di noi.

I nostri modi di pensare sono necessariamente determinati dai nostri modi di essere, dipendono dunque dalla nostra organizzazione naturale e dalle modificazioni che la nostra macchina subisce indipendentemente dalla nostra volontà. Di qui siamo indotti a concludere che i nostri pensieri, le nostre riflessioni, i nostri modi di vedere, di sentire, di giudicare, di combinare idee, non possono essere né volontari né liberi. In una parola, la nostra anima non è affatto padrona dei movimenti che in essa hanno luogo né di rappresentarsi, al bisogno, le immagini o le idee che potrebbero controbilanciare gli impulsi che riceve da un'altra parte. Ecco perché, nella passione, si cessa di ragionare: è impossibile che la si ascolti, come nel momento di trasporto o nell'ubriachezza. I malvagi sono sempre solo uomini ubriachi o in delirio, ragionano unicamente quando la tranquillità si è ristabilita nella loro macchina; e, allora, le idee tardive che si presentano al loro spirito, li inducono a vedere le conseguenze delle loro azioni, idea che porta in loro il turbamento che si è indicato col nome di *vergogna*, di *rimpianti*, di *rimorsi*.

Gli errori dei filosofi sulla libertà dell'uomo derivano 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. Sono padrone di non desiderare un oggetto che mi sembra desiderabile? No, senza dubbio, direte, se riflettete sulle conseguenze. Ma sono padrone di riflettere a queste conseguenze, quando la mia anima è trascinata da una passione vivissima che dipende dalla mia organizzazione naturale e dalle cause che la modificano? È in mio potere aggiungere a queste conseguenze tutto il peso necessario per controbilanciare il mio desiderio? Sono padrone di impedire che le qualità che mi rendono un oggetto desiderabile non risiedano in esso? Avete dovuto, mi si dice, imparare a resistere alle vostre passioni e a contrarre l'abitudine di mettere un freno ai vostri desideri? Ne converrò facilmente. Ma, replicherò, la mia natura è stata suscettibile di essere così modificata; il mio sangue bollente, la mia immaginazione focosa, il fuoco che circola nelle mie vene, mi hanno permesso di fare e di applicare esperienze verissime nel momento in cui ne avevo bisogno? E, quando il mio temperamento mi ha reso capace di ciò, l'educazione, l'esempio, le idee che di buon'ora mi hanno ispirato, sono state veramente idonee a farmi contrarre l'abitudine di reprimere i miei desideri? Tutto ciò non ha piuttosto contribuito a farmi amare e desiderare gli oggetti cui dite che dovevo resistere? Volete, dirà l'ambizioso, che resista alla mia passione! Non si è continuamente ripetuto che la posizione sociale, gli onori, il potere sono vantaggi desiderabili? Nella società in cui vivo, non sono costretto a sentire che, se sono privato di questi vantaggi, devo attendermi di languire nel dispregio e a strisciare sotto l'oppressione? Mi vietate, dice l'avaro, di amare il denaro e di cercare i mezzi per acquistarne! Eh, non mi dice tutto, in questo mondo, che il denaro è il più grande dei beni, che basta a rendere felici? Nel paese in cui abito, non vedo tutti i miei concittadini avidi di ricchezze e poco scrupolosi sui mezzi per procurarselo? Quando si sono arricchiti per le vie che voi biasimate, non sono amati, considerati, rispettati? Con quale diritto mi vietate, dunque, di ammassare tesori per le stesse vie che vedo approvate dal sovrano, mentre voi le chiamate sordide e criminali[3]? Volete, dunque, che io rinunzi alla felicità? Pretendete, dirà il voluttuoso, che io resista alle mie inclinazioni? Ma sono padrone del mio temperamento che continuamente mi sollecita al piacere? Chiamate i miei piaceri vergognosi? Ma, nella nazione in cui vivo, vedo gli uomini più dissoluti godere spesso delle posizioni sociali più distinte, vedo arrossire dell'adulterio solo lo sposo che si oltraggia, vedo

uomini andar tronfi delle loro dissolutezze e del loro libertinaggio. Mi consigliate di mettere un freno ai miei trasporti, dirà l'uomo collerico, e di resistere al desiderio di vendicarmi! Ma non posso vincere la mia natura e, d'altronde, nella società, sarei infallibilmente disonorato, se non lavassi nel sangue del mio simile le offese che ne ricevo. Mi raccomandate la dolcezza e l'indulgenza per l'opinione dei miei simili, mi dirà l'entusiasta zelante! Ma il mio temperamento è violento, amo fortissimamente il mio dio, mi si assicura che lo zelo gli piace e che persecutori disumani e sanguinari sono stati suoi amici; voglio con gli stessi mezzi rendermi gradito ai suoi occhi.

In una parola, le azioni degli uomini non sono mai libere. Esse sono sempre conseguenze necessarie del loro temperamento, delle idee che hanno ricevuto, delle nozioni vere o false che si fanno della felicità, da ultimo delle loro opinioni rafforzate dall'esempio, dall'educazione, dall'esperienza quotidiana. Vediamo tanti crimini sulla terra unicamente perché tutto cospira a rendere gli uomini criminali e viziosi: le loro religioni, i loro governi, la loro educazione, gli esempi che hanno sotto gli occhi, li spingono irresistibilmente al male: allora, la morale predica vanamente loro la virtù, la quale non sarebbe che un sacrificio doloroso della felicità, in società in cui il vizio e il crimine sono perpetuamente onorati, stimati, ricompensati e in cui i disordini più terribili sono puniti unicamente in quelli che sono troppo deboli per avere il diritto di commetterli impunemente. La società castiga i piccoli degli eccessi che rispetta nei grandi e, spesso, commette l'ingiustizia di decretare la morte contro coloro che i pregiudizi pubblici, che essa conserva, hanno reso criminali.

L'uomo non è dunque libero in alcun istante della sua vita, è necessariamente guidato, ad ogni passo, dai vantaggi reali o immaginari che collega agli oggetti che ne suscitano le passioni. Queste passioni sono necessarie in un essere che tende continuamente alla felicità. La loro energia è necessaria, poiché dipende dal loro temperamento; il loro temperamento è necessario, poiché dipende dagli elementi fisici che entrano nella sua composizione; le modificazioni del temperamento sono necessarie, poiché sono conseguenze infallibili e necessarie del modo in cui gli esseri fisici e morali agiscono continuamente su di noi.

Nonostante le prove così chiare della non-libertà dell'uomo, si insisterà forse ancora e ci si dirà che, se si propone a qualcuno di muovere o di non muovere la mano, azioni che appartengono al numero di quelle che si dicono *indifferenti,* sembra evidentemente padrone di scegliere: cosa che prova che

è libero. Rispondo dicendo che, in questo esempio, l'uomo, quale che sia l'azione che si determina, non proverà affatto la sua libertà. Il desiderio di mostrare la sua libertà, suscitato dalla disputa, diventerà per lui, allora, un motivo necessario, che farà deciderne la volontà per l'uno o l'altro di quei movimenti. Ciò che lo induce a sbagliare o che lo persuade che è libero in quell'istante è il fatto che non distingue il vero motivo che lo fa agire: è il desiderio di convincermi. Se, nel calore della disputa, insiste e domanda: *Non sono padrone di gettarmi dalla finestra?,* gli dirò di no e che, finché conserverà la ragione, non risulta che il desiderio di provarmi la sua libertà diventa un motivo abbastanza forte da fargli sacrificare la propria vita. Se il mio avversario, ciò nonostante, si gettasse dalla finestra per provarmi che è libero, non concluderei affatto che per questo era libero, ma che è stata la violenza del suo temperamento a portarlo a quella follia. La demenza è uno stato che dipende dall'ardore del sangue e non dalla volontà. Un fanatico o un eroe sfidano la morte necessariamente come un debole la fugge[d].

Ci si dice che la libertà è l'assenza degli ostacoli che possono opporsi alle nostre azioni o all'esercizio delle nostre facoltà: si pretenderà che siamo liberi tutte le volte che, facendo uso di tali facoltà, queste operano l'effetto propostoci. Ma, per rispondere a questa obiezione, basta considerare che non dipende da noi porre o togliere ostacoli che ci fanno prendere o respingere una decisione. Il motivo che ci fa agire non è in nostro potere più che l'ostacolo che ci impedisce di agire, siano questo motivo e questo ostacolo in noi stessi o fuori di noi. Non sono padrone del pensiero che nasce nel mio spirito e che determina la mia volontà: questo pensiero è fatto nascere da qualche causa indipendente da me.

Per disingannarsi del sistema della libertà dell'uomo, si tratta semplicemente di risalire dal motivo che ne determina la volontà; e troveremo sempre che questo motivo è fuori del suo potere. Direte che, in conseguenza di un'idea che nasce nel vostro cervello, agirete liberamente, se non incontrate ostacoli. Ma che cosa fa nascere quest'idea nel vostro cervello? Quest'idea non dipende dagli oggetti che vi colpiscono, vostro malgrado, dal di fuori, o dalle cause che, a vostra insaputa, agiscono dentro voi stessi e modificano il vostro cervello? Non siete maggiormente padroni degli ostacoli: essi sono effetti necessari delle cause esistenti, sia dentro che fuori di voi, e queste cause agiscono sempre in ragione delle loro proprietà. Un uomo offende un vile. Questi si irrita necessariamente contro di lui, ma la sua volontà non può vincere l'ostacolo che la sua viltà oppone alla

soddisfazione dei suoi desideri, perché la sua conformazione naturale non dipende affatto da lui, gli impedisce di avere coraggio. In questo caso, il vile è offeso suo malgrado e costretto suo malgrado a sopportare l'offesa che gli è fatta.

I seguaci del sistema della libertà sembra che abbiamo sempre confuso la costrizione con la necessità. Crediamo di agire liberamente tutte le volte che vediamo che niente oppone ostacolo alle nostre azioni, non avvertiamo che il motivo che ci fa volere è sempre necessario e indipendente da noi. Un prigioniero, appesantito di catene, è costretto a stare in prigione, ma è libero di desiderare di salvarsi; le catene gli impediscono di agire, ma non gli impediscono di volere; si salverà se spezza le sue catene, ma non si salverà liberamente, giacché la paura o l'idea del supplizio sono per lui motivi necessari.

L'uomo può, dunque, cessare di essere costretto senza essere per questo libero. Comunque agisca, agisce necessariamente secondo i motivi che lo determinano. Può essere paragonato ad un corpo pesante che viene arrestato nella sua caduta da un ostacolo qualsiasi. Evitate questo ostacolo ed il corpo proseguirà il suo movimento o continuerà a cadere. Si dirà che questo corpo è libero di cadere o di non cadere? Non è, la sua caduta, un effetto necessario della sua pesantezza specifica? Socrate, uomo virtuoso e sottomesso alle leggi, anche ingiuste, della sua patria, non vuole salvarsi dalla prigione di cui gli si è aperta la porta, ma in ciò non agisce affatto liberamente: le catene invisibili dell'opinione, del decoro, del rispetto per le leggi, anche quando sono inique, la paura di macchiare la sua gloria, lo trattengono nella prigione e sono motivi abbastanza forti su questo entusiasta della virtù da fargli attendere la morte con tranquillità: non è affatto in suo potere salvarsi, perché non può risolversi a contraddirsi un istante nei princìpi cui il suo spirito si è educato.

Gli uomini, ci si dice, agiscono spesso contro la loro inclinazione. Di qui si conclude che essi sono liberi. Questa conseguenza è del tutto falsa. Quando gli uomini sembra che agiscano contro la loro inclinazione, vi sono determinati da motivi necessari abbastanza forti da vincerne le inclinazioni. Un malato, nella prospettiva di guarire, giunge a vincere la sua repugnanza per i rimedi più disgustosi. La paura del dolore o della morte diventa, allora, un motivo necessario; di conseguenza, questo malato non agisce affatto liberamente.

Quando diciamo che l'uomo non è affatto libero, non pretendiamo di paragonarlo ad un corpo semplicemente mosso da una causa impulsiva. Egli contiene in se stesso cause inerenti al suo essere, è mosso da un organo interno che ha le proprie leggi e che è determinato necessariamente in conseguenza delle idee, delle percezioni, delle sensazioni che riceve dagli oggetti esterni. 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 determina senza causa; o, piuttosto, vuol dire che ignoriamo come e perché agisce come agisce. È vero che ci si dice che l'anima gode di un'attività che le è propria. Sono d'accordo, ma è certo che quest'attività non si svolgerà mai, se un motivo o causa non la mette in grado di esercitarsi, a meno che non si pretenda che l'anima possa amare o odiare senza essere stata mossa, senza conoscere gli oggetti, senza avere un'idea delle loro qualità. La polvere da sparo ha, senza dubbio, un'attività particolare, ma non si spiegherà mai se non le si avvicina il fuoco che la costringe ad esercitarsi.

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 le 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. Un uomo che fosse sempre costretto ad andare verso l'occidente vorrebbe sempre andare in questo senso, ma avvertirebbe benissimo che in questo senso non va liberamente. Se avessimo un senso di più, siccome le nostre azioni o i nostri movimenti, aumentati di un sesto, sarebbero ancora più vari e più complessi, crederemmo di essere più liberi ancora che con cinque sensi.

È dunque per il fatto che non si risale alle cause che agiscono su di noi, è per il fatto che non possiamo analizzare e decomporre i movimenti complicati che hanno luogo in noi stessi, che ci crediamo liberi. È unicamente sulla nostra ignoranza che si fonda quel sentimento così profondo e tuttavia illusorio che abbiamo della nostra libertà e che ci si

adduce come una prova notevole di questa pretesa libertà. Per poco che ciascun uomo voglia esaminare le proprie azioni, cercarne i veri motivi, scoprirne il concatenamento, si convincerà che il sentimento che ha della sua libertà è una chimera che l'esperienza deve ben presto distruggere.

Tuttavia, bisogna ammettere che la molteplicità e la diversità delle cause che agiscono su di noi, spesso a nostra insaputa, fanno in modo che ci è impossibile, o per lo meno difficilissimo, risalire ai veri princìpi delle nostre azioni ed ancor meno delle azioni degli altri: queste dipendono spesso da cause così fuggevoli, così lontane dai loro effetti che sembra abbiano così poco analogia e rapporti con essi che occorre una sagacia singolare per poter scoprirle. Ecco ciò che rende lo studio dell'uomo morale così difficile, ecco perché il suo cuore è un abisso di cui non possiamo spesso sondare le profondità. Siamo dunque costretti ad accontentarci di conoscere le leggi generali e necessarie che regolano il cuore umano: negli individui della nostra specie, sono le stesse e variano sempre unicamente in ragione dell'organizzazione che è loro peculiare e delle modificazioni che subisce, le quali non sono e non possono essere rigorosamente le stesse. Ci basta sapere che, per sua essenza, ogni uomo tende a conservarsi e a rendere la sua esistenza felice. Ciò posto, quali che siano le sue azioni, non ci inganneremo mai sui loro motivi quando risaliremo a questo primo principio, a questo movente generale e necessario di tutte le nostre volontà. L'uomo, per mancanza di esperienza e di ragione, si inganna, senza dubbio, spesso, sui mezzi per raggiungere tale fine; oppure, i mezzi che usa ci dispiacciono, perché danneggiano noi stessi; o, da ultimo, i mezzi di cui si serve ci sembrano insensati, perché lo allontanano talvolta dal fine cui vorrebbe avvicinarsi. Ma, quali che siano, questi mezzi hanno sempre necessariamente ed invariabilmente come obiettivo una felicità reale o immaginaria, duratura o passeggera, analoga al suo modo di essere, di sentire e di pensare. È per aver trascurato questa verità che la maggior parte dei moralisti hanno fatto il romanzo piuttosto che la storia del cuore umano[5]: hanno attribuito le sue azioni a cause immaginarie e non hanno affatto conosciuto i motivi necessari della sua condotta. I politici e i legislatori sono rimasti nella stessa ignoranza oppure degli impostori hanno trovato più sbrigativo impiegare moventi immaginari che moventi reali; hanno preferito far tremare gli uomini sotto fantasmi molesti piuttosto che guidarli alla virtù per il sentiero della felicità, così conforme all'inclinazione necessaria delle loro anime. Tanto è vero che l'errore non può essere mai utile al genere umano.

Comunque, nella fisica vediamo o crediamo di vedere la connessione necessaria degli effetti con le loro cause molto più distintamente che nel cuore umano. Per lo meno nella fisica vediamo cause sensibili produrre costantemente effetti sensibili, sempre gli stessi, quando le circostanze sono simili. Per questo, non esitiamo a considerare gli effetti fisici necessari, mentre rifiutiamo di riconoscere la necessità nelle azioni della volontà umana che si sono, senza fondamento, attribuite ad un movente che agisce di sua propria energia, capace di modificarsi senza il concorso di cause esterne e distinto da tutti gli esseri fisici e materiali. L'agricoltura è fondata sulla sicurezza che l'esperienza ci dà di poter sforzare la terra coltivata e seminata in un certo modo, quando ha d'altronde le qualità richieste a fornirci grani o frutti necessari alla nostra sussistenza o idonei a riuscire graditi ai nostri sensi. Se si considerassero le cose senza pregiudizi, si vedrebbe che, nel morale, l'educazione non è altro che l'*agricoltura dello spirito*[6] e che, simili alla terra, in ragione della cultura che gli si offre, dei frutti che vi si seminano, delle stagioni più o meno favorevoli che li portano alla maturazione, siamo resi certi che l'anima produrrà vizi o virtù, *frutti morali* utili o nocivi alla società. 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 princìpi sicuri, se non si fondasse sulla conoscenza dei motivi che devono necessariamente influire sulle volontà umane e determinarne le azioni.

Se, nel mondo morale come nel mondo fisico, una causa la cui azione non è turbata è necessariamente seguita dal suo effetto, un'educazione ragionevole e fondata sulla verità, leggi sagge, princìpi onesti ispirati nella gioventù, esempi virtuosi, la stima e le ricompense concesse al merito e alle azioni belle, la vergogna, il disprezzo, i castighi rigorosamente inflitti al vizio e al crimine, sono cause che agirebbero necessariamente sulle volontà degli uomini e ne indurrebbero la maggior parte a mostrare virtù. Ma, se la religione, la politica, l'esempio, l'opinione pubblica, contribuiscono a rendere gli uomini malvagi e viziosi, se soffocano e rendono inutili i buoni princìpi che l'educazione ha loro dato, se questa stessa educazione non serve che a riempire di vizi, di pregiudizi, di opinioni false e pericolose, se non accende in essi che passioni pregiudizievoli per loro stessi e per gli altri, occorrerà con ogni necessità che la volontà del più grande numero degli uomini sia determinata al male[e]. Ecco, senza dubbio, donde viene la corruzione

universale, di cui i moralisti si lamentano a ragione, senza mostrarne mai le cause sia vere che necessarie. Se la prendono con la natura umana, la dicono corrotta[f], biasimano l'uomo per il fatto che ama se stesso e cerca la sua felicità, pretendono che gli occorrono *soccorsi soprannaturali* per fare il bene e, nonostante la libertà che gli attribuiscono, assicurano che non occorre meno lo stesso autore della natura per distruggere le cattive inclinazioni del suo cuore. Ma, ahimé!, questo agente così potente non può, lui stesso, niente contro le inclinazioni infelici che, nella fatale costituzione delle cose, i moventi più forti danno alla volontà degli uomini, e contro le direzioni spiacevoli che si fanno prendere alle loro passioni naturali. Ci si ripete incessantemente di resistere a queste passioni, ci si dice di soffocarle e di annientarle nel nostro cuore. Non si vede che sono necessarie, inerenti alla nostra natura, utili alla nostra conservazione, poiché l'unico loro obiettivo è quello di evitare ciò che ci nuoce e di procurarci ciò che può esserci vantaggioso? Da ultimo, non si vede che queste passioni, ben dirette, cioè portate verso oggetti veramente interessanti per noi stessi e per gli altri, contribuirebbero necessariamente al benessere reale e duraturo della società? Le passioni dell'uomo sono come il fuoco che è ugualmente necessario ai bisogni della vita e capace di produrre le più terribili rovine[g].

Tutto diventa un impulso per la volontà, una parola basta spesso a modificare un uomo per tutto il corso della sua vita e a decidere per sempre delle sue inclinazioni. Un fanciullo si è bruciato il dito per averlo troppo avvicinato ad una candela, ne viene avvertito per sempre che deve astenersi da un simile gesto. Un uomo, una volta punito e caduto in dispregio per aver compiuto un'azione disonesta, non è affatto tentato di continuare. Da qualunque punto di vista consideriamo l'uomo, lo vedremo sempre agire unicamente secondo gli impulsi dati alla sua volontà, sia da cause fisiche che dalla volontà di altri. L'organizzazione particolare decide della natura di questi impulsi: le anime agiscono su anime analoghe, immaginazioni ardenti agiscono su passioni forti e su immaginazioni facili ad infiammarsi. I progressi sorprendenti dell'entusiasmo, i contagi del fanatismo, la propagazione ereditaria della superstizione, la trasmissione dei terrori religiosi di razza in razza, l'ardore con il quale si afferra il meraviglioso, sono effetti necessari come quelli che risultano dall'azione e dalla reazione dei corpi.

Nonostante le idee così gratuite che gli uomini si son fatti della loro pretesa libertà, nonostante le illusioni di quel preteso *senso intimo,* che, a

dispetto dell'esperienza, li persuade che sono padroni della loro volontà, tutte le istituzioni si fondano realmente sulla necessità: in ciò, come in una infinità di occasioni, la pratica si allontana dalla speculazione. Ed invero, se si presupponesse, in certi motivi che si presentano agli uomini, il potere necessario per determinarne la volontà, per arrestarne le passioni, per dirigerle ad uno scopo, per modificarle, a che servirebbe la parola? Quale frutto ci si potrebbe aspettare dall'educazione, dalla legislazione, dalla morale, dalla stessa religione? Che cosa fa l'educazione se non dare i primi impulsi alla volontà degli uomini, far loro contrarre abitudini, costringerli a persistervi, a fornir loro motivi veri o falsi per agire in un certo modo? Quando un padre minaccia il figlio di punirlo, o gli promette una ricompensa, non è convinto che la minaccia o la promessa agiranno sulla sua volontà? Che cosa fa la legislazione se non presentare ai cittadini di cui una nazione è composta motivi che suppone necessari ad indurli a compiere talune azioni e ad astenersi dal compierne talune altre? Qual è l'oggetto della morale se non quello di mostrare agli uomini che il loro interesse non esige che reprimano le proprie passioni momentanee in vista di un benessere più duraturo e più vero di quello che loro procurerebbe la soddisfazione passeggera dei loro desideri? Non presuppone, la religione, in ogni paese, il genere umano e la natura intera sottomessi alla volontà irresistibile di un essere necessario che ne regola la sorte secondo le leggi eterne della sua saggezza immutabile? Questo Dio che gli uomini adorano non è il padrone assoluto dei loro destini? Non è lui che sceglie e che riprova? Le minacce e le promesse che la religione sostituisce ai veri moventi che una politica ragionevole dovrebbe impiegare, non sono, esse stesse, fondate sull'idea degli effetti che quelle chimere devono necessariamente produrre su uomini ignoranti, paurosi, avidi del meraviglioso? Da ultimo, la divinità benefica che chiama le sue creature all'esistenza, non le costringe, senza che lo sappiano e lo vogliano, a giuocare un giuoco dal quale può risultare la felicità o l'infelicità eterna[h]?

L'educazione non è, dunque, che la necessità mostrata a fanciulli. La legislazione è la necessità mostrata ai membri di un corpo politico. La morale è la necessità dei rapporti che sussistono tra gli uomini, mostrala 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 certi effetti seguiranno necessariamente le azioni che compiono. Il moralista loda la ragione perché la crede necessaria agli uomini, il filosofo scrive perché presume che la verità deve necessariamente vincere presto o tardi sulla menzogna, il teologo e il tiranno odiano e perseguitano necessariamente la ragione e la verità perché le giudicano dannose ai loro interessi; il sovrano, che con le sue leggi dissuade atterrendo dal crimine e che più spesso ancora lo rende utile e necessario, presume che i moventi da lui impiegati bastano a frenare i suoi sudditi. Tutti contano ugualmente sulla forza o sulla necessità dei motivi di cui si servono e si lusingano a torto o a ragione di influire sulla condotta degli uomini. La loro educazione non è comunemente così cattiva o così poco efficace se non per il fatto che è regolata dal pregiudizio o, quando è buona, è ben presto contraddetta e annullata da tutto ciò che avviene nella società. La legislazione e la politica sono spesso inique: accendono nei cuori degli uomini passioni che non possono reprimere. La grande arte del moralista sarebbe di mostrare agli uomini e a quelli che ne regolano la volontà che i loro interessi sono gli stessi, che la loro felicità reciproca dipende dall'armonia delle loro passioni e che la sicurezza, la potenza, la durata degli imperi dipendono necessariamente dallo spirito che si diffonde nelle nazioni, dalle virtù che si seminano e che si coltivano nei cuori dei cittadini. La religione sarebbe ammissibile unicamente se fortificasse veramente questi motivi e se fosse possibile che la menzogna potesse soccorrere realmente la verità. Ma, nello stato infelice in cui errori universali hanno gettato la specie umana, gli uomini, per la maggior parte, sono costretti ad essere cattivi o a nuocere ai loro simili: tutti i motivi che si forniscono loro li invitano ad agire male. La religione li rende inutili, abietti, tremanti o li trasforma in fanatici crudeli, disumani, intolleranti. Il potere supremo li schiaccia e li costringe ad essere striscianti e viziosi. La legge punisce il crimine unicamente quando è troppo debole e non può reprimere gli eccessi che il governo fa nascere. Da ultimo, l'educazione, trascurata e dispregiata, dipende o da preti impostori o da genitori senza lumi e senza costumi che trasmettano ai loro discepoli i vizi da cui essi sono tormentati e le opinioni false che hanno interesse di far loro adottare.

Tutto ciò prova, dunque, la necessità di risalire alle cause prime dei tralignamenti degli uomini, se vogliamo apportarvi rimedi convenienti. È

inutile pensare di correggerli, finché non si sono conosciute le vere cause che ne muovono la volontà e finché ai mezzi inefficaci o pericolosi che si sono sempre usati non si sostituiranno mezzi più reali, più utili e più puri. 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 grande principe, può diventare una causa possente che influirà necessariamente sulla condotta di tutto un popolo e sulla felicità di una parte del genere umano.

Da tutto ciò che si è detto in questo capitolo risulta che l'uomo non è libero in nessun istante della sua durata. Non è padrone della sua conformazione che dipende dalla natura, non è padrone delle sue idee o delle modificazioni del suo cervello che son dovute a cause che, senza che lui lo voglia e lo sappia, agiscono continuamente su di lui; non è padrone di non amare o desiderare ciò che trova amabile e desiderabile, non è padrone di deliberare quando è incerto degli effetti che gli oggetti produrranno su di lui, non è padrone di non scegliere ciò che crede più vantaggioso, non è padrone di agire altrimenti da come agisce nel momento in cui la sua volontà è determinata dalla sua scelta. In quale momento, dunque, l'uomo è padrone o libero nelle sue azioni[i]?

Ciò che l'uomo si accinge a fare è sempre una conseguenza di ciò che è stato, di ciò che è, di ciò che ha fatto fino al momento dell'azione. Il nostro essere attuale e totale, considerato in tutte le sue circostanze possibili, contiene la somma di tutti i motivi dell'azione che stiamo per compiere: principio la cui verità nessun essere pensante può rifiutare. La nostra vita è una serie di istanti necessari e la nostra condotta, buona o cattiva, virtuosa o viziosa, utile o dannosa a noi stessi e agli altri, è un concatenamento di azioni necessarie come tutti gli istanti della nostra durata. *Vivere* è esistere in una maniera necessaria lungo i punti della durata che si succedono necessariamente; *volere* è acconsentire o non acconsentire di restare ciò che siamo; *essere liberi* è cedere a motivi necessari che portiamo in noi stessi.

Se conoscessimo il giuoco dei nostri organi, se potessimo rammentare tutti gli impulsi o modificazioni che hanno ricevuto e gli effetti che hanno prodotto, vedremmo che tutte le azioni sono soggette alla fatalità che regola il nostro sistema particolare come il sistema intero dell'universo. Nessun effetto in noi come nella natura si produce a *caso* che, come si è dimostrato, è una parola vuota di senso. Tutto ciò che avviene in noi o che avviene

attraverso noi, come tutto ciò che avviene nella natura o che le attribuiamo, è dovuto a cause necessarie che agiscono secondo leggi necessarie e che producono effetti necessari dai quali ne derivano altri.

La *fatalità* è l'ordine eterno, immutabile, necessario, stabilito nella natura, o la connessione indispensabile delle cause che agiscono con gli effetti che operano. Secondo quest'ordine, i corpi pesanti cadono, i corpi leggeri si sollevano, le materie analoghe si attirano, le materie contrarie si respingono, gli uomini si associano, si modificano gli uni agli altri, diventano buoni o cattivi, si rendono naturalmente felici o infelici, si amano o si odiano necessariamente secondo il modo in cui agiscono gli uni sugli altri. Di qui si vede che la necessità che regola i movimenti del mondo fisico regola anche tutti quelli del mondo morale, in cui di conseguenza tutto è soggetto alla fatalità. Percorrendo, a nostra insaputa e spesso anche nostro malgrado, la via che la natura ci ha tracciato, somigliamo a nuotatori costretti a seguire la corrente che li trascina. Crediamo di essere 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[10].

Volentem ducunt fata, nolentem trahunt (Seneca)[11]

Le idee false che ci siamo fatti sulla libertà sono, in generale, fondate sulla circostanza che vi sono eventi che giudichiamo necessari perché vediamo che sono effetti costantemente ed invariabilmente connessi a certe cause, senza che niente possa impedirli, o perché crediamo di intravvedere la catena delle cause e degli effetti che producono quegli eventi, mentre consideriamo *contingenti* gli eventi di cui ignoriamo le cause, il concatenamento ed il modo di agire. Ma, in una natura in cui tutto è connesso, non esiste affatto effetto senza causa e, nel mondo fisico come nel mondo morale, tutto ciò che avviene è una conseguenza necessaria delle cause visibili o nascoste che sono costrette ad agire secondo la propria essenza. Nell'uomo, la libertà non è che la necessità che si trova dentro lui stesso.

1. Ancora contro la libertà come libero arbitrio.

2. C'è stato chi — cfr. M. BRINI SAVORELLINI, *Introduzione* a DIDEROT, *Commento alla Lettera sull'uomo di Hemsterhuis*, Laterze, Bari 1971, p. 45 — ha rinviato, per spiegare un testo con l'altro, a

DIDEROT, *Jaques le fataliste*, ed. A. BILLY, parigi, 1951, p. 524: *Il se laisse exister, c'est sa fonction habituelle.*

3. È il quadro quasi giovenalesco di una società (solo quella preborghese o borghese?) in cui c'è l'«esecranda fame dell'oro». Per l'oro si è pronti anche a *ramper sous l'oppression.* Non bisogna dimenticare che d'Holbach è anche l'autore dello *Essai sur l'art de ramper à l'usage des courtisans* (1790), che varrebbe la pena di leggere assieme al diderottìano *Neveu de Rameau,* in cui questori *de ramper* e il culto dell'*argent* sono come codificati nella visione amara e corrosiva della società cui guarda d'Holbach del protagonista.

4. Gaio Muzio Corda Scevola, eroe romano, che compie il gesto qui descritto dinanzi al re degli Etruschi Porsenna; Codro, leggendario re di Atene, del quale la leggenda racconta che, su suggerimento dell'oracolo, salvò la sua città esponendosi volontariamente alla rappresaglia dei nemici peloponnesiaci; Publio Decio Mure, tribuno militare e console nel 340 a. C., del quale la leggenda racconta l'olocausto, suggerito dagli aruspici, nella battaglia contro i Latini combattuta alle falde del Vesuvio; Calano, gimnosofista indiano: si bruciò vivo alla presenza di Alessandro Magno e del suo esercito; stando al racconto (*De morte Peregrini*) di Luciano (120?-180 d. C.), Peregrino, già appartenente ad una comunità cristiana, si fece cinico: durante le feste olimpiche del 165 d. C., con molta pubblicità, si costruì un rogo e vi salì sopra.

5. *Ont fait plutôt le roman que l'histotre du coeur humain*: dove, il *roman* è la metafisica (antiscienza) e l'*histoire* è la fisica (scienza) del cuore umano.

6. *Agricolture de l'esprit.* Sembra un'espressione coniata su *Georgica animi* che si incontra in *De dìgnìtate et augmentis scientiarum* (VII, I) di F. Bacone (1561-1626).

7. Jean-François Senault (1601-1672), predicatore francese.

8. Oreste ed Edipo sono personaggi notissimi della grande tragedia greca, che li vede esposti dal fato a *fautes nécessaires.*

9. Il *Traité des systèmes* (1749) è un'opera di Etienne Bonnot de Condillac, per cui cfr. nota 9 dell'*Estratto dalla Corrispondenza di Grimm.*

10. È il culmine del discorso sulla negazione della libertà come libero arbitrio e sull'affermazione di un determinismo radicale, in cui giuocano, con forte equilibrio, il ricordo della'Ανάγκη greca e del *fatum* latino, e la visione meccanicistica del mondo.

11. *Il destino conduce chi vuole, trascina chi non vuole.*

a. V. cap. XIV. Le sofferenze spirituali spingono molto più che le sofferenze fisiche a darsi la morte. Mille cause distraggono dai dolori fisici, mentre nelle sofferenze spirituali il cervello è come assorbito nelle idee che porta dentro di sé. Per la stessa ragione, i piaceri che si dicono *intellettuali* sono i più grandi di tutti.

b. L'uomo trascorre una grandissima parte della sua vita senza nemmeno volere. La sua volontà attende motivi che la determinino. Se l'uomo si rendesse esattamente conto di tutto ciò che fa ogni giorno da quando si alza a quando si corica, troverebbe che tutte le sue azioni non sono state niente meno che volontarie e che sono state meccaniche, abituali, determinate da cause che non ha potuto prevedere e alle quali è stato costretto o impegnato a consentire. Scoprirebbe che i motivi della sua fatica, dei suoi divertimenti, dei suoi discorsi, dei suoi pensieri ecc. sono stati necessari e l'hanno evidentemente sedotto o trascinato[2].

c. Sant'Agostino dice: *Non enim cuiquam in potestate est quid veniat in mentem* (= «Infatti nessuno ha il potere su ciò che gli viene in mente»).

d. Non c'è alcuna differenza tra un uomo gettato dalla finestra ed un uomo che si getta dalla finestra se non questa: l'impulso che agisce sul primo viene dal di fuori, l'impulso che determina la caduta del

secondo viene dall'interno della sua macchina. *Muzio Scevola,* che tenne la sua mano in un braciere, era necessitato dai motivi interiori che lo spingevano a quella strana azione come se uomini vigorosi ne avessero trattenuto il braccio. La fierezza, il desiderio di sfidare il suo nemico, di stupirlo, di intimidirlo, la disperazione ecc. erano le catene invisibili che lo tenevano legato sul braciere. L'amor di gloria, l'entusiasmo per la patria, indussero parimenti *Codro* e *Decio* a sacrificarsi per i loro concittadini. L'indiano *Calano* e il filosofo *Peregrino* furono ugualmente indotti a bruciare dal desiderio di suscitare lo stupore della Grecia riunita[4].

e. Molti autori hanno avvertito l'importanza di una buona educazione, ma non hanno affatto avvertito che una buona educazione era incompatibile e totalmente impossibile con le superstizioni degli uomini che cominciano a rendere il loro spirito falso, con i governi arbitrari che li rendono vili e servili e che temono che li si illumini, con le leggi che troppo spesso sono contrarie all'equità, con le usanze ricevute che sono contrarie al buon senso, con l'opinione pubblica, sfavorevole alla virtù, con l'incapacità dei maestri che sono in grado di comunicare ai discepoli solo idee false di cui essi stessi sono imbevuti.

f. È una dottrina dannosa quella che ci mostra la nostra natura corrotta e pretende che occorre una grazia del cielo per fare il bene. Essa tende necessariamente a scoraggiare gli uomini, a gettarli nell'inerzia o nella disperazione, attendendo quella grazia. Gli uomini avrebbero sempre la grazia, se fossero ben educati e ben governati. È una strana morale quella di quei teologi che attribuiscono tutto il male al peccato originale e tutto il bene che facciamo alla grazia! Non bisogna essere affatto sorpresi di vedere che una morale fondata su ipotesi così ridicole non ha alcuna efficacia. V. Tomo II, cap. VIII.

g. Taluni teologi hanno, essi stessi, avvertito la necessità delle passioni. V. un libro del Padre Senault[7] che ha per titolo *De l'usage des passions.*

h. Ogni religione è visibilmente e incontestabilmente fondata sul fatalismo: presso i greci, supponeva che gli uomini fossero puniti cei loro errori necessari, come si può vedere in Oreste, in Edipo ecc.[8], i quali non commettevano che crimini predetti dagli oracoli. I cristiani hanno fatto vani sforzi per giustificare la divinità, facendo cadere gli errori degli uomini sul *libero arbitrio,* che non può conciliarsi con la predestinazione, dogma per il quale i cristiani rientrano nel sistema della fatalità. Il sistema della *grazia* non può affatto trarre fuori da questa difficoltà, dato che Dio non dà la sua grazia se non a quelli che vuole. La religione, in ogni paese, non ha altri fondamenti che i decreti fatali di un essere irresistibile il quale decide arbitrariamente del destino delle sue creature. Tutte le ipotesi teologiche girano su questo punto ed i teologi che ritengono il sistema del fatalismo falso e pericoloso non vedono che la caduta degli angeli, il peccato originale, il sistema della predestinazione e cella grazia, il piccolo numero degli eletti ecc. provano invincibilmente che la religione è un vero fatalismo.

i. Ecco come si può ridurre la questione della libertà dell'uomo. La libertà non può riferirsi ad alcuna delle funzioni conosciute della nostra anima. Ed invero l'anima, nel momento in cui agisce, non può agire altrimenti; nel momento in cui sceglie, non può scegliere altrimenti; nel momento in cui vuole, non può volere altrimenti, perché una cosa non può esistere e non esistere nello stesso tempo. Ora, è la mia volontà, così com'è, che mi fa deliberare; è la mia deliberazione, così com'è, che mi fa scegliere; è la scelta, così com'è, che mi fa agire; è la mia determinazione, così com'è, che mi fa eseguire ciò che la mia deliberazione mi ha fatto scegliere ed io ho deliberato unicamente perché ho avuto dei motivi che mi hanno fatto deliberare e perché non era possibile che non volessi deliberare. Così, la libertà non si trova né nella volontà né nella deliberazione né nella scelta né nell'azione. Occorre che i teologi non riferiscano la libertà ad alcuna di quelle operazioni dell'anima; ed invero ci sarebbe altrimenti contraddizione nelle idee. Se l'anima non è affatto libera né quando vuole né quando delibera né quando sceglie né quando agisce, quando dunque può esercitare la sua libertà? Spetta ai teologi dircelo.

È evidente che è per giustificare la divinità del male che si commette in questo mondo che si è escogitato il sistema della libertà. Tuttavia, questo sistema non la giustifica affatto. Ed invero, se è da Dio che l'uomo ha ricevuto la libertà, è da Dio che ha ricevuto la facoltà di scegliere il male e di

allontanarsi dal bene: così è da Dio che ha ricevuto la determinazione al peccato, oppure la libertà dovrebbe essere nell'essenza dell'uomo ed indipendente da Dio. V. il *Traité des systèmes,* p. 124[9].

Capitolo dodicesimo

ESAME DELL'OPINIONE SECONDO LA QUALE IL SISTEMA DEL FATALISMO È PERICOLOSO

Per esseri obbligati dalla loro essenza a tendere costantemente a conservarsi e a rendersi felici, l'esperienza è indispensabile: non possono, senza di essa, scoprire la verità, la quale non è, come si dice, che la conoscenza dei rapporti costanti che sussistono tra l'uomo e gli oggetti che agiscono su di lui: in base alle nostre esperienze, chiamiamo utili quelli che ci procurano una felicità permanente e chiamiamo piacevoli quelli che ci procurano un piacere più o meno duraturo. La stessa verità costituisce l'oggetto dei nostri desideri unicamente perché la crediamo utile; la temiamo quando presumiamo che possa nuocerci. Ma la verità può veramente nuocere? È mai possibile che possa risultare del male, per l'uomo, da una conoscenza esatta dei rapporti o delle cose che, per la sua felicità, è interessato a conoscere? No, senza dubbio; è sull'utilità che la verità fonda il suo valore ed i suoi diritti: essa può essere talvolta spiacevole a taluni individui e contraria ai loro interessi, ma sarà sempre utile a tutta la specie umana, i cui interessi non sono mai gli stessi che quelli degli uomini i quali, accecati dalle loro passioni, si credono interessati a gettare gli altri nell'errore. L'utilità è, dunque, la pietra di paragone dei sistemi, delle opinioni e delle azioni degli uomini; è la misura della stima e dell'amore che dobbiamo alla verità stessa: le verità utili sono le più degne di stima; chiamiamo grandi le verità più interessanti per il genere umano; quelle che chiamiamo sterili o disdegniamo sono le verità la cui utilità si limita al piacere di alcuni uomini che non hanno affatto idee, modi di sentire, bisogni analoghi ai nostri[1].

È con questa misura che si devono giudicare i princìpi stabiliti in quest'opera. Quelli che conosceranno la vasta catena dei mali che i sistemi erronei della superstizione hanno prodotto sulla terra, riconosceranno l'importanza di opporvi sistemi più veri, attinti nella natura, fondati sull'esperienza. Quelli che sono o che si credono interessati alle menzogne

stabilite considereranno con orrore le verità che loro si presentano. Da ultimo, quelli che non sentiranno affatto, o sentiranno solo debolmente, le disgrazie causate dai pregiudizi teologici, considereranno tutti i nostri princìpi inutili o verità sterili, fatte tutt'al più per rendere piacevole l'ozio di taluni speculatori.

Non siamo affatto stupiti dei differenti giudizi di cui vediamo portatori gli uomini: poiché i loro interessi non sono mai gli stessi allo stesso modo che le loro nozioni di utilità, condannano o disdegnano tutto ciò che non si accorda affatto con le loro idee. Ciò posto, esaminiamo se agli occhi dell'uomo disinteressato, libero da pregiudizi, o sensibile alla felicità della sua specie, il dogma del fatalismo è utile o pericoloso: vediamo se si tratta di una speculazione sterile e che non ha alcuna influenza sulla felicità del genere umano. Si è già visto che esso doveva offrire alla morale e alla politica moventi veri e reali per fare agire le volontà degli uomini; si è parimenti visto che esso serviva a spiegare in una maniera semplice il meccanismo delle azioni ed i fenomeni del cuore umano[2]. D'altro canto, se le nostre idee non sono che speculazioni sterili, non possono interessare la felicità del genere umano: sia che si creda libero, sia che riconosca la necessità delle cose, seguirà sempre ugualmente le tendenze impresse alla sua anima. Un'educazione sensata, abitudini oneste, sistemi saggi, leggi eque, ricompense e pene giustamente distribuite renderanno l'uomo buono, e non speculazioni spinose che possono influire tutt'al più solo sulle persone abituate a pensare.

Sulla base di queste riflessioni, sarà facile eliminare le difficoltà che si oppongono senza sosta al sistema del fatalismo che tanti, accecati dai loro sistemi religiosi, vorrebbero far considerare pericoloso, degno di castigo, idoneo a turbare l'ordine pubblico, a sfrenare le passioni, a confondere le idee che si devono avere del vizio e della virtù.

Ci si dice, infatti, che, se tutte le azioni degli uomini sono necessarie, non si è affatto in diritto di punire quelli che ne commettono di cattive, nemmeno di adirarsi contro di essi; che non si può loro imputar niente; che le leggi sarebbero ingiuste, se decretassero pene contro di essi; in una parola, che l'uomo, in questo caso, non può né meritare né demeritare[3]. Rispondo che imputare un'azione a qualcuno è attribuirgliela, è riconoscerlo come l'autore di essa; così, quando anche si supponesse che quest'azione fosse l'effetto di un agente *necessitato*, l'imputazione può aver luogo. Il merito o il demerito che attribuiamo ad un'azione sono idee fondate sugli effetti favorevoli o

perniciosi che ne risultano per quelli che li subiscono; e, quando si supponesse che l'agente era necessitato, non è meno certo che la sua azione sarebbe buona o cattiva, degna di stima o di disprezzo per tutti quelli che ne sentiranno le influenze, da ultimo idonea a suscitare il loro amore o la loro collera. L'amore o la collera sono, in noi, modi di essere, idonei a modificare gli esseri della nostra specie. Quando mi irrito contro qualcuno, pretendo di suscitare in lui la paura e di distoglierlo da ciò che mi dispiace o anche di punirlo di ciò. D'altronde, la mia collera è necessaria: è una conseguenza della mia natura e del mio temperamento. La sensazione penosa che produce in me la pietra che cade sul mio braccio non è meno una sensazione che mi dispiace, sebbene derivi da una causa priva di volontà ed agisca con la necessità della sua natura. 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. Di qui si vede che il sistema del fatalismo non muta niente allo stato delle cose e non è affatto idoneo a confondere le idee di vizio e di virtù[a].

Le leggi non sono fatte che per mantenere la società e per impedire agli uomini associati di nuocersi: esse possono dunque punire quelli che la turbano o che commettono azioni nocive ai loro simili: o che questi associati siano agenti necessitati o che agiscano liberamente, basta loro sapere che questi agenti possono essere modificati. Le leggi penali sono motivi che l'esperienza ci mostra come capaci di contenere o di annientare gli impulsi che le passioni danno alle volontà degli uomini: quale che sia la causa necessaria dalla quale queste passioni derivano loro, il legislatore si propone di arrestarne gli effetti; e, quando vi si applica in maniera conveniente, è sicuro del successo. Decretando forche, supplizi, castighi quali che siano ai delitti, non fa cosa diversa da quella che fa chi, costruendo una casa, vi colloca delle grondaie per impedire alle acque piovane di rovinare le fondamenta della sua dimora[4].

Quale che sia la causa che fa agire gli uomini, si è in diritto di arrestare gli effetti delle loro azioni allo stesso modo che il proprietario di un campo che potrebbe essere rovinato da un fiume è in diritto di contenerne le acque con una diga o anche, se può, di allontanarne il corso. È in virtù di questo diritto che la società può atterrire e punire, in vista della sua conservazione, quelli

che fossero tentati di recarle danno o che commettono azioni che riconosce veramente dannose alla sua quiete, alla sua sicurezza, alla sua felicità.

Si dirà senza dubbio che la società non punisce, ordinariamente, gli errori in cui non ha parte alcuna la volontà; è questa volontà soltanto che si punisce; è essa che decide del crimine e della sua atrocità; e se questa volontà non è affatto libera, non la si deve affatto punire. Rispondo che la società è un assemblaggio di esseri sensibili, suscettibili di ragione, che desiderano la felicità e temono il male. Queste disposizioni fanno in modo che le loro volontà possano essere modificate o determinate a tenere la condotta che li porta ai loro fini. L'educazione, la legge, l'opinione pubblica, l'esempio, l'abitudine, la paura sono cause che devono modificare gli uomini, influire sulle loro volontà, farli concorrere al bene generale, regolare le loro passioni e contenere quelle che possono essere di pregiudizio allo scopo dell'associazione. Queste cause sono di natura tale che esercitano un'influenza determinante su tutti gli uomini messi dalla loro organizzazione e dalla loro essenza in condizione di contrarre le abitudini, i modi di pensare e di agire che si vogliono loro ispirare. Tutti gli esseri della nostra specie sono suscettibili di paura; allora, la paura di un castigo o della privazione della felicità che desiderano è un motivo che deve necessariamente influire più o meno sulle loro volontà e sulle loro azioni. Si trovano degli uomini abbastanza mal costituiti da resistere o da essere insensibili ai motivi che agiscono su tutti gli altri? Essi non sono affatto idonei a vivere in società: contraddirebbero allo scopo dell'associazione, ne sarebbero i nemici, opporrebbero un ostacolo alla sua tendenza; e poiché le loro volontà ribelli e insocievoli non si son potute modificare convenientemente agli interessi dei loro concittadini, questi si riuniscono contro i loro nemici; e la legge, che è l'espressione della volontà generale[5], infligge pene a questi esseri sui quali i motivi loro presentati non hanno affatto gli effetti che se ne potevano attendere. Di conseguenza, questi uomini insocievoli sono puniti, sono resi infelici secondo la natura dei loro crimini, sono esclusi dalla società come esseri poco inclini a concorrere alle sue vedute.

Se la società ha il diritto di conservarsi, ha diritto di assumerne i mezzi: questi mezzi sono le leggi che presentano alle volontà degli uomini i motivi più idonei e distoglierli dalle azioni dannose. Questi motivi non possono alcunché su di essi? La società, per il suo bene, è costretta a toglier loro il potere di nuocerle. Quale che sia la fonte delle loro azioni, siano esse libere o

siano necessarie, la società le punisce, quando, dopo aver presentato loro motivi abbastanza potenti da agire su esseri ragionevoli, vede che questi motivi non hanno potuto vincere gli impulsi della loro natura corrotta. Essa li punisce con giustizia quando le azioni, da cui li distoglie, sono veramente dannose alla società: ha il diritto di punirli quando comanda o proibisce solo cose conformi o contrarie alla natura degli esseri associati per il loro bene reciproco. Ma, d'altro canto, 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 la loro attività e le loro doti, lavorare per essa. È ingiusta quando punisce quelli cui non ha dato né educazione né princìpi onesti, non ha fatto contrarre le abitudini necessarie alla conservazione della società. È ingiusta quando punisce per colpe che i bisogni della loro natura e la costituzione della società hanno reso loro 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 che si è fatto alla società. L'ultimo grado di ingiustizia e di follia è quando è cieca al punto d'infliggere pene a quelli che la servono utilmente.

Così, le leggi penali, mostrando oggetti terribili ad uomini che devono supporre suscettibili di paura, presentano loro motivi idonei ad influire sulle loro volontà. L'idea del dolore, della privazione della loro libertà, della morte, sono, per esseri ben costituiti e che godono delle loro facoltà, ostacoli possenti che si oppongono fortemente agli impulsi dei loro desideri sregolati. Quelli che non ne ricevono affatto impedimento, sono insensati, frenetici, esseri male organizzati, contro i quali gli altri sono in diritto di garantirsi e di mettersi al sicuro. La follia è senza dubbio uno stato involontario e necessario; tuttavia, nessuno trova ingiusto privare della libertà i folli, sebbene le loro azioni non possano essere imputate che ad un delirio del loro cervello. I cattivi sono uomini il cui cervello è, continuamente o transitoriamente, turbato; occorre dunque punirli in ragione del male che fanno e metterli per sempre nell'impotenza di nuocere, se non si ha affatto la speranza di riportarli ad una condotta più conforme allo scopo della società.

Non esamino affatto qui fin dove possano arrivare i castighi che la società infligge a quelli che la offendono. La ragione sembra indicare che la legge deve mostrare ai delitti necessari degli uomini tutta l'indulgenza compatibile

con la conservazione della società. Il sistema della fatalità non lascia affatto, come si è visto, impuniti i delitti, ma per lo meno è idoneo a moderare la barbarie con la quale un grande numero di nazioni puniscono le vittime della loro collera. Questa crudeltà diventa ancora più assurda quando l'esperienza ne mostra l'inutilità; l'abitudine di vedere supplizi atroci familiarizza i criminali con la loro idea. Se è ben vero che la società ha il diritto di togliere la vita ai suoi membri, se è ben vero che la morte del criminale, inutile ormai per lui, è vantaggiosa alla società, cosa che occorrerebbe esaminare, l'umanità esigerebbe almeno che questa morte non fosse affatto accompagnata da tormenti inutili di cui spesso le leggi troppo rigorose si compiacciono di sovraccaricarla. Questa crudeltà non serve che a far soffrire, senza frutto per se stessa, la vittima che si immola alla vendetta pubblica; essa commuove lo spettatore e lo interessa a favore dell'infelice che geme; non incute affatto rispetto allo sciagurato che la vista delle crudeltà destinategli rende spesso più feroce, più crudele, più nemico dei suoi associati. Se l'esempio della morte fosse meno frequente, anche senza essere accompagnata da dolori, sarebbe più imponente[b].

Che dire dell'ingiusta crudeltà di talune nazioni, in cui le leggi, che dovrebbero essere fatte per il vantaggio di tutti, non sembrano avere per obiettivo che la sicurezza particolare dei più forti, ed in cui castighi poco proporzionati ai delitti, tolgono spietatamente la vita ad uomini che la più urgente necessità ha costretto ad essere colpevoli? È così che, nella maggior parte delle nazioni civili, la vita di un cittadino è messa nella stessa bilancia del denaro: l'infelice che muore di fame e di miseria è condannato a morte per aver sottratto una porzione modestissima del superfluo di un altro, che vede nuotare nell'abbondanza: è qui quella che nelle società illuminate si chiama *giustizia* o proporzionare il castigo al delitto.

Questa orribile iniquità, non diventa più stridente ancora quando le leggi e le usanze decretano pene crudeli contro i delitti che le cattive istituzioni fanno germogliare e moltiplicare? Gli uomini, non lo si ripeterà mai abbastanza, non sono portati al male se non per il fatto che tutto sembra spingerveli. La loro educazione è nulla nella maggior parte degli Stati: l'uomo del popolo non vi riceve altri princìpi che quelli di una religione inintelligibile che è solo una debole barriera contro le tendenze del suo cuore. Invano la legge gli grida di non toccare il bene degli altri, i suoi bisogni gli gridano più forte che bisogna vivere a spese della società, che non ha fatto niente per lui e che lo condanna a vivere nell'indigenza e nella

miseria; privato spesso del necessario si vendica con furti, ruberie, assassinî; a rischio della sua vita, cerca di soddisfare sia i suoi bisogni reali, sia i bisogni immaginari che tutto cospira a suscitare nel suo cuore. L'educazione che non ha ricevuto non gli insegna affatto a contenere la foga del suo temperamento; senza idea di decenza, senza princìpi d'onore, egli si permette di recar danno ad una patria che è solo una matrigna per lui; nei suoi furori, non scorge più la stessa forca che l'attende; d'altronde, le sue tendenze sono divenute troppo forti, le sue abitudini inveterate non possono più cambiarsi, la pigrizia lo intorpidisce, la disperazione lo acceca, corre verso la morte, e la società lo punisce con rigore delle disposizioni fatali e necessarie che ha fatto nascere in lui o almeno che essa non ha convenientemente sradicate e combattute con i motivi più idonei a dare al suo cuore inclinazioni oneste. Così la società punisce spesso le tendenze che la società fa nascere o che la sua negligenza fa germogliare negli spiriti: agisce come i padri ingiusti che castigano i figli dei difetti che essi stessi hanno fatto loro contrarre.

Per ingiusta e irragionevole che questa condotta sia ed appaia, essa non è meno necessaria. La società, così com'è, quali che siano la sua corruzione ed i vizi delle sue istituzioni, vuole sussistere e tende a conservarsi. Di conseguenza, è costretta a punire gli eccessi che la sua cattiva costituzione la costringe a produrre; malgrado i suoi pregiudizi ed i suoi vizi, essa sente che la sua sicurezza richiede che annienti i complotti di quelli che le dichiarano la guerra. Se questi, trascinati da tendenze necessarie, la turbano e la danneggiano, costretta dal canto suo dal desiderio di conservare se stessa, li allontana dal suo cammino e li punisce con più o meno rigore, secondo gli obiettivi cui annette la più grande importanza o che suppone più utili alla sua felicità: senza dubbio, spesso si inganna e su questi obiettivi e sui mezzi, ma allora si inganna necessariamente, perché non hai lumi che potrebbero illuminarla sui suoi veri interessi o per la mancanza di vigilanza, di capacità e di virtù in quelli che regolano i suoi movimenti. Di qui si vede che le ingiustizie di una società cieca e mal costituita sono necessarie come i delitti di quelli che la turbano e la lacerano[c]. Un corpo politico impazzito non può agire conformemente alla ragione più di uno dei membri il cui cervello è turbato.

Ci si dice ancora che queste massime, assoggettando tutto alla necessità, devono confondere o anche distruggere le nozioni che abbiamo del giusto e dell'ingiusto, del bene e del male, del merito e del demerito. Lo nego:

sebbene l'uomo agisca necessariamente in tutto ciò che fa, 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; e non ci si può impedire di distinguerle da quelle che sono realmente di pregiudizio alla felicità dei suoi associati. La società è giusta, buona, degna del nostro amore, quando provvede ai bisogni fisici, alla sicurezza, alla libertà, al possesso di tutti i diritti naturali di tutti i suoi membri: ed è ciò in cui consiste tutta la felicità di cui lo stato sociale è suscettibile. La società è ingiusta, cattiva, indegna del nostro amore, quando è parziale per un piccolo numero e crudele per il più grande; è allora che essa moltiplica necessariamente i suoi nemici e li obbliga a vendicarsi con azioni criminali che è costretta a punire. Non è dai capricci di una società politica che dipendono le nozioni vere del giusto e dell'ingiusto, del bene e del male morale, del merito e del demerito reali; è dall'utilità, è dalla necessità delle cose, che costringeranno sempre gli uomini a sentire che esiste un modo di agire che sono obbligati ad amare e ad approvare nei loro simili o nella società, mentre ce n'è un altro che sono obbligati, dalla loro natura, ad odiare e a biasimare. È sulla nostra essenza peculiare che sono fondate le nostre idee del piacere e del dolore, del giusto e dell'ingiusto, del vizio e della virtù: la sola differenza è che il piacere ed il dolore si fanno immediatamente ed istantaneamente sentire al nostro cervello, mentre i vantaggi della giustizia e della virtù ci si mostrano spesso solo attraverso una serie di riflessioni e di esperienze moltiplicate e complicate, che il vizio della loro conformazione e delle loro circostanze impedisce spesso a molti uomini di fare o almeno di fare esattamente.

Per una conseguenza necessaria di questa stessa verità, il sistema del fatalismo non tende affatto ad incoraggiare al delitto e a far scomparire i rimorsi, cosa di cui spesso lo si accusa. Le nostre tendenze son dovute alla nostra natura. L'uso che facciamo delle nostre passioni dipende dalle nostre abitudini, dalle nostre opinioni, dalle idee ricevute nella nostra educazione e nelle società in cui viviamo. Sono necessariamente queste cose che decidono della nostra condotta. Così, quando il nostro temperamento ci renderà suscettibili di passioni forti, saremo trascinati dai nostri desideri, quali che siano le nostre speculazioni. I rimorsi sono sentimenti dolorosi suscitati in noi dal dispiacere che ci procurano gli effetti presenti o futuri delle nostre passioni. Se questi effetti sono sempre utili per noi, non abbiamo affatto rimorsi; ma, quando siamo certi che le nostre azioni ci renderanno odiosi e spregevoli agli altri, quando temiamo di esserne puniti in un modo o in un

altro, siamo inquieti e scontenti di noi stessi, ci rimproveriamo la nostra condotta, ce ne vergogniamo in fondo al cuore, temiamo i giudizi degli esseri, alla stima, alla benevolenza, all'affezione dei quali abbiamo appreso e sentiamo che siamo interessati. La nostra personale esperienza prova che il cattivo è un uomo odioso per tutti quelli su cui influiscono le sue azioni; se queste azioni sono nascoste, sappiamo che è raro che possano esserlo sempre. La minima riflessione prova che non c'è un malvagio che non si vergogni della sua condotta, che sia veramente contento di se stesso, che non invidii la sorte di un uomo dabbene, che non sia indotto a riconoscere che ha pagato molto caramente i vantaggi di cui non può mai godere senza ritornare molto incresciosamente su di sé; egli prova vergogna, si disprezza, si odia, la sua coscienza è sempre allarmata. Per convincersi di questo principio, non occorre che considerare a qual punto i tiranni e gli scellerati abbastanza potenti da non temere i castighi degli uomini, hanno tuttavia paura della verità e spingono le precauzioni e la crudeltà contro quelli che potrebbero esporli ai giudizi del pubblico. Essi hanno dunque la coscienza delle loro iniquità! Sanno dunque che sono odiosi e spregevoli! Hanno dunque dei rimorsi: la loro sorte non è dunque felice! Le persone bene educate acquistano questi sentimenti nell'educazione: sono rafforzati o indeboliti dall'opinione pubblica, dalla consuetudine, dagli esempi che hanno davanti agli occhi. In una società corrotta, i rimorsi o non esistono affatto o ben presto scompaiono; ed invero in tutte le loro azioni è sempre i giudizi dei loro simili che gli uomini sono costretti a prendere in considerazione. Non abbiamo mai né vergogna né rimorsi delle azioni che vediamo approvate o praticate da tutti. Sotto un governo corrotto, anime venali, avide e mercenarie, non si vergognano affatto della bassezza, del furto e della rapina autorizzati dall'esempio; in una nazione abbandonata alla licenza, nessuno si vergogna di un adulterio, in un paese superstizioso non ci si vergogna di assassinare per opinioni. Si vede dunque che i nostri rimorsi, come le idee vere o false che abbiamo della decenza, della virtù, della giustizia ecc., sono conseguenze necessarie del nostro temperamento, modificato dalla società in cui viviamo. Gli assassini ed i ladri, quando convivono insieme, non hanno né vergogna né rimorsi[7].

Così, ripeto, tutte le azioni degli uomini sono necessarie: quelle che sono sempre utili, o che contribuiscono alla felicità reale e duratura della nostra specie, si chiamano virtù e piacciono necessariamente a tutti quelli che le provano, a meno che le loro passioni o le loro opinioni false non li inducano

a giudicarne in una maniera poco conforme alla natura delle cose. Ciascuno agisce e giudica secondo il suo modo di essere e secondo le idee vere o false che si è fatto della felicità. Vi sono azioni necessarie che siamo costretti ad approvare; ve ne sono altre che siamo, nostro malgrado, costretti a biasimare e l'idea delle quali ci obbliga a vergognarci quando l'immaginazione ce le fa vedere con gli occhi degli altri. L'uomo dabbene ed il malvagio agiscono per motivi ugualmente necessari; differiscono semplicemente per l'organizzazione e per le idee che si fanno della felicità: amiamo l'uno necessariamente e detestiamo l'altro con la stessa necessità. La legge della nostra natura, volendo che un essere sensibile lavori costantemente a conservarsi, non ha potuto lasciare agli uomini il potere di scegliere o la libertà di preferire il dolore al piacere, il vizio all'utilità, il delitto alla virtù[8]. È dunque l'essenza stessa dell'uomo che l'obbliga a distinguere le azioni che gli sono vantaggiose da quelle che gli sono nocive.

Questa distinzione sussiste anche nelle società più corrotte, in cui le idee della virtù, sebbene nella maniera più completa cancellate dalla condotta, restano le stesse negli spiriti. Infatti, supponiamo un uomo deciso per la scelleratezza, il quale avesse detto a se stesso che è un inganno essere virtuoso in una società pervertita: supponiamolo ancora fornito abbastanza di destrezza e di fortuna da sfuggire per un lungo numero di anni al biasimo e ai castighi; dico che, nonostante circostanze così vantaggiose, un tale uomo non è stato *né* felice né contento di se stesso; è stato in ansie, in lotte, in agitazioni perpetue. Quante precauzioni, molestie, fatiche, cure, preoccupazioni non ha dovuto avere in questa lotta continua contro i suoi associati di cui te-meva gli sguardi? Domandiamogli ciò che pensa di se stesso. Avviciniamoci al letto di questo scellerato moribondo e domandiamogli se vuole ricominciare allo stesso prezzo una vita così agitata. Se è in buona fede, confesserà che non ha gustato né quiete né felicità, che ogni delitto gli è costato inquietudini ed insonnie, che questo mondo è stato per lui solo un teatro continuo di apprensioni e di pene spirituali, che vivere tranquillamente di pane e d'acqua gli sembra una sorte più dolce di quella di acquistare ricchezze, credito, onori alle stesse condizioni. Se questo scellerato, nonostante tutti i suoi successi, trova la sua sorte deplorevole, che dobbiamo pensare di quelli che non hanno avuto né gli stessi mezzi né gli stessi vantaggi per riuscire nei loro progetti?

Così, 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 annientarli nei cuori. Quando trascuriamo i vantaggi della virtù, è con gli errori infusi in noi, con le nostre istituzioni irrazionali che dobbiamo prendercela. Tutti i nostri sbagli sono conseguenze fatali e necessarie degli errori e dei pregiudizi che si sono identificati con noi. Non imputiamo dunque più alla nostra natura la colpa di renderci cattivi; sono, queste, opinioni funeste che ci si induce a succhiare con il latte, che ci rendono ambiziosi, avidi, invidiosi, orgogliosi, dissoluti, intolleranti, ostinati nei nostri pregiudizi, molesti per i nostri simili e nocivi a noi stessi. È l'educazione che porta in noi il germe dei vizi che ci tormenmenteranno necessariamente per tutto il corso della nostra vita.

Si rimprovera al fatalismo il fatto che scoraggia gli uomini, raffredda le anime, fa piombare nell'apatia, spezza i nodi che dovrebbero legarli alla società. *Se tutto è necessario,* ci si dice, *bisogna lasciar andare le cose e non preoccuparsi di niente.* Ma dipende da me essere sensibile o no? Sono io padrone di sentire o non sentire affatto il dolore? Se la natura mi ha dato un'anima umana e tenera, mi è possibile non interessarmi vivamente ad esseri che so necessari alla mia felicità? I miei sentimenti sono necessari: dipendono dalla mia natura, che l'educazione ha coltivato. La mia immaginazione, pronta a commuoversi, fa in modo che il mio cuore si stringa e tremi alla vista dei mali che soffrono i miei simili, del dispotismo che li schiaccia, della superstizione che li fa delirare, delle passioni che li dividono, delle follie che li mettono perpetuamente in guerra. Sebbene sappia che la morte è il termine fatale e necessaria di tutti gli esseri, la mia anima non è meno vivamente toccata dalla perdita di una sposa cara, di un figlio capace di consolare la mia vecchiaia, di un amico divenuto necessario al mio cuore[9]. Sebbene non ignori che è dell'essenza del fuoco bruciare, non mi crederò dispensato dal fare tutti gli sforzi per arrestare un incendio. Sebbene sia intimamente convinto che i mali di cui sono testimone sono conseguenze necessarie degli errori primitivi di cui i miei concittadini sono imbevuti, se la natura mi ha dato il coraggio di farlo, oserò mostrar loro la verità; se l'ascoltano, diventerà a poco a poco il rimedio delle loro pene, produrrà gli effetti che è proprio della sua essenza operare[10].

Se le speculazioni degli uomini influissero sulla loro condotta o ne mutassero i temperamenti, non si può dubitare che il sistema della necessità

dovrebbe avere su di essi l'influenza più vantaggiosa. Non solo esso sarebbe idoneo a calmare la maggior parte delle loro inquietudini, ma contribuirebbe anche ad ispirar loro una sottomissione utile, una rassegnazione ragionata ai decreti della sorte, dai quali spesso la loro troppo grande sensibilità fa in modo che siano gravati. Questa apatia felice sarebbe senza dubbio desiderabile per esseri che un'anima troppo tenera rende spesso i miserabili trastulli del destino o organi troppo fragili espongono senza sosta ad essere infranti dai colpi dell'avversità.

Ma di tutti i vantaggi che il genere umano potrebbe trarre dal dogma della fatalità[11], se si applicasse alla sua condotta, non ce n'è affatto uno più grande dell'indulgenza, della tolleranza universale che dovrebbe essere una conseguenza dell'opinione che *tutto è necessario*. Coerentemente con questo principio, il fatalista, se avesse l'anima sensibile, avrebbe simpatia per i suoi simili[12], piangerebbe sui suoi traviamenti, cercherebbe di disingannarli senza mai irritarsi contro di essi né insultare la loro miseria. Con quale diritto, infatti, si odiano o si disprezzano gli uomini? La loro ignoranza, i loro pregiudizi, le loro debolezze, i loro vizi, le loro passioni, non sono conseguenze inevitabili delle loro cattive istituzioni? Non sono abbastanza rigorosamente puniti da una folla di mali che li assediano da tutte le parti? I despoti che li schiacciano sotto uno scettro di ferro, non sono le vittime continue delle loro proprie inquietudini e delle loro diffidenze? C'è un malvagio che goda di una felicità veramente pura? Alcune nazioni non soffrono senza sosta dei loro pregiudizi e delle loro follie? L'ignoranza dei capi e l'odio che essi hanno per la ragione e la verità, non sono puniti dalla debolezza e dalla rovina degli Stati che governano? In una parola, il fatalista si lamenterà di vedere la necessità esercitare ad ogni istante le sue ingiunzioni severe sui mortali che trascurano il suo potere, o che sentono i suoi colpi senza voler riconoscere la mano da cui partono. Vedrà che l'ignoranza è necessaria, che la credulità ne è la conseguenza necessaria, che l'asservimento è una conseguenza necessaria dell'ignoranza credula, che la corruzione dei costumi è una conseguenza necessaria dell'asservimento: da ultimo, che le disgrazie delle società e dei loro membri sono conseguenze necessarie di questa corruzione.

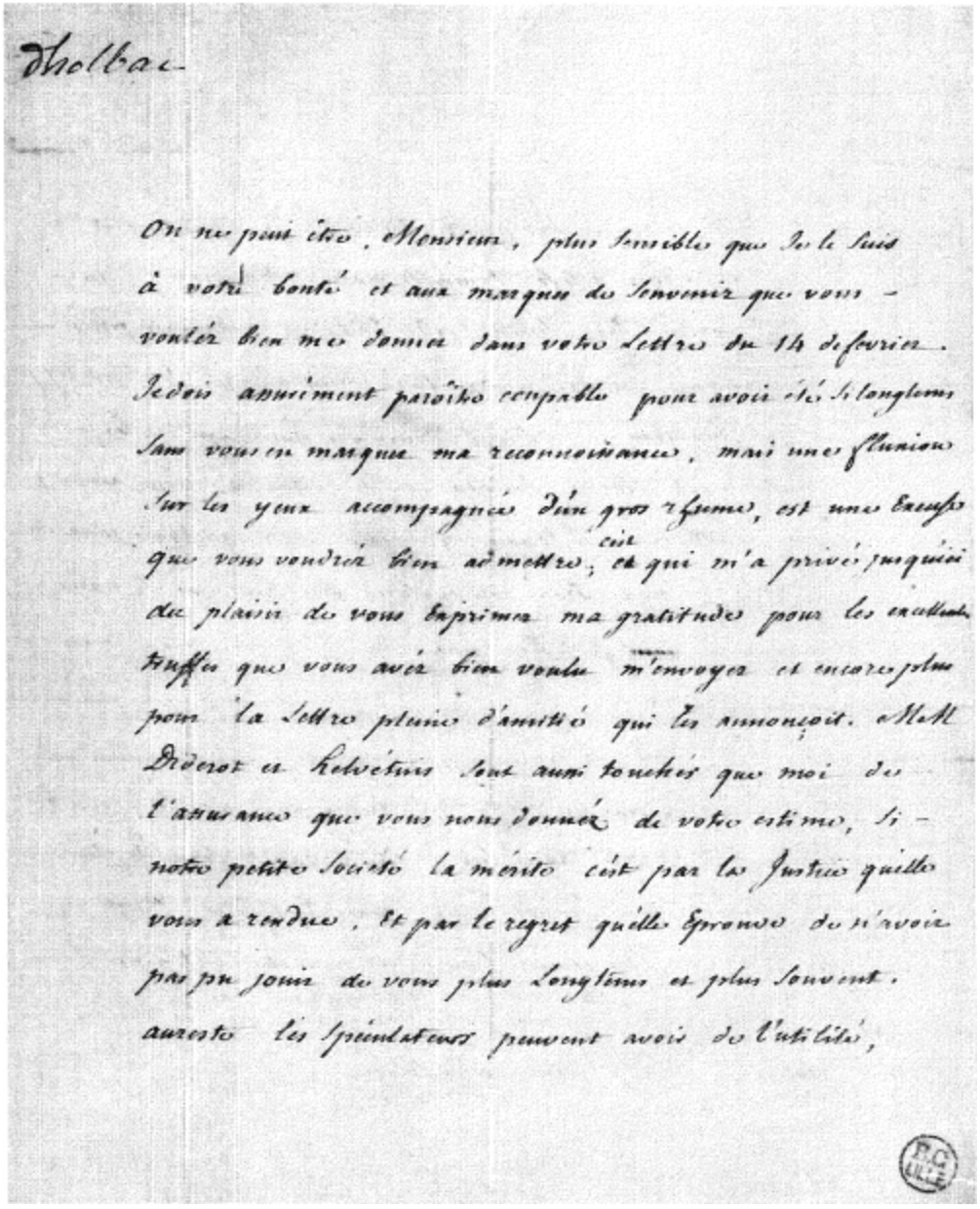
Il fatalista, coerente con queste idee, non sarà né un misantropo molesto né un cittadino pericoloso. Perdonerà ai suoi fratelli i traviamenti che la natura viziata da mille cause hanno loro reso necessari; li consolerà, infonderà loro coraggio, li disingannerà delle loro vane chimere; ma non

mostrerà mai loro quell'asprezza più idonea a farli rivoltare che ad attirarli alla ragione. Non turberà affatto la quiete della società, non solleverà affatto i popoli contro la potenza sovrana, sentirà che la perversità e l'accecamento di tanti capi di popoli sono conseguenze necessarie delle adulazioni di cui si pasce la loro infanzia, della malizia necessaria di quelli che li assediano importunamente e li corrompono per trarre profitto dalle loro debolezze[13]; da ultimo, che sono effetti inevitabili dell'ignoranza profonda dei loro veri interessi, in cui tutto si sforza ad arrestarli.

Il fatalista 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 circostanze che non son 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. Egli vede con dolore che è proprio dell'essenza di una società mal costituita, mal governata, asservita a pregiudizi e a consuetudini irrazionali, sottomessa a leggi insensate, degradata dal dispotismo, corrotta dal lusso, ubriacata da false opinioni, avere cittadini viziosi e leggeri, schiavi che strisciano e si gloriano delle loro catene, ambiziosi senza idee di vera gloria, avari e prodighi, fanatici e libertini[14]. Convinto della connessione necessaria delle cose, non sarà affatto sorpreso di vedere la negligenza o l'oppressione portare lo scoraggiamento nelle campagne, guerre sanguinose spopolarle, spese inutili impoverirle, e tutti questi eccessi riuniti fare in modo che le nazioni abbiano dappertutto solo uomini senza felicità, senza lumi, senza costumi e senza virtù. Non vedrà, in tutto ciò, che l'azione e la reazione necessaria del fisico sul morale e del morale sul fisico. In una parola, ogni uomo che riconosce la fatalità, resterà persuaso che una nazione mal governata è un suolo fertile di piante velenose: queste vi crescono in tale abbondanza che si premono e si soffocano reciprocamente. È in un terreno fertile coltivato dalle mani di un Licurgo[15] che si vedono nascere cittadini intrepidi, fieri, disinteressati, alieni dai piaceri; in un campo coltivato da un Tiberio[16], non si troveranno che scellerati, anime basse, delatori e traditori. È il suolo, sono le circostanze in cui gli uomini si trovano collocati, che ne fanno oggetti utili o dannosi: il saggio evita gli uni come quei rettili la cui natura è di mordere e di

comunicare il loro veleno; si attacca agli altri e li ama come quei frutti deliziosi da cui il suo palato si vede piacevolmente blandito: vede i malvagi senza collera, ama teneramente i cuori inclini alla beneficenza; sa che l'albero, languente senza essere coltivato in un deserto arido e sabbioso che l'ha reso deforme e tortuoso, avrebbe forse esteso il suo fogliame lontano, avrebbe fornito frutti delicati, avrebbe procurato un'ombra fresca, se il suo seme fosse stato gettato in un terreno più fertile o avesse ricevuto le cure attente di un coltivatore abile.



dholbac

On ne peut être, Monsieur, plus sensible que je le suis
à votre bonté et aux marques de souvenir que vous
voulés bien me donner dans votre Lettre du 14 de février.
Je dois apparement paroître coupable pour avoir été si longtems
sans vous en marquer ma reconnoissance, mais une fluxion
sur les yeux accompagnée d'un gros rhume, est une Excuse
que vous voudrés bien admettre; cet qui m'a privé jusqu'ici
du plaisir de vous exprimer ma gratitude pour les excellentes
truffes que vous avés bien voulu m'envoyer et encore plus
pour la Lettre pleine d'amitié qui les annonçoit. Mess
Diderot et Helvétius sont aussi touchés que moi de
l'assurance que vous nous donnés de votre estime, si
notre petite Société la mérite c'est par les Justices qu'elle
vous a rendues, et par le regret qu'elle éprouve de n'avoir
pas pu jouir de vous plus Longtems et plus souvent.
au reste les Spéculatives peuvent avoir de l'utilité,

Prima pagina di una lettera autografa di d'Holbach (14 marzo 1765)

(Lille, Bibliotèque Municipale, ms. 8536857, fol. 91).

E non si dica affatto che significa degradare l'uomo, ridurre le sue funzioni ad un puro meccanismo, che significa vergognosamente avvilirlo, paragonarlo ad un albero, ad una vegetazione abietta… 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 alle quali la si destina. Sì, dico con co-raggio, 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 vergognerò di essere una macchina di questo genere ed il mio cuore trasalirebbe di gioia se potesse presentire che un 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 esseri che escono dalle sue mani sono buoni, nobili, sublimi, dacché cooperano a produrre l'ordine e l'armonia nella sfera in cui devono agire. Quale che sia la natura dell'anima, la si faccia mortale o la si supponga immortale, la si consideri come uno spirito o la si consideri come una parte del corpo, troverò quest'anima nobile, grande e sublime in Socrate[17], Aristide[18] e Catone[19]. La chiamerò un'anima vile in Claudio[20], in Seiano[21], in Nerone[22]. Ne ammirerò l'energia ed il giuoco in Corneille[23], in Newton[24], in Montesquieu[25]: mi lagnerò della sua bassezza vedendo uomini che incensano la tirannide o strisciano servilmente ai piedi della superstizione.

Tutto ciò che si è detto nel corso di quest'opera prova chiaramente che tutto è necessario. Tutto è sempre nell'ordine relativamente alla natura, in cui tutti gli esseri non fanno che seguire le leggi che sono loro imposte. Fa parte del suo piano che certe terre produrranno frutti deliziosi, mentre altre non forniranno che rovi, spine, vegetali pericolosi. Essa ha voluto che talune società producessero saggi, eroi, grandi uomini; ha stabilito che altre facessero nascere solo uomini abietti, senza energia e senza virtù. Le bufere, i venti, le tempeste, le malattie, le guerre, le pesti e la morte sono così necessarie al suo cammino come il calore benefico del sole, la serenità dell'aria, le piogge dolci della primavera, le annate fertili, la salute, la pace, la vita. I vizi e le virtù, le tenebre e la luce, l'ignoranza e la scienza sono cose

ugualmente necessarie: le une non sono beni, le altre non sono mali se non per esseri particolari di cui favoriscono o disturbano il modo di esistere: il tutto non può essere infelice, ma può contenere infelici.

La natura distribuisce dunque con la stessa mano quello che chiamiamo *ordine* e quello che chiamiamo *disordine*, quello che chiamiamo *piacere* e quello che chiamiamo *dolore*; in una parola, essa spande, con la necessità del suo essere, ed il bene ed il male, nel mondo che abitiamo. Non le attribuiamo affatto per questo bontà o malizia; non pensiamo che le nostre grida ed i nostri voti possano arrestare la sua forza che agisce sempre secondo leggi immutabili. Assoggettiamoci alla nostra sorte e, quando soffriamo, non ricorriamo a chimere che la nostra immaginazione ha creato; attingiamo nella natura stessa i rimedi che ci offre per i mali che ci fa. Se ci manda malattie, cerchiamo nel suo seno i prodotti salutari che fa nascere per noi. Se ci fa cadere in errori, fornisce, nell'esperienza e nella verità, i contravveleni idonei a distruggerne i funesti effetti. Se tollera che la razza umana gema da lungo tempo sotto il peso dei suoi vizi e delle sue follie, le mostra nella virtù il rimedio sicuro delle sue infermità. Se i mali che talune società subiscono sono necessari, quando sono divenuti troppo molesti, saranno irresistibilmente indotte a cercarne i rimedi che la natura fornirà sempre loro. Se questa natura ha reso l'esistenza insopportabile per taluni esseri sfortunati che sembra aver scelto per farne le sue vittime, la morte è una porta che lascia sempre aperta e che li libera dai mali quando li giudicano impossibili a guarirsi.

Non accusiamo dunque affatto la natura di essere inesorabile per noi; non esistono affatto in essa mali di cui non fornisca il rimedio a quelli che hanno il coraggio di cercarlo e di applicarlo. Questa natura segue leggi generali e necessarie in tutte le sue operazioni; il male fisico ed il male morale non son dovuti affatto alla sua cattiveria, ma alla necessità delle cose. Il male fisico è il traviamento prodotto nei nostri organi dalle cause fisiche che vediamo agire; il male morale è il traviamento prodotto in noi da cause fisiche il cui giuoco è un segreto per noi. Queste cause finiscono sempre col produrre effetti sensibili o capaci di colpire i nostri sensi; i pensieri e le volontà degli uomini non si mostrano che attraverso gli effetti notevoli che producono in essi stessi o sugli esseri che la loro natura rende suscettibili di sentirli. Non soffriamo per il fatto che è proprio di taluni esseri guastare l'economia della nostra macchina; godiamo perché le proprietà di taluni esseri sono analoghe al nostro modo di esistere; nasciamo perché è della natura di talune materie

combinarsi in una forma determinata; viviamo, agiamo, pensiamo perché è proprio di certe combinazioni agire e mantenersi nell'esistenza con dati mezzi, in una determinata durata; da ultimo, moriamo perché una legge necessaria prescrive a tutte le combinazioni che si sono fatte di distruggersi o dissolversi. Di qui risulta che la natura è imparziale per tutte le sue produzioni; essa ci assoggetta come tutti gli altri esseri a leggi eterne, da cui non ha potuto esentarci; se le sospendesse un istante, è allora che si genererebbe in essa il disordine e l'armonia sarebbe turbata.

Quelli che studiano la natura, prendendo l'esperienza per guida, essi soltanto possono indovinare i suoi segreti e districare a poco a poco la trama, spesso impercettibile, delle cause di cui si serve per operare i suoi più grandi fenomeni. Con l'aiuto dell'esperienza, scopriamo spesso in essa nuove proprietà e nuovi modi di essere, sconosciuti nei secoli che ci hanno preceduto. Quelli che per i nostri avi erano meraviglie, miracoli, effetti soprannaturali, divengono oggi per noi effetti semplici e naturali, di cui conosciamo il meccanismo e le cause. L'uomo, sondando la natura, è giunto a scoprire le cause dei terremoti, del movimento periodico dei mari, degli scuotimenti sotterranei, delle meteore, che erano per i nostri antenati, e che sono ancora per il volgo ignorante, segni indubitabili della collera del cielo.

I nostri posteri, seguendo e rettificando le esperienze fatte e da noi e dai nostri padri, andranno ancora più lontano e scopriranno effetti e cause che sono totalmente velati ai nostri occhi. Gli sforzi congiunti del genere umano giungeranno forse un giorno a penetrare fin nel santuario della natura, per scoprire molti dei misteri che è sembrato finora rifiutasse a tutte le nostre ricerche.

Considerando l'uomo sotto il suo vero aspetto, lasciando l'autorità per seguire l'esperienza e la ragione, assoggettandolo per intero alle leggi della fisica cui l'immaginazione ha voluto sottrarlo, vedremo che i fenomeni del mondo morale seguono le stesse leggi del mondo fisico e che la maggior parte degli effetti, che la nostra ignoranza ed i nostri pregiudizi fanno considerare inspiegabili e meravigliosi, diventeranno semplici e naturali per noi. Troveremo che l'eruzione di un vulcano e la nascita di un Tamerlano[26] sono per la natura la stessa cosa; risalendo alle cause prime degli avvenimenti più sorprendenti che vediamo con terrore operarsi sulla terra, delle rivoluzioni terribili che lacerano e sconvolgono le nazioni, troveremo che le volontà che provocano in questo mondo i mutamenti più sorprendenti e più estesi, sono mosse nel loro principio da cause fisiche, che la loro

piccolezza ci fa considerare spregevoli e poco capaci di produrre fenomeni che troviamo così grandi.

Se giudichiamo le cause dai loro effetti, non vi sono affatto piccole cause nell'universo. In una natura in cui tutto è connesso, in cui tutto agisce e reagisce, in cui tutto si muove e si altera, si compone e si ricompone, si forma e si distrugge, non c'è un atomo che non giuochi un ruolo importante e necessario; non c'è molecola impercettibile che, collocata in circostanze convenienti, non operi effetti prodigiosi. Se fossimo in condizione di seguire la catena eterna che collega tutte le cause agli effetti che vediamo, senza perderne di vista nessuno anello, se si potesse districare il bandolo dei fili impercettibili che muovono i pensieri, le volontà, le passioni di quegli uomini che, per le loro azioni, chiamiamo potenti, troveremo che sono veri atomi, che sono le leve segrete di cui la natura si serve per muovere il mondo morale. È l'incontro inopinato, e tuttavia necessario, di queste molecole indiscernibili alla vista, è la loro aggregazione, la loro combinazione, la loro proporzione, la loro fermentazione che, modificando l'uomo a poco a poco, spesso a sua insaputa e suo malgrado, lo fanno pensare, volere, agire in maniera determinata e necessaria; se le sue volontà e le sue azioni influiscono su molti altri uomini, ecco il mondo morale nella sua più grande combustione. Troppa acredine nella bile di un fanatico, un sangue troppo infiammato nel cuore di un conquistatore, una digestione penosa nello stomaco di un monarca, un capriccio che passa nello spirito di una donna, sono cause sufficienti per far cominciare guerre, per inviare milioni di uomini al macello, per rovesciare muraglia, per ridurre città in cenere, per gettare nazioni nel dolore e nella miseria, per fare scoppiare la fame e l'epidemia, per propagare la desolazione e le calamità per secoli sulla superficie del nostro globo.

La passione di un solo individuo della nostra specie, quando dispone delle passioni di un grande numero di altre persone, giunge a combinare e a riunire le loro volontà ed i loro sforzi e decide così della sorte degli abitanti della terra. È così che un arabo ambizioso, furbo, voluttuoso[27] dà ai suoi compatrioti un impulso il cui effetto è di soggiogare vaste contrade nell'Asia, nell'Africa e nell'Europa, e di mutare il sistema religioso, le opinioni ed i costumi di una parte notevole degli abitanti del nostro mondo. Ma, risalendo alla fonte primitiva di queste strane rivoluzioni, quali sono le cause nascoste che influivano su quell'uomo, che suscitavano le sue passioni, che costituivano il suo temperamento? Quali sono le materie dalla combinazione

delle quali risulta un voluttuoso, un furbo, un ambizioso, un entusiasta, un personaggio capace di imporsi ai suoi simili e di farli concorrere alle sue vedute? Sono particolari insensibili del suo sangue, è il tessuto impercettibile delle sue fibre, sono i sali più o meno acri che piluccano i suoi nervi, è la maggiore o minore quantità di materia ignea che circola nelle sue vene. Da dove vengono questi stessi elementi? È dal seno di sua madre, è dagli alimenti che lo hanno nutrito, dal clima che l'ha visto nascere, dalle idee che ha ricevuto, dall'aria che ha respirato, senza contare le mille cause non valutabili e transitorie che, in precisi istanti, hanno modificato e determinato le passioni di quell'importante personaggio, divenuto capace di modificare la faccia del nostro globo.

Se a cause così deboli nel loro principio si fossero opposti all'inizio i minimi ostacoli, gli eventi così mirabili dai cui siamo sorpresi non si sarebbero avuti. Un accesso di febbre causata da un pò di bile troppo infiammata avrebbe potuto fare abortire tutti i progetti del legislatore musulmano. Una dieta, un bicchiere d'acqua, un salasso sarebbero stati talvolta sufficienti a salvare dei regni.

Si vede dunque che la sorte del genere umano, come quella di ciascuno degli individui che lo compongono, dipende in ogni istante da cause impercettibili che circostanze spesso fugaci fanno nascere, sviluppano e mettono in azione. Attribuiamo al caso i loro effetti e li consideriamo fortuiti, mentre queste cause operano necessariamente e secondo regole sicure. Non abbiamo spesso né la sagacia né la buona fede di risalire ai veri princìpi; consideriamo moventi così deboli con disprezzo, perché li giudichiamo incapaci di produrre cose così grandi. Sono tuttavia siffatti moventi, sono queste molle così deboli che, nelle mani della natura e secondo le sue leggi necessarie, bastano a muovere il nostro universo. La conquista di un Gengis-Kan[28] non ha niente di più strano dell'esplosione di una mina, causata all'inizio da una debole scintilla che comincia anzi tutto a bruciare un granello unico di polvere, ma il cui fuoco si comunica subito a migliaia di altri granelli contigui, le cui forze congiunte e moltiplicate finiscono col rovesciare bastioni, città, montagne.

La sorte della razza umana, e quella di ogni uomo, dipende dunque in ogni momento da cause impercettibili, nascoste nel seno della natura, finché non se ne estrinseca l'azione. La felicità e l'infelicità, la prosperità e la miseria di ciascuno di noi e delle nazioni intere, sono connesse a forze di cui ci è impossibile prevedere, valutare ed arrestare l'azione. Può darsi che in

quell'istante si ammassino e si combinino le molecole impercettibili il cui assemblaggio formerà un sovrano, che sarà colui che rovina o salva un vasto impero. Non possiamo, noi stessi, rispondere per un istante del nostro destino; non conosciamo affatto ciò che accade in noi, le cause che agiscono nel nostro intimo né le circostanze che le metteranno in azione e ne svilupperanno le energie. È tuttavia da queste cause impossibili a distinguersi che dipende il nostro destino per la vita. Spesso, un incontro imprevisto fa scoppiare nella nostra anima una passione, le cui conseguenze influiranno necessariamente sulla nostra felicità. È così che l'uomo più virtuoso può, con la combinazione bizzarra di circostanze inopinate, diventare in un istante l'uomo più criminale.

Si troverà, senza dubbio, questa verità sorprendente e terribile. Ma, in fondo, che cosa ha di più rivoltante di quella che ci insegna che questa vita, alla quale siamo così fortemente legati, può perdersi in ogni istante, per un'infinità di accidenti tanto irrimediabili quanto imprevisti? Il fatalismo determina facilmente l'uomo dabbene a morire, gli fa considerare la morte come un mezzo sicuro per sottrarsi alla perversità: questo sistema mostrerà la morte allo stesso uomo felice come un mezzo per sfuggire all'infelicità che finisce spesso per avvelenare la vita più fortunata.

Assoggettiamoci, dunque, alla necessità. Nostro malgrado, essa ci trascinerà sempre. Rassegniamoci alla natura, accettiamo i beni che ci offre, opponiamo ai mali necessari che ci fa sentire i rimedi necessari che acconsente ad accordarci. Non turbiamo affatto il nostro spirito con inquietudini inutili, godiamo con misura perché il dolore è il compagno necessario di ogni eccesso; seguiamo il sentiero della virtù perché tutto ci prova che, anche in questo mondo, a noi, costretti ad essere perversi, questa virtù è necessaria per renderci degni di stima agli occhi degli altri e contenti di noi stessi.

Uomo debole e vano! Tu pretendi di essere libero. Ahimé!, non vedi i fili che ti incatenano? Non vedi che vi sono atomi che ti formano, atomi che ti muovono, che vi sono circostanze indipendenti da te che modificano il tuo essere e regolano la tua sorte? In una natura potente che ti circonda, sarai dunque tu il solo essere che possa resistere al suo potere? Credi che i tuoi deboli voti la costringeranno ad arrestarsi nel suo eterno cammino o a mutare il suo corso?

1. Si comincia a delineare una vera e propria dottrina utilitarisiica, in cui respira lo spirito borghese, realisticamente tale, del materialismo d'hoibachiano.

2. Le *mécanisme des actions et les phénomenes du coeur humaine*: una volta oggetti di studio, la morale e la politica si configurano come scienze dell'uomo con inclinazione a porsi come scienze naturali.

3. Si enucleano, qui, idee che sono a fondamento del diritto penale uscito dalla riflessione illuministica più sensibile a togliere la giustizia da una situazione di assoluta indifferenza verso la *necessità* dell'azione umana.

4. Si svolge il motivo della prevenzione e non della repressione del crimine: un motivo centrale nella riflessione giuridica del Settecento quando maggiormente si accentra sul rapporto delitti-pene.

5. Si avverta, nell'espressione, il senso che ad essa connette Rousseau. Cfr. nota 7 del cap. IX, p. 196.

6. La maladie pédiculaire è la pediculosi, affezione cutanea parassitaria prodotta dai pidocchi.

7. Si svolge il motivo della determinazione sociale dei vizi e delle virtù. Tale la società, tale l'uomo: né è da escludere, dallo svolgimento di questo motivo, un tratto di giustificazionismo sociologistico.

8. Spiegazione naturalistica dell'assenza della libertà come *pouvoir de choisir*.

9. Si pensi alla felicissima convivenza matrimoniale di d'Holbach e alla non meno felice *coterie holbachique*: cfr. *Introduzione, Nota biografica*.

10. Bisogna agire nel rispetto delle leggi della natura. C'è posto, sì, per l'azione dell'uomo, nella visione deterministica del mondo di d'Holbach: ma l'azione, cui qui si fa spazio, ricorda il baconiano *Alla natura non si comanda se non le si ubbidisce*. Di qui G. V. Plekhanov (1856-1918), teorico del marxismo russo e studioso del materialismo francese del Settecento (*Beiträge zur Geschichte des Materialismus: Holbaeh, Helvétius, Marx, Stoccarda*, III ed., 1921), avrà potuto ricavare incentivo a castigare ad un limite certo astratto attivismo rivoluzionaristico suggerito dal più dogmatico materialismo dialettico.

11. E il *dogme de la fatalité*, soprattutto quando è bene usato, si identifica perfettamente con quello che il positivista Conte (cfr. nota 13 dei cap. X, p. 224) chiama fatabité mndifiable (*Systéme de politique positive*), una nozione che si può scagliare 602 rro il materialismo dialettica, quando esso maggiormente è ridotto, con infantilismo mitologico ed ideologico, ad una filosofia «trasformatricc» del mondo (MARX, *Tesi su Feuerbach*, XI), indifferente tuttavia verso ogni serio discernimento di ciò che veramente si può e non si può «trasformare» nel mondo.

12. C'è possibilità, qui, di ricordare la *simpatia* che Adam Smith (1723-1790) teorizza nella *Theory of moral sentiments* (1759)? Cfr. tuttavia, nota 4 del cap. IX, p. 185.

13. È il linguaggio dell'adulazione frustato a sangue da Diderot nel suo celebre *Neveu de Rameau*. Cfr. n. 9 del cap. IX, p. 204.

14. E, certo, qui, il vocabolo è da intendersi anche nell'estensione semantica secondo la quale il libertino, in quanto storicamente espressione del *libertinisme* e del *libertinage*, è portatore di libertà di pensiero e di libera condotta. Si è sentito citare un libertino, La Mothe Le Vayer (cfr, nota *h* del cap. X, p. 221); e, certamente, precisi rapporti tra l'illuminismo materialistico ed il libertinismo vanno istituiti. Istruttiva, in quest'ordine di idee, la lettura di G. SCHNEIDER, *Il libertino. Per una stona sociale della cultura borghese nel XVI e XVII secolo*, trad. it. di GIUSEPPINA PANZIERI, Il Mulino, Bologna, 1974, oltre gli scritti citati, nella *Nota bibliografica*, sulla letteratura clandestina.

15. Licurgo (820 circa a. C.), legislatore spartano.

16. Tiberio, imperatore romano dal 14 al 37 d. C.

17. Socrate (469-399 a. C.).

18. Aristide (540-460 circa a. C.), combattente a Maratona (490), capo del partito conservatore, detto «giusto».

19. Marco Porzio Catone il Censore (234-149 a. C.) o Marco Porzio Catone l'Uticense (95-46 a. C.) che si dà la morte per restare fedele alle libertà repubblicane?

20. Claudio, imperatore romano dal 41 al 54 d. C.

21. Lucio Elio Seiano, cortigiano dell'imperatore Tiberio, giustiziato nel 31 d.C.

22. Lucio Domizio Nerone, imperatore dal 54 al 68 d. C.

23. Pierre Corneille (1606-1684), il grande tragico francese.

24. Isaac Newton (1642-1727). Un nome già incontrato e che si incontrerà ancora. Né va dimenticato che il newtonianesimo è una «condizione» invalicabile di molto filosofare illuministico, inglese e francese. Cfr. P. CASINI, *L'universo macchina*, Bari, 1969; L. TURCO, *Dal sistema al senso comune*. Studi sul newtonismo e gli illuministi britannici, Bologna, 1974.

25. Charles de Secondat de Montesquieu (1689-1755).

26. Timur Lang Tamerlano (1336-1405), sovrano turco dell'Asia Centrale.

27. Maometto (569-632), fondatore della religione e dell'impero dell'Islam.

28. Genghiz-Khan (1155-1226), fondatore dell'impero mongolo.

a. La nostra natura si rivolta contro ciò che la contraria: vi sono uomini così collerici che si infuriano anche contro oggetti insensibili e inanimati, Ma la riflessione sull'impotenza in cui siamo di modificarli ci dovrebbe riportare alla ragione. I genitori hanno spesso grande torto a punire i figli con collera: sono esseri che non sono ancora modificati o che essi stessi hanno modificato molto male. Niente di più comune, nella vita, che vedere gli uomini punire errori di cui sono essi stessi le cause.

b. La maggior parte dei criminali non considera la morte che come *un brutto quarto d'ora*. Un ladro, vedendo che uno dei suoi compagni mostrava poco coraggio nel supplizio, gli disse: *Non ti ho detto che, nel nostro mestiere, avevamo una malattia di più rispetto al resto degli uomini?* Si ruba tutti i giorni ai piedi stessi dei patiboli su cui si puniscono i colpevoli. Nelle nazioni in cui si infligge così leggermente la pena di morte, si è prestata bene attenzione al fatto che si privava la società, tutti gli anni, di un gran numero di uomini che avrebbero potuto, con i lavori forzati, renderle servigi utili e risarcirla così del male fattole? La facilità con cui si toglie la vita agli uomini prova la tirannia e l'incapacità della maggior parte dei legislatori: essi trovano molto più sbrigativo distruggere dei cittadini che cercare i mezzi per renderli migliori.

c. Una società che punisce gli eccessi che fa nascere può essere paragonata a quelli che sono presi dalla malattia *pediculare*[6]: essi sono costretti ad uccidere gli insetti da cui sono tormentati, sebbene sia la loro costituzione difettosa a produrli ad ogni istante.

Capitolo tredicesimo

L'IMMORTALITÀ DELL'ANIMA, IL DOGMA DELLA VITA FUTURA, I TIMORI DELLA MORTE

Le riflessioni presentate in quest'opera concorrono a mostrare chiaramente ciò che dobbiamo pensare dell'anima umana e delle sue operazioni o facoltà: tutto prova, nella maniera più convincente, ch'essa agisce e si muove secondo leggi analoghe a quelle degli altri esseri della natura, che non può essere distinta dal corpo, che nasce, cresce, si modifica nella stessa progressione del corpo. Da ultimo, tutto dovrebbe farci concludere che perisce con il corpo. Quest'anima, come il corpo, passa attraverso uno stato di debolezza e di infanzia: allora, è assalita da una folla di modificazioni e di idee che riceve dagli oggetti esterni attraverso i suoi organi, ammassa fatti, fa esperienze vere o false; si forma un sistema di condotta, seguendo il quale pensa ed agisce in un modo da cui risulta la sua felicità o la sua infelicità, la sua ragione o il suo delirio, le sue virtù o i suoi vizi. Giunta, con il corpo, alla robustezza e alla maturità, non cessa un istante di condividere con esso le sue sensazioni piacevoli o spiacevoli, i suoi piaceri e le sue pene; di conseguenza, approva disapprova il suo stato, è sana o malata, attiva o languente, sveglia o addormentata. Nella vecchiaia, l'uomo si spegne per intero, le sue fibre ed i suoi nervi si irrigidiscono, i suoi sensi diventano ottusi, la sua vista si turba, i suoi orecchi si induriscono, le sue idee si scuciono, la sua memoria scompare, la sua immaginazione si ammortisce. Che cosa diventa allora la sua anima? Ahimè, si indebolisce nello stesso tempo che il corpo, si intorpidisce con esso, solo a stento, come il corpo, svolge le sue funzioni; e quella sostanza, che si era voluta distinguere dal corpo, ne subisce le stesse rivoluzioni.

Nonostante tante prove così convincenti della materialità dell'anima o della sua identità con il corpo, taluni pensatori hanno supposto che, sebbene questo fosse perituro, la sua anima non perisse affatto; che questa parte di esso medesimo godesse del privilegio speciale di essere *immortale o* esente dalla dissoluzione e dai mutamenti di forme che vediamo subire a tutti i

corpi che la natura ha composto: di conseguenza, ci si persuase che quest'anima privilegiata non morisse affatto. La sua immortalità sembrò soprattutto indubitabile a quelli che la supposero spirituale: dopo averne fatto un essere semplice, inesteso, sprovvisto di parti, totalmente differente da tutto ciò che conosciamo, pretesero che non fosse affatto soggetta alle leggi che troviamo in tutti gli esseri, dei quali l'esperienza ci mostra la decomposizione continua.

Gli uomini, sentendo in se stessi una forza nascosta che dirigeva e produceva in una maniera invisibile i movimenti delle loro macchine, credettero che la natura intera, di cui ignoravano l'energia ed il modo di agire, doveva i suoi movimenti ad un agente analogo alla loro anima, che agiva sulla grande macchina come la loro anima sui loro corpi. L'uomo, essendosi supposto doppio, fece anche la natura doppia; la distinse dalla sua propria energia, la separò dal suo motore, che a poco a poco fece spirituale. Quest'essere, distinto dalla natura, fu considerato come l'anima del mondo e le anime degli uomini come parti emanate da quest'anima universale. Questa opinione sull'origine delle anime è di una antichità remotissima. Fu l'opinione degli Egizi, dei Caldei, degli Ebrei[a], come della maggior parte dei saggi dell'Oriente. Fu nelle loro scuole che i Ferecide[2], i Pitagora[3], i Platone[4] attinsero una dottrina adulatoria per la vanità e per l'immaginazione dei mortali. L'uomo si credette così una parte della divinità, immortale come lei, in una parte di se stesso. Tuttavia, religioni inventate in seguito rinunciarono a questi vantaggi che giudicarono incompatibili con altre parti dei loro sistemi: pretesero che il sovrano della natura, o il suo motore, non fosse affatto la sua anima, ma che, in virtù della sua onnipotenza, creasse anime umane man mano che produceva i corpi che dovevano animare, e si insegnò che queste anime, una volta prodotte, per effetto della stessa onnipotenza, godessero dell'immortalità.

Checché ne sia di queste variazioni sull'origine delle anime, quelli che le supposero emanate da Dio stesso, hanno creduto che, dopo la morte del corpo, che serviva loro di involucro o di prigione, ritornassero per *refusione* alla loro sorgente primitiva. Quelli che, senza adottare l'opinione dell'emanazione divina, ammisero la spiritualità e l'immortalità dell'anima, furono obbligati a supporre una regione, un soggiorno per le anime, che la loro immaginazione dipinse secondo le loro speranze, timori, desideri e pregiudizi.

Niente di più popolare del dogma dell immortalità dell'anima; niente di più universalmente diffuso dell'attesa di un'altra vita» Avendo la natura ispirato a tutti gli uomini l'amore più vivo della loro esistenza, il desiderio di preservarvisi 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. *La nostra anima,* dice Abbadie[5], *non ha desideri inutili*: *essa desidera naturalmente una vita eterna,* e, con una logica molto strana, concluse che questo desiderio non poteva mancare di essere soddisfatto[b]. Comunque, gli uomini così disposti ascoltarono avidamente quelli che annunciarono sistemi così conformi ai loro desideri. Tuttavia, 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 solo troppo occupati. La passione per l'esistenza non è in noi che una conseguenza naturale della tendenza di un essere sensibile, la cui essenza è quella di voler conservarsi. Questo desiderio segue, negli uomini, l'energia delle loro anime o la forza della loro immaginazione sempre pronta a realizzare ciò che essi desiderano fortemente. Desideriamo la vita del corpo e tuttavia questo desiderio è frustrato; perché il desiderio della vita della nostra anima non dovrebbe essere frustrato come il primo[c]?

Le riflessioni più semplici sulla natura della nostra anima dovrebbero convincerci che l'idea della sua immortalità non è che un'illusione. Che cosa è, infatti, la nostra anima, se non il principio della sensibilità? Che cosa significa pensare, godere, soffrire, se non sentire[6]? Che cosa è la vita se non l'assemblaggio delle modificazioni o movimenti propri dell'essere organizzato? Così, quando il corpo cessa di vivere, la sensibilità non può più esercitarsi; non possono dunque più esserci idee né, di conseguenza, pensieri. Le idee, come si è provato, non possono venirci che dai sensi; ora, come si pretende che, una volta privati dei sensi, abbiamo ancora percezioni, sensazioni, idee? Poiché si è fatto dell'anima un essere separato dal corpo animato, perché non si è fatto della vita un essere distinto dal corpo vivente? La vita è la somma dei movimenti di tutto il corpo, il sentimento ed il

pensiero fanno parte di questi movimenti; così, nell'uomo morto questi movimenti cesseranno come tutti gli altri.

Ed invero con quale ragionamento si pretenderebbe provare che quest'anima, che non può sentire, pensare, volere, agire se non con l'aiuto dei suoi organi, possa sentir dolore e piacere, oppure possa avere la coscienza della sua esistenza, quando gli organi, che l'avvertivano di ciò, saranno decomposti o distrutti? Non è evidente che l'anima dipende dall'insieme delle parti del corpo e dall'ordine secondo il quale queste parti cospirano a costituire le loro funzioni o movimenti? Così, una volta distrutta la struttura organica, non possiamo dubitare che non lo sia anche l'anima. Non si vede, in tutto il corso della nostra vita, che quest'anima è alterata, disordinata, turbata da tutti i movimenti che subiscono i nostri organi? E si vuole che quest'anima agisca, pensi, sussista quando questi stessi organi saranno completamente scomparsi!

L'essere organizzato può paragonarsi ad un orologio[7] che, una volta rotto, non è più idoneo agli usi cui era destinato. Dire che l'anima sentirà, penserà, godrà, soffrirà dopo la morte del corpo, è pretendere che un orologio, rotto in mille pezzi, possa continuare a suonare o a segnare le ore. Coloro i quali ci dicono che la nostra anima possa sussistere nonostante la distruzione del corpo, sostengono evidentemente che la modificazione di un corpo potrà conservarsi dopo che il soggetto ne sarà stato distrutto: il che è completamente assurdo.

Non si mancherà di dirci che la conservazione delle anime dopo la morte è un effetto della potenza divina: ma ciò significherebbe appoggiare un'assurdità ad un'ipotesi gratuita. La potenza divina, di qualunque natura la si supponga, non può fare in modo che una cosa esista e non esista nello stesso tempo; non può fare in modo che un'anima senta o pensi, senza gli intermediari necessari per avere pensieri.

Si cessi dunque di dire che la ragione non è affatto offesa dal dogma dell'immortalità dell'anima o dell'attesa della vita futura. Queste nozioni, fatte unicamente per lusingare o per turbare l'immaginazione del volgo che non ragiona, non possono apparire né convincenti e neppure probabili a spiriti illuminati. La ragione libera dalle illusioni del pregiudizio è senza dubbio offesa dalla supposizione di un'anima che sente, che pensa, che si affligge o gode, che ha idee senza avere organi, cioè destituita dei soli mezzi naturali e noti con i quali le sia possibile avere percezioni, sensazioni ed idee. Se ci si replica che possono esistere altri mezzi *soprannaturali* o *ignoti,*

risponderemo che questi mezzi per trasmettere idee all'anima separata dal corpo non sono più noti né alla portata di quelli che li suppongono più che di noi. È almeno evidentissimo che tutti quelli che rigettano le idee innate non possono, senza contraddire i propri princìpi, ammettere il dogma così poco fondato dell'immortalità dell'anima.

Nonostante le consolazioni che tanta gente pretenderebbe di trovare nella nozione di un'esistenza eterna, nonostante la ferma persuasione, in cui tanti uomini ci assicurano che sono, che le loro anime sopravviveranno ai loro corpi, li vediamo molto preoccupati della dissoluzione di questi corpi e considerare la loro fine, che dovrebbero desiderare come il termine di molte pene, solo con molta inquietudine. Tanto è vero che il reale, il presente, anche accompagnato da pene, influisce sugli uomini molto più che le più belle chimere di un avvenire che vedono sempre solo attraverso nuvole di incertezze. Infatti, nonostante la pretesa convinzione in cui gli uomini più religiosi si trovano di un'eternità felice, queste speranze così lusinghiere non impediscono loro di temere e di fremere quando pensano alla dissoluzione necessaria dei loro corpi. 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 caduco. Due cause contribuirono ancora a rafforzarne e a nutrirne le preoccupazioni: l'una fu che la morte, comunemente accompagnata da dolori, strappasse loro un'esistenza piacevole, che conoscevano e alla quale erano abituati; l'altra fu l'incertezza dello stato che doveva succedere alla loro esistenza attuale.

L'illustre Bacone[8] ha detto che *gli uomini temono la morte per la stessa ragione per la quale i fanciulli temono l'oscurità*[d]. Diffidiamo naturalmente di tutto ciò che non conosciamo, vogliamo veder chiaro per difenderci dagli oggetti che possono minacciarci o per essere in condizione di procurarci quelli che possono esserci utili. L'uomo che esiste non può farsi l'idea della non-esistenza; siccome questo stato lo inquieta, la sua immaginazione si mette a lavorare, mancando l'esperienza, a rappresentargli bene o male questo stato incerto. Abituato a pensare, a sentire, ad essere messo in azione,

a godere della società, vede la più grande delle disgrazie in una dissoluzione che lo priverà degli oggetti e delle sensazioni resigli necessari dalla sua natura attuale, che gli impedirà di essere avvertito del suo essere, che gli toglierà i piaceri per gettarlo nel nulla. Supponendolo anche esente da pene, egli considera sempre questo nulla come una solitudine desolante, come un ammasso di tenebre profonde; vi si vede in un abbandono generale, privo di ogni soccorso e sentendo il rigore di questa orribile situazione. Ma il sonno profondo non basta a dare un'idea vera del nulla? Non ci priva di tutto? Non sembra annullare noi per l'universo ed annullare questo universo per noi? La morte è altra cosa che un sonno profondo e duraturo? È perché non può farsi un'idea della morte che l'uomo la teme: se se ne facesse un'idea vera, cesserebbe allora di temerla; ma non può concepire uno stato in cui non sente affatto. Crede dunque che, quando non esisterà più, avrà il sentimento e la coscienza di quelle cose che oggi gli sembrano così tristi e così lugubri; l'immaginazione gli rappresenta il suo trasporto funebre, la tomba che si scava per lui, i canti lamentosi che lo accompagneranno all'ultima dimora; si persuade che questi oggetti orridi lo colpiranno anche dopo il trapasso, facendolo soffrire come nello stato presente in cui gode dei suoi sensi[e].

Mortale sviato dalla paura! Dopo la tua morte, i tuoi occhi non vedranno più, i tuoi orecchi 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.

Le paure della morte sono vane illusioni che dovrebbero scomparire appena si considera questo evento necessario da ogni punto di vista. Un grande uomo ha definito la filosofia una *meditazione sulla morte*[f]. Egli non vuole affatto intendere, con ciò, che dobbiamo occuparci tristemente della nostra fine, per nutrire i nostri sbigottimenti; vuole senza dubbio invitarci a familiarizzarci con un oggetto resoci necessario dalla natura ed abituarci ad attenderla serenamente. Se la vita è un bene, se è necessario amarla, non è meno necessario lasciarla; e la ragione ci deve insegnare la rassegnazione ai

decreti della sorte. La nostra felicità esige dunque che contraiamo l'abitudine di contemplare senza preoccupazioni un evento che la nostra essenza ci rende inevitabile; il nostro interesse richiede che non ci avveleniamo con paure continue una vita che non può avere fascino per noi, se non ne vediamo mai il termine senza rabbrividire. La ragione ed il nostro interesse concorrono a rassicurarci contro i terrori vaghi che l'immaginazione ci ispira in proposito. Se li chiamiamo in nostro soccorso, ci familiazzeranno con un oggetto che ci sgomenta unicamente perché non lo conosciamo affatto o perché ci è stato mostrato solo sfigurato dai terribili connotati con cui la superstizione l'accompagna. Spogliamo dunque la morte di queste vane illusioni, e vedremo che essa è unicamente il sonno della vita, che questo sonno non sarà turbato da alcun sogno spiacevole e che non sarà mai seguito da un risveglio increscioso. Morire è dormire, è rientrare in quello stato di insensibilità in cui eravamo prima di nascere, prima di avere dei sensi, prima di aver la coscienza della nostra esistenza attuale. Leggi così necessarie come quelle che ci han fatto nascere ci faranno rientrare nel seno della natura da cui ci aveva tratto, per riprodurci in seguito in una qualche forma nuova che sarebbe inutile conoscere: senza consultarci, ci collocò per un tempo nel rango degli esseri organizzati; senza nostra richiesta, ci costringerà ad uscirne per occupare un altro rango. Non lamentiamoci affatto della sua durezza, essa ci fa subire una legge cui non si sottrae nessuno degli esseri che contiene[g]. Se tutto nasce e perisce, se tutto si muta e si distrugge, se la nascita di un essere è sempre il primo passo verso la sua fine, come sarebbe stato possibile che l'uomo, la cui macchina è così fragile, le cui parti sono così mobili e così complicate fosse esente da una legge comune, la quale vuole che la terra solida da noi abitata si muti, si alteri e forse si distrugga! Debole mortale! Pretenderesti di esistere sempre: vuoi dunque che per te solo la natura muti il suo corso? Non vedi, in quelle comete eccentriche che rendono attonito il tuo sguardo, che gli stessi pianeti sono soggetti alla morte? Vivi dunque in pace, finché la natura lo permette, e muori senza sgomento, se il tuo spirito è illuminato dalla ragione.

Nonostante la semplicità di queste riflessioni, niente di più raro di uomini veramente saldi di fronte alle paure della morte: anche il saggio impallidisce al suo appressarsi; ha bisogno di raccogliere tutte le forze del suo spirito per attenderla con serenità. Non ne siamo dunque sorpresi, se l'idea del trapasso sconvolge tanto i mortali in generale: essa atterrisce il giovane, raddoppia gli affanni e la tristezza della vecchiaia accasciata dalle infermità; la vecchiaia la

teme anche molto più di quanto non la tema la giovinezza nel vigore della sua età; il vecchio è molto più abituato alla vita, d'altronde il suo spirito è più debole ed ha meno energia. Da ultimo, il malato divorato dai tormenti e l'infelice piombato nella disgrazia, osano raramente ricorrere alla morte che dovrebbero considerare come la fine delle loro pene.

Se cerchiamo la causa di questa pusillanimità, la troviamo nella nostra natura che ci lega alla vita e nella mancanza di energia della nostra anima che, ben lungi dal rafforzarla, tutto tende ad indebolire e a spezzare. Tutte le istituzioni umane, tutte le nostre opinioni cospirano ad aumentare le nostre paure e a rendere le nostre idee della morte più terribili e più sconvolgenti. In effetti, la superstizione si è compiaciuta di mostrare la morte con i tratti più terrificanti: ce la rappresenta come un momento terribile che non solo mette fine ai nostri piaceri, ma ci consegna anche senza difesa ai rigori inauditi di un despota spietato, di cui niente addolcirà i decreti: stando ad essa, l'uomo più virtuoso non è mai sicuro di riuscirle gradito, c'è sempre da tremare della severità dei suoi giudizi; supplizi terribili e senza fine puniranno le vittime del suo capriccio, delle debolezze involontarie o degli errori necessari che avranno acceso il suo furore. Questo tiranno incapace si vendicherà delle loro infermità, dei loro delitti momentanei, delle inclinazioni che ha dato al loro cuore, degli errori del loro spirito, delle opinioni, delle idee, delle passioni che avranno ricevuto nelle società in cui li ha fatto nascere; soprattutto, non perdonerà mai loro di aver potuto trascurare un essere inconcepibile, di aver potuto ingannarsi sul suo conto, di aver osato pensare di per se stessi, di aver rifiutato d'ascoltare guide entusiaste o ingannatrici e di aver avuto l'ardire di consultare la ragione, che pure aveva dato loro perché regolassero la propria condotta nel sentiero della vita.

Tali sono gli oggetti, che procurano afflizione, dei quali la religione lascia preoccupare i suoi infelici e creduli seguaci. Tali sono le paure che i tiranni del pensiero degli uomini ci mostrano come *salutari*: nonostante lo scarso effetto che producono sulla condotta della maggior parte di quelli che se ne dicono o se ne credono persuasi, si vorrebbe far passare queste nozioni per la diga più forte che si possa opporre ai traviamenti degli uomini. Tuttavia, come si vedrà ben presto, questi sistemi, o piuttosto queste chimere così terribili, non hanno alcun effetto sulla maggioranza che non vi pensa se non raramente e mai nel momento in cui la passione, l'interesse, il piacere o l'esempio la trascinano. Se queste paure agiscono, è sempre su quelli che non

ne avrebbero alcun bisogno per astenersi dal male o per fare del bene. Esse fanno tremare cuori onesti e non fanno niente ai perversi: turbano anime tenere e lasciano tranquille le anime indurite; invadono uno spirito docile e dolce, non causano alcun turbamento a spiriti ribelli: così, preoccupano unicamente quelli che già sono abbastanza preoccupati, contengono unicamente quelli che già sono contenuti.

Queste nozioni non influiscono dunque in alcun modo sui malvagi. Quando per caso agiscono su di essi, ciò avviene solo per raddoppiare la malvagità del loro carattere naturale, giustificarla ai loro occhi, fornir loro pretesti per esercitarla senza timore e senza scrupolo. Ed invero l'esperienza di un grande numero di secoli mostra a quali eccessi la cattiveria e le passioni degli uomini si sono spinte, quando sono state autorizzate o scatenate dalla religione o almeno quando hanno potuto coprirsi con il suo manto. Gli uomini non sono stati mai più ambiziosi, più avidi, più furbi, più crudeli, più sediziosi di quando si sono persuasi che la religione permetteva o ordinava loro di esserlo: la religione non faceva allora che dare una forza invincibile alle loro passioni naturali, che poterono, sotto sacri auspici, esercitare impunemente e senza alcun rimorso. C'è ancora di più: i più grandi scellerati, dando libero corso alle inclinazioni detestabili della loro malvagità naturale, credettero di meritare il cielo, per la causa del quale si mostravano zelanti, e di essere esenti, per delitti, dai castighi di un dio di cui pensavano di aver meritato lo sdegno.

Ecco dunque gli effetti che le nozioni salutari della teologia producono sui mortali. Queste riflessioni possono fornirci risposte a quelli i quali dicono che, *se la religione promettesse ugualmente il cielo ai cattivi come ai buoni, non vi sarebbero affatto uomini che non credono nell'altra vita.* Risponderemo, dunque, dicendo che la religione, di fatto, accorda il cielo ai malvagi; essa vi colloca spesso i più inutili e i più malvagi degli uomini[h]. Acuisce, come si è visto, le passioni dei malvagi, legittimandone i crimini che, senza di essa, avrebbero paura di commettere, o per i quali avrebbero vergogna e rimorsi. Da ultimo, i ministri della religione forniscono ai più malvagi degli uomini mezzi per distogliere la folgore dalle loro teste e giungere alla felicità eterna.

Per ciò che riguarda i miscredenti, possono esservi senza dubbio malvagi tra loro come tra i più credenti; ma la miscredenza non presuppone la malvagità più di quanto la credenza non supponga la bontà. Al contrario, l'uomo che pensa e medita, conosce i motivi di essere buono meglio di quegli

che si lascia guidare ciecamente da motivi incerti o dagli interessi degli altri. Ogni uomo sensato ha il più grande interesse di esaminare opinioni che si pretende debbano influire sulla sua felicità eterna: se le trova false e dannose per la vita presente, non ne concluderà mai, dal fatto che non ha altra vita da temere o da sperare, che può, in questa vita, abbandonarsi impunemente a vizi che farebbero torto a lui stesso o gli attirerebbero il disprezzo o la collera della società. L'uomo che non attende affatto un'altra vita, è solo più interessato a prolungare la sua esistenza e a rendersi caro ai suoi simili nell'unica vita che conosca; ha fatto un gran passo avanti verso la felicità, sbarazzandosi dei terrori che affliggono gli altri.

Ed invero la superstizione si compiacque di rendere l'uomo molle, credulo, pusillanime; si fece un principio di affligerlo senza tregua; si fece un dovere di raddoppiare per lui gli orrori della morte; ingegnosa nel tormentarlo, estese le sue inquietudini anche al di là della sua esistenza conosciuta, ed i suoi ministri, per disporre di lui più sicuramente in questo mondo, inventarono le regioni dell'avvenire, riservandosi il diritto di farvi ricompensare gli schiavi che si saranno assoggettati alle loro leggi arbitrarie e di far punire dalla divinità quelli che saranno stati ribelli alle loro volontà. Lungi dal consolare i mortali, lungi dal formare la ragione dell'uomo, lungi dall'insegnargli a piegarsi sotto la mano della necessità, la religione, in mille contrade, si è sforzata di rendergli la morte più amara, di appesantire il suo giogo, di ornare il suo corteo di una folla di fantasmi terribili e di rendere i suoi appressamenti più terrificanti di se stessa. È così che è giunta a riempire l'universo intero di esseri deliranti[12] che seduce con promesse vaghe e di schiavi avviliti che frena con la paura di mali immaginari da cui sarà seguita la loro fine. Essa è giunta al punto di persuaderli che la loro vita attuale non è che un passaggio per arrivare ad una vita più importante. Il dogma insensato di una vita futura impedisce agli uomini di occuparsi della loro vera felicità, di pensare a perfezionare le loro istituzioni, le loro leggi, la loro morale e le loro scienze; vane chimere ne hanno assorbito tutta l'attenzione; essi consentono a gemere sotto la tirannide religiosa e politica, a marcire nell'errore, a languire nella infelicità, nella speranza di essere un giorno più felici, nella ferma fiducia che le loro disgrazie e la loro stupida pazienza li condurranno ad una felicità senza fine; si son creduti assoggettati ad una divinità crudele che voleva far loro acquistare la felicità futura al prezzo di quello che hanno di più caro quaggiù; gli si è dipinto il loro dio come un nemico giurato della razza umana e gli si è fatto intendere che il cielo irritato

contro di essi volesse essere placato e li avrebbe puniti eternamente degli sforzi che facessero per trarsi dalle loro pene.

E così il dogma della vita futura fu uno degli errori più fatali da cui il genere umano fosse colpito. Questo dogma gettò le nazioni nel torpore, nel languore, nell'indifferenza sulla loro felicità o li precipitò in un delirio furioso, che li portò spesso a straziare se stessi per meritare il cielo.

Si domanderà forse per quali vie gli uomini sono stati condotti a farsi idee così gratuite e così bizzarre che hanno dell'altro mondo. Rispondo: è vero che non abbiamo affatto idea dell'avvenire, che non esiste affatto per noi; sono le nostre idee del passato e del presente a fornire alla nostra immaginazione i materiali di cui si serve per costruire regioni future. *Crediamo* — dice Hobbes — *che ciò che è sarà sempre e che le stesse cause avranno gli stessi effetti*[i]. L'uomo, nel suo stato attuale, ha due modi di sentire, l'uno che approva e l'altro che disapprova. Così, persuaso che questi due modi di sentire dovessero seguirlo anche al di là della sua presente esistenza, collocò nelle ragioni dell'eternità due dimore distinte: l'una fu destinata alla felicità e l'altra all'infelicità; l'una doveva contenere gli amici del suo dio, l'altra fu una prigione destinata a vendicare gli oltraggi che gli facessero i suoi infelici sudditi.

Tale è la vera origine delle idee della vita futura così diffuse tra gli uomini. Vediamo dappertutto un *elisio* ed un *tartaro,* un *paradiso* ed un *inferno*, in una parola due dimore distinte, costruite secondo l'immaginazione degli esseri deliranti o dei furbi che le inventarono e adattate ai pregiudizi, alle idee, alle speranze e alle paure dei popoli che credettero in loro. Gli indiani si immaginarono la prima di queste dimore come quella dell'inazione e della quiete permanente, perché, abitanti in una zona climaticamente molto calda, videro nella quiete la felicità suprema; i musulmani si promisero in essa piaceri corporei, simili a quelli che costituiscono attualmente gli oggetti dei loro desideri; i cristiani sperarono, all'ingrosso, piaceri ineffabili e spirituali, in una parola, una felicità di cui non ebbero alcuna idea.

Di qualunque natura fossero questi piaceri, gli uomini compresero che occorreva un corpo perché la loro anima ne potesse godere, o per soffrire le pene riservate ai nemici della divinità. Di qui il dogma della *resurrezione,* per il quale si suppose che questo corpo, che si vedeva imputridirsi, decomporsi, dissolversi davanti ai propri occhi, si sarebbe ricomposto un giorno, per un effetto dell'onnipotenza divina, per formare di nuovo un

involucro all'anima, per ricevere, assieme ad essa, le ricompense ed i castighi che entrambi avessero meritato durante la loro unione primitiva[k]. Questa incomprensibile opinione, inventata, si dice, dai Magi, trova ancora un grande numero di aderenti che non l'hanno mai seriamente esaminata; da ultimo, altri, incapaci di elevarsi a queste nozioni sublimi, credettero che, in diverse forme, l'uomo animasse successivamente differenti animali di varie specie e non cessasse mai di abitare la terra in cui si trova: questa fu l'opinione di coloro che credettero alla *metempsicosi*.

Quanto alla dimora infelice delle anime, l'immaginazione degli impostori che vollero governare i popoli, si sforzò di raccogliere le immagini più spaventose per renderla più terribile. Il fuoco è, di tutti gli elementi, quello che produce su di noi la sensazione più cocente; si suppose quindi che l'onnipotenza divina non potesse inventare niente di più crudele del fuoco per punire i suoi nemici: il fuoco fu dunque il termine cui l'immaginazione dell'uomo fu costretta a fermarsi, e lo si convinse abbastanza generalmente che il fuoco avrebbe vendicato un giorno la divinità oltraggiata come, per la crudeltà e la demenza degli uomini, questo elemento la vendica spesso in questo mondo[l]. Così, si raffigurarono le vittime della sua collera chiuse in carceri infiammate, contorcentisi perpetuamente in turbini di fiamme, immersi in mari di zolfo e di bitume e facenti risuonare le volte infernali dei loro gemiti inutili e del loro stridor di denti.

Ma, si dirà forse, come gli uomini potettero determinarsi a credere in una esistenza accompagnata da tormenti eterni, soprattutto essendovene parecchi tra loro che, sulla base dei loro sistemi religiosi, ebbero modo di temerli per se stessi? Parecchie cause hanno potuto concorrere a far loro adottare una opinione così rivoltante. In primo luogo, pochissimi uomini sensati hanno potuto credere ad una tale assurdità, quando si sono degnati di far uso della loro ragione; oppure, se vi hanno creduto, l'atrocità di questa opinione fu sempre controbilanciata dall'idea della misericordia e della bontà che attribuirono al loro Dio[m]. In secondo luogo, i popoli, accecati dalla paura, non si resero mai conto dei dogmi più strani che ricevettero dai loro legislatori o che furono loro trasmessi dai padri. In terzo luogo, ogni uomo non vide mai l'oggetto dei suoi terrori in un lontano favorevole e la superstizione gli promise d'altronde mezzi per sfuggire ai supplizi che credette di aver meritato. Da ultimo, simile a quei malati che vediamo attaccati all'esistenza umana anche la più dolorosa, l'uomo preferì l'idea di un'esistenza infelice e nota a quella di una non-esistenza, che considerò

come il più terribile dei mali, perché non ne potette avere l'idea o perché la sua immaginazione gli fece considerare questa non-esistenza o questo nulla come l'assemblaggio confuso di tutti i mali. Un male noto, per quanto grande possa essere, preoccupa meno gli uomini, soprattutto quando gli resta la speranza di evitarlo, di quanto li preoccupa un male che non conoscono affatto, sul quale, di conseguenza, la loro immaginazione si crede costretta ad operare e al quale non sa opporre alcun rimedio.

Si vede dunque che la superstizione, lungi dal consolare gli uomini sulla necessità di morire, non fa che raddoppiarne i terrori con i mali dai quali pretende che il loro trapasso sarà seguito. Questi terrori sono così forti che gli infelici i quali credono in questi dogmi terribili, quando sono conseguenti, passano i loro giorni nell'amarezza e nelle lagrime. Che diremo di quella opinione, distruttiva di ogni società e tuttavia adottata da tante nazioni, la quale li avverte che un dio severo può ad ogni istante, *come un ladro,* prenderli alla sprovvista e venire ad esercitare sulla terra i suoi giudizi rigorosi? Quali idee più idonee a sgomentare, a scoraggiare gli uomini, a strappargli il desiderio di migliorare la loro sorte, dalla prospettiva affliggente di un mondo sempre pronto a dissolversi e di una divinità assisa sui resti della natura intera per giudicare gli esseri umani? Tali sono nondimeno le funeste opinioni di cui lo spirito degli uomini si è pasciuto da migliaia di anni: esse sono così pericolose che, se per una felice incoerenza non derogassero nella loro condotta da queste idee desolanti, cadrebbero nell'avvilimento più vergognoso. Come si occuperebbero di un mondo perituro che può ad ogni istante andare in rovina? Come pensare a rendersi felici in una terra che è solo il vestibolo di un regno eterno? È dunque sorprendente che esseri superstiziosi cui simili dogmi servono di base abbiano prescritto ai loro seguaci un distacco totale dalle cose di quaggiù, una rinuncia completa ai piaceri più innocenti, un'inerzia, una pusillanimità, un'abiezione d'anima, un'insocievolezza che li rende inutili a se stessi e pericolosi per gli altri? Se la necessità non costringesse gli uomini ad allontanarsi nella pratica dai loro sistemi insensati, se i bisogni non li riconducessero alla ragione a dispetto dei loro dogmi religiosi, il mondo intero diventerebbe subito un vasto deserto, abitato da alcuni selvaggi isolati, che non avrebbero neppure il coraggio di moltiplicarsi. E sono nozioni che occorre necessariamente scartare per far sussistere l'associazione umana.

Tuttavia, il dogma di una vita futura accompagnata da ricompense e castighi, è da molti secoli considerato il più potente o anche il solo motivo capace di contenere le passioni degli uomini e che possa costringerli ad essere virtuosi. A poco a poco questo dogma è divenuto la base di quasi tutti i sistemi religiosi e politici e sembra oggi che non si potrebbe attaccare questo pregiudizio senza spezzare assolutamente i legami della società. I fondatori delle religioni ne hanno fatto uso per tenersi legati i loro seguaci inclini a credere; i legislatori lo hanno considerato il freno più capace di mantenere i loro sudditi sotto il giogo. Parecchi filosofi hanno creduto, essi stessi, in buona fede, che questo dogma fosse necessario per sgomentare gli uomini e tenerli lontani dal crimine[n].

Non si può invero non convenire che questo dogma non sia stato della più grande utilità per quelli che donarono religioni ai popoli e che se ne fecero i ministri: esso fu il fondamento del loro potere, la fonte delle loro ricchezze e la causa permanente dell'accecamento e dei terrori in cui il loro interesse volle che il genere umano fosse nutrito. È per esso che il prete divenne l'emulo e il padrone dei re: le nazioni si sono riempite di esseri deliranti ebbri di religione, sempre molto più disposti ad ascoltare le sue minacce che i consigli della ragione, gli ordini del sovrano, le grida della natura, le leggi della società. La stessa politica fu asservita ai capricci del prete; il monarca temporale fu costretto a piegarsi sotto il giogo del monarca eterno; l'uno non disponeva che di questo mondo perituro, l'altro estendeva la sua potenza fino ad un mondo avvenire, più importante per gli uomini della terra, in cui non sono che pellegrini e viandanti. Così, il dogma dell'altra vita mise lo stesso governo in dipendenza del prete; esso non fu che il suo primo suddito e non fu obbedito mai se non quando tutti e due furono d'accordo per opprimere il genere umano. La natura gridò vanamente agli uomini di pensare alla loro felicità presente: il prete ordinò loro di essere infelici nell'attesa di una felicità futura. La ragione diceva loro invano che dovevano essere tranquilli: il prete insufflò loro il fanatismo ed il furore e li costrinse a turbare la tranquillità pubblica tutte le volte che si trattò degli interessi di un monarca invisibile dell'altra vita o dei suoi ministri nella vita di quaggiù.

Tali sono i frutti che la politica ha raccolto dal dogma della vita futura. Le regioni dell'avvenire hanno aiutato il sacerdote a conquistare il mondo. L'attesa di una felicità celeste e la paura dei supplizi futuri non servirono che ad impedire agli uomini di pensare a rendersi felici quaggiù. L'errore, quale che sia l'aspetto sotto il quale lo si considera, sarà sempre una fonte di mali

per il genere umano. Il dogma di un'altra vita, presentando ai mortali una felicità ideale, ne farà esseri deliranti; opprimendoli con paure, ne farà esseri inutili, molli, atrabiliari, forsennati che perderanno di vista la loro dimora presente per occuparsi unicamente di un avvenire immaginario e di mali chimerici che devono temere dopo la morte.

Se si dice che il dogma delle ricompense e delle pene future è il freno più possente per reprimere le passioni degli uomini, risponderemo appellandoci all'esperienza quotidiana. Per poco che ci si guardi intorno, si vedrà questa asserzione smentita e si troverà che queste meravigliose speculazioni, incapaci di mutare i temperamenti degli uomini, di annientare le passioni che i vizi della stessa società contribuiscono a fare scoppiare in tutti i cuori, non diminuiscono in alcun modo il numero dei malvagi. Nelle nazioni che ne sembrano più fortemente convinte, vediamo assassini, ladri, bricconi, oppressori, voluttuosi: tutti sono persuasi della realtà di un'altra vita, ma, nel turbine della dissipazione e dei piaceri, nella foga delle loro passioni, non vedono più quell'avvenire terribile che non influisce in alcun modo sulla loro condotta presente.

In una parola, nei paesi in cui il dogma dell'altra vita è così fortemente stabilito che ognuno si irriterebbe contro chiunque avesse la temerarietà di combatterlo o anche di dubitarne, vediamo che è perfettamente incapace di imporsi a prìncipi ingiusti, negligenti, depravati, a cortigiani avidi e sregolati, a concussari che si nutrono insolentemente dei beni dei popoli, a donne senza pudore, a una folla di crapuloni e di viziosi, a parecchi anche dei preti la cui funzione è di annunciare le vendette del cielo. Se domandate loro perché hanno osato abbandonarsi ad azioni che sapevano idonee ad attirar loro castighi eterni, risponderanno che la foga delle passioni, la forza trascinatrice dell'abitudine, il contagio dell'esempio oppure la forza delle circostanze li hanno trasportati ed hanno fatto loro dimenticare le conseguenze terribili che la loro condotta poteva avere per essi. D'altronde, diranno che i tesori della misericordia divina sono infiniti e che un pentimento basta per cancellare i crimini più neri e più accumulati[o]. In questa folla di scellerati che, ciascuno a suo modo, portano la desolazione nella società, non troverete che un piccolo numero di uomini abbastanza intimiditi dalle paure di un avvenire infelice da resistere alle loro inclinazioni. Che dico! Queste inclinazioni sono troppo deboli per trascinarli e, senza il dogma di un'altra vita, la legge e la paura del biasimo sarebbero stati motivi sufficienti ad impedir loro di rendersi criminali.

Vi sono, invero, anime timide e timorate sulle quali i terrori di un'altra vita fanno un'impressione profonda. Gli uomini di questa specie sono nati con passioni moderate, un'organizzazione fragile, una immaginazione poco focosa: non è dunque sorprendente che in questi esseri, già frenati dalla loro natura, la paura dell'avvenire controbilancia i deboli sforzi delle loro deboli passioni. Ma non avviene affatto la stessa cosa per quegli scellerati decisi, per quei viziosi abituali di cui niente può arrestare gli eccessi e che, nei loro trasporti, chiudendo gli occhi sulla paura delle leggi di questo mondo, disprezzeranno ancora molto di più quelle dell'altro.

Tuttavia, quante persone si dicono e si credono anche frenate dalle paure di un'altra vita! Ma o si ingannano o si impongono a se stesse: attribuiscono a queste paure solo l'effetto di motivi più presenti, quali la debolezza della loro macchina, la disposizione del loro temperamento, la scarsa energia delle loro anime, la loro timidezza naturale, le idee dell'educazione, la paura delle conseguenze immediate e fisiche dei loro traviamenti o delle loro cattive azioni. Sono questi i veri motivi che li trattengono e non le nozioni vaghe dell'avvenire che gli uomini che ne sono d'altronde i più persuasi obliano ad ogni istante, dacché un interesse potente li sollecita a peccare. Per poco che vi si facesse attenzione, si vedrebbe che si ascrive alla paura del suo dio ciò che è realmente solo l'effetto della sua propria debolezza, della sua pusillanimità, dello scarso interesse che si trova a far male; non si agirebbe affatto diversamente anche quando non si avesse questa paura; e, se si riflettesse, si sentirebbe che è sempre la necessità a far agire gli uomini come agiscono.

L'uomo non può essere frenato quando non trova affatto in se stesso motivi abbastanza forti da trattenerlo o riportarlo alla ragione. Non c'è niente, né in questo mondo né nell'altro, che possa rendere virtuoso colui che una organizzazione infelice, uno spirito mal coltivato, un'immaginazione non dominata, abitudini inveterate, esempi funesti, interessi potenti, invitano al crimine da tutte le parti. Non vi sono affatto speculazioni capaci di reprimere colui che sfida l'opinione pubblica, che disprezza la legge, che è sordo alle grida della sua coscienza, che la sua potenza mette in questo mondo al di sopra del castigo o del biasimo[p].

Nei suoi trasporti, egli temerà meno ancora un avvenire lontano, la cui idea cederà sempre a ciò che giudicherà necessario alla sua felicità immediata e presente. Ogni passione viva ci acceca su tutto ciò che non è il suo oggetto; i terrori della vita futura, di cui le nostre passioni hanno sempre

il segreto di diminuirci la probabilità, non possono alcunché su un malvagio che non teme affatto i castighi molto più vicini della legge e l'odio certo degli esseri che lo circondano. Ogni uomo che si abbandona al crimine non vede alcunché di certo se non il vantaggio che attende dal crimine; il resto gli sembra sempre falso e problematico.

Per poco che apriamo gli occhi, vedremo che non occorre contare sul fatto che la paura di un dio vendicatore e dei suoi castighi, che l'amor proprio non ci mostra mai se non addolciti attraverso la lontananza, possa alcunché su cuori induriti nel crimine. Chi è giunto a persuadersi che non può essere felice senza il crimine si abbandonerà sempre al crimine, nonostante le minacce della religione: chiunque è abbastanza cieco da non leggere affatto la sua infamia nel proprio cuore, la sua condanna sui volti degli esseri che lo circondano, l'indignazione e la collera negli occhi dei giudici scelti per punirlo dei delitti che vuole commettere, un tale uomo, io dico, non vedrà mai le impressioni che i suoi crimini faranno sul volto di un giudice che non vede o che non vede se non lontano da lui. Il tiranno, che con ciglio asciutto può sentire le grida e veder scorrere le lagrime di un popolo intero di cui fa l'infelicità, non vedrà affatto gli occhi infiammati di un padrone più potente. Quando un monarca orgoglioso pretende di essere responsabile solo di fronte a Dio delle sue azioni, vuol dire che egli teme più la sua nazione che il suo Dio[15].

Ma, da un altro lato, la stessa religione, non annulla gli effetti delle paure che annuncia come salutari? Non fornisce ai suoi discepoli mezzi per sottrarsi ai castighi di cui li ha così spesso minacciati? Non dice che un pentimento sterile può, all'istante della morte, disarmare il corruccio celeste e purificare le anime delle macchie del peccato? In talune superstizioni, i preti, non si arrogano il diritto di rimettere ai morenti i delitti che hanno commesso nel corso di una vita sregolata? Da ultimo, gli uomini più perversi, rassicurati nell'iniquità, nella dissolutezza e nel crimine, non contano, fino all'ultimo momento, sui soccorsi di una religione che promette loro mezzi infallibili per riconciliarsi col dio che hanno irritato e per evitarne i castighi rigorosi?

In conseguenza di queste nozioni così favorevoli per i malvagi, così idonee a tranquillizzarli, vediamo che la speranza di espiazioni facili, lungi dal correggerli, li induce a persistere fino alla morte nei disordini più stridenti. In effetti, nonostante i vantaggi innumerevoli che si assicura derivino dal dogma dell'altra vita, nonostante la sua pretesa efficacia nel reprimere le

passioni degli uomini, i ministri della religione, così interessati alla conservazione di questo sistema, non si lamentano, essi stessi, ogni giorno, della sua insufficienza, Essi riconoscono che i mortali, che hanno imbevuto fin dall'infanzia di queste idee, non sono meno trascinati dalle loro inclinazioni, storditi dalla dissipazione, schiavi dei loro piaceri, trascinati dall'abitudine, trasportati dal torrente del mondo, sedotti dagli interessi presenti che fanno loro obliare ugualmente le ricompense ed i castighi della vita futura. In una parola, i ministri del cielo convengono che i loro discepoli, per la maggior parte, si comportano, in questo mondo, come se non avessero niente da sperare o da temere in un altro.

Da ultimo, supponiamo per un istante che il dogma dell'altra vita sia di una qualche utilità e che freni veramente un piccolo numero di individui. Che cosa sono questi piccoli vantaggi paragonati alla folla dei mali che se ne vedono scaturire? Contro un uomo timido frenato da questa idea, ve ne sono milioni che essa non può frenare, ve ne sono milioni che rende insensati, selvaggi, fanatici, inutili e malvagi, ve ne sono milioni che distoglie dai loro doveri verso la società, ve n'è una quantità che affligge e turba, senza alcun bene reale per i loro associati[q].

1. Mosè (XIII sec. a. C.), liberatore del popolo di Israele dall'Egitto e suo legislatore. L'attribuzione del Pentateuco (Genesi, Esodo, Levitico, Numeri, Deuteronomio) a Mosè è molto discussa; Zoroastro o Zarathustra (vissuto presumibilmente tra il VII ed il VI sec. a. C.), riformatore religioso iranico, fondatore del zoroastrismo, poi mazdeismo, una concezione religioso-cosmogonica caratterizzata dal dualismo irriducibile dei princìpi del bene e del male.

2. Ferecide di Siro (VII-VI sec. a. C.). La sua concezione religioso-cosmogonica, tendenzialmente razionalistica, è probabilmente alle spalle di certe teorie orfiche e pitagoriche.

3. È noto che un centro dottrinale della Scuola pitagorica è la metempsicosi o trasmigrazione delle anime.

4. La Scuola di Platone è, propriamente, l'Accademia, fondata da Platone; essa prende il nome dai giardini di Accademo, in cui Platone e i suoi discepoli si riunivano. Ma l'Accademia vale, poi, ad indicare la stessa filosofia di Platone, che recepisce la dottrina della metempsicosi.

5. Jacques Abbadie (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 *Traitè de la divinité de notre Seigneur Jésus-Christ* (1689). La prima opera venne molto ammirata nel Settecento (cfr. A. O. LOVEJOY, *La grande catena dell'Essere*, trad. it. di L. FORMIGARI, Milano» 1966, p. 200).

6. Conta, qui, soprattutto, l'insistenza, schiettamente sensistica, sulla riduzione del pensare al sentire.

7. Naturalmente, il paragone con l'orologio, restituisce l'«essere organizzato» al livello di semplice macchina: prevale nettamente la visione meccanicistica dell'uomo e si smarrisce ogni traccia di organicismo (cfr. n. 5 del cap. III). È una cosa che, qui, si osserva, leggendo anche, ad esempio, La Mettrie: «Mi si conceda soltanto che la materia organizzata è dotata di un principio motore, il quale solo la differenzia dalla materia non organizzata (si può negare qualcosa all'osservazione più incontestabile?) e che negli animali tutto dipende dalla diversità di questa organizzazione; tutto ciò è

sufficiente a sciogliere l'enigma delle sostanze e dell'uomo. Si vede che nell'universo non ce n'è che una, e che l'uomo è la più perfetta. Egli sta alla scimmia e agli animali più intelligenti come la pendola planetaria di Huyghens sta ad un orologio di Giuliano Leroy» (*L'uomo macchina*, trad. it. di G. PRETI, Feltrinelli, Milano, 1955, p. 75). solo che tra la pendola planetaria di Cristiano Huyghens (1620-1695) e l'orologio di Giuliano Leroy (1686-1759), per ciò che riguarda la loro costruzione, non c'è differenza dal punto di vista meccanico. Il punto di vista organicistico è completamente abbandonato, almeno per chi fa sua questa considerazione antimeccanicistica di E. Kant: «In un orologio, una parte è lo strumento che serve al movimento delle altre; ma una ruota non è la causa efficiente della produzione delle altre; una parte esiste bensì in vista delle altre, ma non per mezzo di esse» (*Critica del Giudizio*, § 65). E va ricordato che, nella *Kritik der Urteilskraft* (1790), Emanuele Kant (17241804), intende integrare, e non opporre l'uno all'altro, meccanicismo e organicismo

8. Francesco Bacone (1561-1626), filosofo empirista inglese, già citato.

9. Tito Lucrezio Caro (96?-55? a. C.), il grande poeta latino che ha sciolto in poesia la visione epicuraica del mondo. Per Lucrezio in d'Holbach, cfr. G. HOCKE, *Lukrez in Frankreich von der Renaissance bis zu Revolution*, Köln, 1935, pp. 155-56.

10. Luciano di Samosata (120-125-180 d. C.), celebre scrittore satirico, autore dei *Dialoghi*.

11. Per Mosè, cfr. nota a di questo cap.; Samuele (1100 circa a. C.), profeta ebraico; David (980-950 a. C.), re di Israele; Costantino I il Grande, imperatore romano dal 306 al 337; San Cirillo (827-868) svolse opera di apostolato nel mondo slavo; S. Atanasio (300-373), vescovo di Alessandria, sostenitore della dottrina deila Trinità; San Domenico (1170-1221), spagnolo, fondatore dell'ordine dei Domenicani; i ligueurs sono propriamente i fautori della Lega dei cattolici francesi volta a combattere gli Ugonotti (1576).

12. *Enthousiastes*. Cfr. nota 3 della *Prefazione dell'Autore*, p. 76.

13. Per Berkeley, cfr. note *b* e 3 del cap. X; per Malebranche, cfr. note *b* e 5 del cap. X, p. 208.

14. Tolomeo II Filadelfo, re d'Egitto dal 285 al 247 a. C,; André Dacier (1651-1722), filologo classico francese.

15. Non poteva essere più energicamente smitizzato e più violentemente bollato il *rex a deo*.

16. Timeo di Locri (400 circa a. C.), filosofo pitagorico; Zenone (340-260 circa a. C.), fondatore della Scuola stoica; Epitteto (60-120 circa), filosofo stoico al cui nome È legato il celebre Manuale; Flavio Arriano (95-175 circa), filosofo, geografo, storico, che lega il suo nome a quello di Epitteto. Per gli altri nomi citati, cfr. note precedenti.

a. Pare che Mosè[1] credesse, con gli Egiziani, nell'emanazione divina delle anime. *Dio,* secondo lui, *formò l'uomo dal fango della terra, alitò sul suo volto un alito di vita e l'uomo divenne vivente e animato*. V. *Genesi*, II, 7. Tuttavia, i cristiani respingono oggi il sistema dell'*emanazione divina,* presupponendo essa la divinità divisibile. D'altronde, poiché la loro religione ha bisogno di un inferno per tormentare le anime dei reprobi, sarebbe stato necessario condannare una parte della divinità insieme con le anime delle vittime che sacrificava alla propria vendetta. Sebbene sembri che Mosè indichi, con le parole citate, che l'anima è una parte della divinità, non vediamo tuttavia che il dogma deirimmortalità deir anima sia stabilito in alcuno dei libri che gli si attribuiscono. Pare che fu durante la cattività babilonese che gli Ebrei appresero il dogma delle ricompense e dei castighi futuri, insegnato da Zoroastro ai Persiani, ma che il legislatore ebraico non conobbe o lasciò che il suo popolo ignorasse.

b. Cicerone aveva detto prima di Abbadie: *Naturam ipsam de immortalitene animorum tacitam judicare; nescio quomodo inhaeret in mentibus quasi saeculorum quoddam augurium. Permanere animos arbitramur consensu nationum omnium* (= «La stessa natura attesta tacitamente l'immortalità dell'anima. Non so in che modo inerisce agli spiriti quasi un presentimento del futuro. D'accordo con

tutte le nazioni, riteniamo che l'anima permane» (*Tusculmae Disputationes,* I). Ecco l'idea dell'immortalità deiranima già trasformata in un'idea innata: tuttavia, Cicerone considera Ferecide l'inventore di questo dogma.

c. Ecco come ragionano i sostenitori del dogma dell'immortalità dell'anima: *tutti gli uomini desiderano di vivere sempre, dunque vivranno sempre.* Non si potrebbe ritorcere l'argomentazione contro di loro dicendo: *tutti gli uomini desiderano naturalmente di essere ricchi, dunque tutti gli uomini un giorno saranno ricchi?*

d. *Nam veluti pueri trepidant, atque omnia coecis / In tenebris metuunt: sic nos in luce timemus / Interdum, nihilo quae sunt metuenda magis…* (= «Ed invero come i fanciulli trepidano e tutto nell'oscura / notte temono, così noi nella luce temiamo / talora cose che per niente sono da temere di più») (Lucrezio, *De rerum natura,* Libro III, vv. 87 e sgg.).[9].

e. *Nec videt in vera nullum fore morte alium se, / Qui possit vivus sibi se lugère peremptum / Stansque iacentem, nec lacerari urive dolore* (= «Né vede che, dopo la morte, non ci sarà un altro sé / che possa da vivo compiangere sé estinto / e, stando in piedi, sé giacente, veder lacerarsi o bruciare di dolore»). Lucrezio, *De rerum natura,* III, vv. 898 e sgg.; veramente, in ed. critiche più recenti, vv. 885-888.

f. Μελέτη τοῦ θανὰτου (= «Preparazione alla morte»), ha detto Luciano:[10] *Scire mori sors prima viris* (= «Saper di morire è il primo compito dell'uomo»).

g. *Quid de rerum natura querimur, illa se bene gessit; vita si scias uti, longa est* (= «Perché lamentarsi della natura, essa si è comportata bene; se sai goderne, la vita è lunga»). V. Seneca, *De brevitate vitae.*

Tutti si lamentano della brevità della vita e della rapidità del tempo e gli uomini, per la maggior parte, non sanno che fare né del tempo né della vita.

h. Tali sono Mosè, Samuele, David tra gli Ebrei, Maometto tra i Musulmani, tra i Cristiani Costantino, San Cirillo, Sant'Atanasio, San Domenico e tanti altri briganti religiosi e zelanti persecutori che la Chiesa onora. Si possono aggiungere anche i *crociati* i *fautori della Lega* ecc.[11].

i. Quando ragioniamo per analogia, fondiamo sempre i nostri ragionamenti sulla persuasione, spesso falsissima, che ciò che già è avvenuto avverrà ancora in seguito, e riteniamo indubitabile che ciò che accadrà sarà sempre simile a ciò che è accaduto.

k. Il dogma della *resurrezione* sembra in fondo inutile a tutti quelli che credono nell'esistenza delle anime che sentono, pensano, soffrono o godono dopo la separazione dal corpo. Debbono presupporre, come Berkeley[13], che l'anima non ha bisogno né dal corpo né di alcun essere esterno per provare sensazioni ed avere idee. I seguaci di Malebranche debbono presupporre che le anime dannate vedranno *l'inferno in Dio* e si sentiranno bruciare, senza avere bisogno, per questo, del corpo.

l. È senza dubbio di qui che sono venute le espiazioni attraverso il fuoco di cui fanno uso un gran numero di popoli orientali e ancora praticate, oggi, dai preti del *Dio della pace*, che hanno la crudeltà di far perire tra le fiamme quelli che, della divinità, non hanno affatto le loro stesse idee. In forza dello stesso delirio, i magistrati civili condannavano al fuoco i sacrileghi, i bestemmiatori, i ladri di chiesa, cioè quelli che non facevano torto a nessuno, mentre si accontentavano di punire con un supplizio più dolce quelli che facevano un torto reale alla società. È così che la religione capovolge tutte le idee.

m. Se, come i cristiani pretendono, i tormenti futuri debbono essere infiniti per la durata e per rintensità, sono indotto a concluderne che l'uomo, il quale è un essere finito, non può soffrire infinitamente. Lo stesso Dio non può comunicargli l'infinità, nonostante gli sforzi che faccia per punirlo eternamente dei peccati, i quali non hanno, essi stessi, che effetti finiti o limitati dal tempo. Lo stesso ragionamento può applicarsi alle gioie del paradiso, in cui un essere finito non comprenderà un Dio infinito più che in questo mondo. D'altro canto, se, come insegna il cristianesimo, Dio perpetua

l'esistenza dei dannati, perpetua l'esistenza del peccato: il che non si accorda con l'amore dell'ordine che si suppone in lui.

n. Quando il dogma dell'immortalità dell'anima, uscito dalla scuola di Platone, si diffuse tra i Greci, provocò le più grandi rovine ed indusse una folla di uomini scontenti della loro sorte a mettere fine ai loro giorni. Tolomeo Filadelfo[14], re d'Egitto, vedendo gli effetti di quel dogma, che si ritiene oggi così salutare, vietò di insegnarlo sotto pena di morte. V. *l'argomento del dialogo di Fedone,* nella traduzione di Dacier.

o. L'idea della misericordia divina rassicura i malvagi e fa loro dimenticare la giustizia divina. Ed invero, poiché questi due attributi sono supposti infinidi ugualmente in Dio, debbono equilibrarsi in maniera che né l'uno né l'altro possa agire. Comunque, i malvagi contano su un Dio *immobile* o si illudono, in forza della sua misericordia, di sfuggire agli effetti della giustizia. I briganti che vedono che presto o tardi moriranno sul patibolo dicono che ne saranno liberati *per fare una bella fine.* I Cristiani credono che un buon *peccavi* cancella tutti i peccati. Gli Indiani attribuiscono la stessa virtù alle acque del Gange.

p. Non si mancherà di dire che la paura di un'altra vita è un freno, almeno utile per trattenere i prìncipi e i grandi, che non ne hanno altri, e che un freno quale che sia è preferibile a nessun freno. Si è sufficientemente dimostrato che questo freno dell'altra vita non arrestava affatto i sovrani. C'è un altro freno, più reale e più idoneo a trattenerli e ad impedir loro di nuocere alla società: consiste nel sottometterli alle leggi della società e nel togliene loro il diritto o il potere di abusare delle proprie forze per asservirla ai propri capricci. Una buona costituzione politica, fondata sull'equità naturale, e una buona educazione sono i migliori freni per i capi delle nazioni.

q. Molti, persuasi dell'utilità del dogma dell'altra vita, ritengono quelli che osano combatterlo nemici della società. Tuttavia, è facilissimo convincersi che gli uomini più illuminati e più saggi dell'antichità hanno creduto non solo che l'anima fosse materiale e perisse con il corpo, ma hanno anche criticato, senza mezzi termini, l'opinione dei castighi futuri. Questo sentimento non era affatto proprio degli epicurei: lo vediamo fatto proprio dai filosofi di tutte le sette, dai pitagorici, dagli stoici e, da ultimo, dagli uomini più santi e più virtuosi della Grecia e di Roma. Ecco come Ovidio fa parlare Pitagora: *O genus attonitum gelidae formidine Mortis, / Quid Styga, quid tenebras, et nomina vana timetis / Materiem vatum, falsique pericula mundi?* (= «O genere umano, atterrito dall'orrore della gelida morte, / perché temi lo Stige, perché le tenebre e le favole vane, / materia di vati, e i pericoli di un mondo irreale?») (Ovidio, *Metamorfosi,* Libro XV, vv. 154-156; in ed. critiche recenti si legge *Manes* al posto di *tenebras*).

Timeo di Locri, pitagorico, ammette che la dottrina dei castighi futuri era una favola, destinata solo al volgo ignorante e poco fatta per quelli che coltivano la propria ragione.

Aristotele dice formalmente che *l'uomo non ha bene da sperare né male da temere dopo la morte.*

Nel sistema dei platonici, che ritenevano l'anima immortale, non potevano esserci castighi da temere per essa dopo la morte, poiché l'anima ritornava allora a ricongiungersi con la divinità, di cui era una parte: ora, una parte della divinità non poteva essere destinata a soffrire.

Cicerone dice di Zenone, che egli supponeva l'anima fatta di una sostanza ignea: di qui conclude che doveva distruggersi. *Zenone stoico animus ignis videtur. Si sit ignis, extinguetur; interibit cum reliquo corpore* (= «Allo stoico Zenone l'anima sembra di fuoco. Se è di fuoco, si spegnerà, perirà con il resto del corpo»).

Questo oratore filosofo, che apparteneva alla setta accademica, non è sempre d'accordo con se stesso; tuttavia, in più occasioni, considera apertamente favole i tormenti dell'inferno e guarda alla morte come alla fine di tutto per l'uomo (*Tusculanae,* cap. 38).

Seneca è pieno di passi in cui fa considerare la morte come uno stato di annientamento totale. *Mors est non esse. Id quale sit jam scio; hoc erit post me quod ante me fuit. Si quid in hac re tormenti est, necesse est et fuisse antequam prodiremus in lucem; atqui nullam sensimus tunc vexationem* (= «La

morte è non-essere. Come questo sia già lo so: sarà dopo di me ciò che è stato prima di me. Se in ciò c'è un tormento, è necessario che ci sia stato anche prima che venissimo alla luce; ma allora non abbiamo sentito alcun dolore»).

Parlando della morte di suo fratello, Seneca dice: *Quid itaque eius desiderio maceror, qui aut beatus aut nullus est?* (= «È a che, quindi, macerarmi per la nostalgia di lui, che o è felice o non è più?»).

Ma niente di più decisivo di ciò che Seneca scrive a Marcia per consolarla (cap. 19): *Cogita nullis defunctum malis affici: illa quae nobis inferos faciunt terribiles, fabulam esse: nullas imminere mortuis tenebras, nec carcerem, nec flumina fragrantia igne, nec oblivionis amnem, nec tribunalia, et reos et in illa liberiate tam laxa iterum tyrannos: luserunt ista poètae et vanis nos agitavere terroribus. Mors omnium dolorum et solutio est et finis: ultra quam mala nostra non exeunt, quae nos in illam tranquillitatem, in qua antequam nasceremur, jacuimus, reponit* (= «Pensa che il defunto non è afflitto da alcun male. Ciò che ci dipinge terribili gli inferi è favola: non vi sono tenebre ad avvolgere i morti né carcere né fiumi brulicanti di fuoco né fiume dell'oblio né tribunali e rei e in quella libertà così vasta ancora tiranni. Hanno giuocato con ciò i poeti e ci hanno messi in agitazione con vani terrori. La morte è la soluzione e la fine di tutti i mali. I nostri mali non vanno oltre di essa che ci ripone nella tranquillità in cui siamo stati prima di nascere»).

Da ultimo, ecco un passo molto decisivo di questo filosofo, un passo che ben merita l'attenzione del lettore: *Si animus fortuita contempsit, si deorum hominumque formidinem ejecit et scit non multum ab homine timendum, a Deo nihil: si contemptor omnium quibus torquetur vita eo perductus est ut illi liqueat mortem nullius mali esse materiam, multorum finem* (= «Se l'anima è stata indifferente verso gli accidenti, se ha bandito la paura degli dèi e degli uomini e sa che non si deve temere molto da parte dell'uomo, niente da parte di Dio; se è indifferente verso tutto ciò da cui è tormentata la vita, è stata portata ad un punto tale che per essa riesce evidente che la morte non costituisce alcun male, anzi costituisce la fine di molti mali»). V. *De beneficiis,* VII, I.

Seneca tragico si spiega allo stesso modo in cui si spiega Seneca filosofo: *Post mortem nihil est, ipsaque mors nihil; / Velocis spatii meta novissima. / Quaeris quo jaceas post obitum loco? / Quo non nata jacent. / Mors individua est noxia corpori, / nec parcens animae* (= «Dopo la morte non c'è niente e la stessa morte è niente. / Meta ultima di un percorso veloce. / Chiedi dove dimorerai dopo la morte? / Dove dimorano le cose non nate. / La morte indivisibile è dannosa al corpo / né risparmia l'anima») (*Troades*).

Epitteto esprime le stesse idee in un passo, che merita moltissimo di essere sottolineato, riportato da Arriano. Eccolo, fedelmente tradotto: «Ma dove andate? Non può essere in un luogo di sofferenze. Voi, non fate che ritornare nel luogo da dove siete venuti, andate tranquillamente a ricongiungervi con gli elementi dai quali uscite. Ciò che nella vostra composizione apparteneva all'elemento del fuoco, ritornerà all'elemento del fuoco; ciò che apparteneva alla natura della terra, si ricongiungerà con la terra; ciò che era aria, si ricongiungerà con l'aria; ciò che era acqua, si risolverà in acqua. Non vi sono affatto Inferno, Acheronte, Cocito, Flegetonte». V. Arriano, in Epitteto, Libro III, cap. XIII.

In un altro passo, lo stesso filosofo dice: «L'ora della morte si avvicina, ma non rendete più pesanti i vostri mali, non rendete le cose peggiori di quanto non siano, guardatele dal loro vero punto di vista. È venuto il tempo in cui le materie di cui siete composti si risolveranno negli elementi da cui sono stati originariamente presi in prestito. Che cosa di terribile o di spiacevole c'è in ciò? C'è qualcosa nel mondo che perisce totalmente?». V. Arriano, Libro IV, cap. VII, § r[16].

Da ultimo, il saggio e pio Antonino dice: «Colui che teme la morte, o teme di essere privato di ogni sentimento o teme di provare sensazioni? differenti. Se perdete ogni sentimento, non sarete più soggetti alle pene e alla miseria. Se siete provvisti di altri sensi, di natura differente, diventerete creature di una specie differente».

Questo grande imperatore dice altrove che bisogna attendere la morte con tranquillità *poiché essa non e che la dissoluzione di ciò di cui ogni animale è composto.* V. le *Réflexions morales* di Marco Antonino, Libro II e Libro VIII, § 58.

Si può aggiungere, a queste testimonianze di tanti grandi uomini dell'antichità pagana, quella dell'autore dell'*Ecclesiaste,* che parla della morte e della sorte dell'anima umana come un epicureo: *Unus interitus est hominis et jumentorum, et aequa utriusque conditio: sicut moritur homo, sic et illa moriuntur: similiter spirant omnia, et nihil habet homo jumento amplius, ecc.* (= «Una è la sorte degli uomini e delle bestie: come muoiono gli uomini, muoiono le bestie: il soffio vitale è uno per tutti e l'uomo non ha niente più della bestia»). V. *Ecclesiaste,* III, vv. 19 Sgg.).

Da ultimo, come possono, i cristiani, conciliare l'utilità o la necessità del dogma dell'altra vita con il silenzio profondo che il legislatore degli Ebrei, ispirato dalla divinità, ha mantenuto su un articolo che si crede così importante?

Capitolo quattordicesimo

L'EDUCAZIONE, LA MORALE E LE LEGGI BASTANO A FRENARE GLI UOMINI. IL DESIDERIO DELL'IMMORTALITÀ, IL SUICIDIO

Non è dunque affatto in un mondo ideale, esistente solo nell'immaginazione degli uomini, che bisogna andare ad attingere i motivi per farli agire in questo mondo; è in questo mondo visibile che troveremo i veri moventi per allontanarli dal crimine ed esercitarli nella virtù. È nella natura, nell'esperienza, nella verità che bisogna cercare i rimedi ai mali della nostra specie e moventi idonei a dare al cuore umano le inclinazioni veramente utili per il bene delle società.

Se si è fatto attenzione a ciò che si è detto nel corso di quest'opera, si vedrà che è soprattutto l'educazione a poter fornire i veri mezzi per rimediare ai nostri traviamenti. È l'educazione che deve gettare i semi nei nostri cuori, coltivare i germi che vi avrà gettato, mettere a profitto le disposizioni e le facoltà che dipendono dalle differenti organizzazioni; nutrire il fuoco dell'immaginazione, accenderlo per certi oggetti, soffocarlo e spegnerlo per altri; da ultimo, far contrarre alle anime abitudini vantaggiose per l'individuo e per la società. Educati in questa maniera, gli uomini non avranno alcun bisogno delle ricompense celesti per conoscere il prezzo della virtù; non avranno bisogno di vedere voragini infiammate sotto i loro piedi per sentire orrore per il crimine; la natura, senza queste favole, insegnerà loro molto meglio ciò che devono a se stessi e la legge mostrerà loro ciò che devono al corpo di cui sono membri. È così che l'educazione formerà cittadini allo Stato; i detentori dei potere distingueranno quelli che l'educazione avrà loro formato in ragione dei vantaggi che procureranno alla patria; faranno vedere ai cittadini che le promesse, fatte loro dall'educazione e dalla morale, non sono vane e che, in uno stato ben costituito, la virtù e le doti sono il sentiero della felicità e l'inutilità o il crimine conducono all'infelicità e al disprezzo.

Un governo giusto, illuminato, virtuoso, vigile, che si proporrà in buona fede il bene pubblico, non ha bisogno di favole o di menzogne per governare sudditi ragionevoli; si vergognerà di servirsi di illusioni per ingannare cittadini che conoscono i loro doveri, soggetti, per interesse, a leggi eque, capaci di sentire il bene che si vuol loro fare; sa che sugli uomini bennati la stima pubblica ha più forza del terrore delle leggi; sa che l'abitudine basta ad ispirare orrore, anche per i crimini nascosti che sfuggono agli occhi della società; sa che i castighi visibili di questo mondo ad uomini rozzi impongono rispetto molto più di quelli di un avvenire incerto e lontano; da ultimo, sa che i beni sensibili che la potenza sovrana è in potere di distribuire, toccano l'immaginazione dei mortali molto più di quelle ricompense vaghe che si promettono loro nell'avvenire.

Gli uomini sono dappertutto così malvagi, così corrotti, così ribelli alla ragione, unicamente perché in nessuna parte sono governati conformemente alla loro natura né istruiti intorno alle sue leggi necessarie. Dappertutto, li si pasce di inutili chimere; dappertutto, sono assoggettati a padroni che trascurano l'istruzione dei popoli o non cercano che di ingannarli. Non vediamo sulla faccia di questo globo che sovrani ingiusti, incapaci, rammolliti dal lusso, corrotti dall'adulazione, depravati dalla licenza e dall'immunità, sprovvisti di doti, di costumi, di virtù. Indifferenti ai loro doveri, che spesso ignorano, non sono affatto preoccupati della felicità dei loro popoli; la loro attenzione è assorbita da guerre inutili o dal desiderio di trovare in ogni istante mezzi per soddisfare la loro insaziabile avidità; il loro spirito non si rivolge affatto verso gli oggetti più importanti alla felicità dei loro Stati. Interessati a conservare i pregiudizi ricevuti, non si curano di pensare ai mezzi per guarirli; da ultimo, privi essi stessi dei lumi che fanno conoscere all'uomo che il suo interesse è di essere buono, giusto, virtuoso, ricompensano, per lo più, unicamente i vizi che sono loro utili e puniscono le virtù che ne contrariano le passioni imprudenti. Sotto tali padroni, può sorprendere che le società siano rovinate da uomini perversi che opprimono a gara i deboli che vorrebbero imitarli? Lo stato di società è uno stato di guerra del sovrano contro tutti e di ciascuno dei membri gli uni contro gli altri[a]. L'uomo è malvagio non perché è nato malvagio, ma perché lo si rende tale; i grandi, i potenti opprimono impunemente i poveri, gli infelici; e questi, a rischio della loro vita, cercano a loro volta di ricambiare tutto il male che ne hanno ricevuto. Questi attaccano apertamente, o in segreto, una patria matrigna che dà tutto a taluni dei suoi figli e toglie tutto agli altri; la

puniscono della sua parzialità e le mostrano che gli incentivi presi in prestito dall'altra vita sono impotenti contro le passioni ed i furori che un'amministrazione corrotta ha fatto nascere in questa, e che il terrore dei supplizi di questo mondo è, esso stesso, troppo debole contro la necessità, contro abitudini criminali, contro un'organizzazione pericolosa che l'educazione non ha affatto corretto.

In ogni paese, la morale dei popoli è totalmente trascurata ed il governo non si è curato di altro che di renderli timidi ed infelici. L'uomo è quasi dappertutto schiavo, occorre dunque che sia vile, interessato, falso, senza onore, in una parola, che abbia i vizi del suo Stato. Dappertutto lo si inganna, lo si mantiene nell'ignoranza, gli si impedisce di coltivare la sua ragione; occorre dunque che sia dappertutto stupido, irragionevole e malvagio; dappertutto vede che il crimine ed il vizio sono onorati: conclude che il vizio è un bene e che la virtù non può essere che un sacrificio di se stesso. Dappertutto è infelice, così dappertutto reca danno ai suoi simili per procurarsi pena; invano, per frenarlo, gli si mostra il cielo; i suoi sguardi subito ricadono sulla terra; su questa vuole essere felice ad ogni costo e le leggi, che non hanno provveduto né alla sua istruzione né ai suoi costumi né alla sua felicità, lo minacciano inutilmente e lo puniscono della negligenza ingiusta dei legislatori. Se la politica, più illuminata essa stessa, si occupasse seriamente dell'istruzione e della felicità del popolo, se le leggi fossero più eque, se ogni società, meno parziale, desse a ciascuno dei suoi membri le cure, l'educazione e gli aiuti che è in diritto di esigere, se i governi, meno avidi e più vigili, si proponessero di rendere i loro sudditi più felici, non si vedrebbe affatto un così grande numero di malfattori, di ladri, di assassini, infestare la società, non si sarebbe affatto costretti a togliere loro la vita per punirli di una malvagità che è dovuta, per lo più, unicamente ai difetti delle loro istituzioni, non sarebbe affatto necessario cercare in un'altra vita chimere sempre costrette ad urtare contro le loro passioni ed i loro bisogni reali. In una parola, se il popolo fosse più istruito e più felice, la politica non si troverebbe affatto nella necessità di ingannarlo per frenarlo né di distruggere tanti disgraziati per essersi procurati il necessario a spese del superfluo dei loro concittadini crudeli[1].

Quando vorremo illuminare l'uomo, mostriamogli sempre la verità. Invece di accenderne l'immaginazione con l'idea di quei pretesi beni che l'avvenire gli riserva, lo si consoli, lo si soccorra, o almeno gli si permetta di godere del frutto della sua fatica, non gli si strappi il suo bene con imposte

crudeli, non lo si scoraggi dal lavoro, non lo si costringa all'ozio che lo condurrebbe al crimine. Pensi alla sua esistenza presente, senza rivolgere gli occhi a quella che l'attende dopo la morte. Si susciti la sua attività, si ricompensino le sue capacità, lo si renda attivo, laborioso, benefattore, virtuoso in questo mondo che abita; gli si mostri che le sue azioni possono influire sui suoi simili e non su esseri immaginari che si sono collocati in un mondo ideale; non gli si parli dei supplizi di cui la divinità lo minaccia per il tempo in cui non ci sarà più; gli si faccia vedere la società armata contro quelli che la turbano; gli si mostrino le conseguenze dell'odio dei suoi associati; impari a sentire il valore del loro affetto; impari a stimare se stesso; abbia l'ambizione di meritare la stima degli altri; sappia che per ottenerla bisogna avere virtù e che l'uomo virtuoso in una società bene organizzata non ha niente da temere né dagli uomini né dagli dèi.

Se vogliamo formare cittadini onesti, coraggiosi, laboriosi, utili al loro paese, guardiamoci dall'ispirar loro, fin dall'infanzia, paure mal fondate della morte; non trastulliamone l'immaginazione con favole meravigliose; non occupiamone lo spirito con un avvenire inutile a conoscersi e che non ha niente di comune con la loro felicità reale. Parliamo dell'immortalità ad anime coraggiose e nobili: mostriamola, come il premio delle loro fatiche, a quegli spiriti energici che si slanciano al di là dei limiti della loro esistenza attuale e che, poco contenti di suscitare l'ammirazione e l'amore dei loro contemporanei, vogliono strappare anche gli omaggi delle razze future. In effetti, è un'immortalità alla quale il genio, le doti, le virtù sono in diritto di aspirare; non biasimiamo, non soffochiamo affatto una passione nobile fondata sulla nostra natura e di cui la società raccoglie i frutti più vantaggiosi.

L'idea di essere, dopo la sua morte, seppellito in un oblio totale, di non aver niente di comune con gli esseri della nostra specie, di perdere ogni possibilità di influire ancora su di essi, è un pensiero doloroso per ogni uomo; è soprattutto molto affliggente per quelli che hanno un'immaginazione infiammata. Il desiderio dell'immortalità, o di vivere nella memoria degli uomini[2], fu sempre la passione delle grandi anime, fu la molla delle azioni di tutti quelli che hanno giuocato un grande ruolo sulla terra. Gli eroi, sia virtuosi che criminali, i filosofi come i conquistatori, gli uomini di genio e gli uomini di talento, quei personaggi sublimi che hanno fatto onore alla loro specie, come quegli illustri scellerati che l'hanno avvilita e rovinata, hanno visto la posterità in tutte le loro imprese e si sono lusingati

della speranza di agire sulle anime degli uomini, quando essi stessi non fossero più esistiti. Se l'uomo comune non spinge così lontano le sue vedute, è almeno sensibile all'idea di vedersi rinascere nei suoi figli, che sa destinati a sopravvivergli, a trasmetterne il nome, a conservarne la memoria, a rappresentarlo nella società; è per essi che riedifica la sua capanna, è per essi che pianta un albero che non vedrà mai nel suo vigore, è perché essi siano felici che lavora. L'angoscia che turba questi grandi, spesso così inutili al mondo, quando hanno perduto la speranza di continuare la loro razza, deriva unicamente dalla paura di essere interamente dimenticati. L'idea che il loro nome sarà sulla bocca degli uomini, il pensiero che sarà pronunciato con amore, che susciterà nei cuori sentimenti favorevoli, sono illusioni utili e idonee a lusingare quelli stessi che sanno che non ne deriverà alcunché per loro. L'uomo si compiace di pensare che avrà potere, che sarà per qualche cosa nell'universo, anche dopo il termine della sua esistenza umana; prende parte, idealmente, alle azioni, ai discorsi, ai progetti delle razze future e sarebbe molto infelice se si credesse escluso dalla loro società. Le leggi, in quasi tutte le nazioni, sono entrate in queste vedute: hanno voluto consolare i cittadini della necessità di morire, dandogli mezzi per esercitare le loro volontà per lungo tempo anche dopo la morte. Questa condiscendenza va così lontano che i morti regolano la sorte dei viventi spesso per una lunga serie di anni.

Tutto prova nell'uomo il desiderio di sopravvivere a se stesso. Le piramidi, i mausolei, gli epitaffi, tutto mostra che vuole prolungare la sua esistenza anche al di là del suo trapasso. Non è affatto insensibile ai giudizi della posterità; è per essa che il sapiente scrive, è per suscitarne l'ammirazione che il monarca innalza edifici, sono i suoi elogi che il grande uomo già sente risuonare nel suo orecchio, è al suo giudizio che il cittadino virtuoso si appella contro i suoi contemporanei ingiusti o prevenuti. Felice chimera! Illusione così dolce che si realizza per le immaginazioni ardenti e si trova idonea a far nascere e sostenere l'entusiasmo del genio, il coraggio, la grandezza d'anima, le capacità, e può servire talvolta a contenere gli eccessi degli uomini potenti, spesso molto preoccupati dei giudizi della posterità, perché sanno che vendicherà presto o tardi i viventi dei mali ingiusti che avrà fatto loro soffrire!

Nessun uomo può dunque consentire di essere totalmente cancellato dal ricordo dei suoi simili; pochi uomini hanno il coraggio di mettersi al di sopra dei giudizi del genere umano futuro e di degradarsi ai suoi occhi. Qual è

l'essere insensibile al piacere di strappare lagrime a quelli che gli sopravvivono, di agire ancora sulle loro anime, di occuparne il pensiero, di esercitare su di essi il suo potere anche dal fondo di una tomba? Imponiamo dunque un silenzio eterno a quei superstiziosi melanconici che hanno l'audacia di biasimare un sentimento da cui risultano tanti vantaggi per la società; non ascoltiamo quei filosofi indifferenti i quali vogliono che soffochiamo questa grande forza delle nostre anime; non lasciamoci sedurre dai sarcasmi di quei gaudenti che disprezzano un'immortalità verso la quale non hanno la forza di incamminarsi. Il desiderio di piacere alla posterità e di rendere il proprio nome gradito alle razze future è un movente notevole quando fa intraprendere cose la cui utilità può influire su uomini e nazioni che non esistono ancora. Non consideriamo insensato l'entusiasmo di quei geni vasti e benefici i cui sguardi penetranti ci hanno visto dal loro tempo, che si sono occupati di noi, che hanno desiderato i nostri suffragi, che hanno scritto per noi, che ci hanno arricchito con le loro scoperte, che ci hanno guarito dai nostri errori; rendiamo loro gli omaggi che hanno atteso da noi, quando i contemporanei ingiusti glieli hanno rifiutali. Paghiamo almeno alla loro cenere un tributo di riconoscenza per i piaceri ed i beni che ci procurano. Bagniamo con le nostre lagrime le urne dei Socrate e dei Focioni[3]; laviamo con le nostre lagrime la macchia che il loro supplizio ha gettato sul genere umano; espiamo con i nostri rimpianti l'ingratitudine ateniese[4]; impariamo, dal loro esempio, a temere il fanatismo religioso e politico, e temiamo di perseguitare quelli che combattono i nostri pregiudizi.

Spandiamo fiori sulle tombe di Omero, del Tasso, di Milton[5]. Riveriamo le ombre immortali di quei geni felici i cui canti suscitano ancora nelle nostre anime i sentimenti più dolci. Benediciamo la memoria di tutti quei benefattori dei popoli che furono la delizia del genere umano; adoriamo le virtù dei Tito, dei Traiano, degli Antonino, dei Giuliano[6]; meritiamo, nella nostra sfera, gli elogi dell'avvenire e ricordiamoci sempre che, per guadagnare morendo i rimpianti dei nostri simili, bisogna mostrar loro doti e virtù. I convogli funebri dei monarchi più potenti sono raramente bagnati dalle lagrime dei popoli; essi le hanno comunemente essiccate vivendo. I nomi dei tiranni suscitano l'orrore di quelli che li sentono pronunciare. Fremete, dunque, re crudeli, che gettate i vostri sudditi nella miseria e nelle lagrime, che rovinate le nazioni, che mutate la terra in un cimitero arido; fremete per i tratti di sangue con i quali la storia irritata vi dipingerà per le razze future: né i vostri monumenti sontuosi né le vostre vittorie imponenti

né le vostre armate innumerevoli impediranno alla posterità di recare insulto ai vostri mani odiosi e di vendicare i suoi avi dei vostri clamorosi delitti.

Ogni uomo non solo prevede la sua dissoluzione con pena, ma si augura anche che la sua morte sia un evento interessante per gli altri. Ma, come si è detto, occorrono doti, benefici, virtù, per quelli che ci circondano, si interessano alla nostra sorte e piangono sulle nostre ceneri. Sorprende, dunque, se la maggior parte degli uomini, preoccupati unicamente di se stessi, della loro vanità, dei loro progetti puerili, di soddisfare le loro passioni a spese della gioia e dei bisogni di una sposa, di una famiglia, dei loro figli, dei loro amici, della società, non suscitano alcun rimpianto per la loro morte o sono subito dimenticati? C'è una infinità di monarchi la cui storia non ci insegna niente, se non che sono vissuti. Nonostante l'inutilità in cui gli uomini per la maggior parte vivono, le poche cure che si prendono per rendersi cari agli esseri che li circondano, le azioni stesse che compiono per dispiacer loro, non impediscono che l'amor proprio di ogni mortale lo persuada che la sua morte deve essere un evento e gli mostri, per così dire, l'ordine delle cose sconvolto dal suo trapasso. Uomo debole e vano! Non vedi che i Sesostri, gli Alessandro, i Cesare[7] sono morti? Il cammino dell'universo non si è affatto arrestato per questo. La morte di questi famosi condottieri vittoriosi, che afflisse taluni schiavi favoriti, fu motivo di gioia per tutto il genere umano: essa restituì per lo meno alle nazioni la speranza di respirare. Credi che le tue doti debbano interessare il genere umano e gettarlo nel lutto alla tua morte? Ahimè!, i Corneille, i Locke, i Newton, i Bayle, i Montesquieu[8] sono morti rimpianti da un piccolo numero di amici, presto consolati da distrazioni necessarie; la loro morte fu indifferente al maggior numero dei concittadini. Osi lusingarti che il tuo credito, i tuoi titoli, le tue ricchezze, i tuoi pasti sontuosi, i tuoi piaceri diversi facciano della tua morte un evento memorabile? Se ne parlerà per due giorni, e che tu non ne sia affatto sorpreso; impara che una volta a Babilonia, a Sardi, a Cartagine, a Roma, morirono moltissimi cittadini più illustri, più potenti, più ricchi, più voluttuosi di te, di cui tuttavia nessuno ha pensato di trasmetterti i nomi. Sii dunque virtuoso, uomo! Quale che sia il posto assegnatoti dal destino, sarai felice durante la tua vita: fa del bene e sarai caro; acquista doti e sarai preso in considerazione, la posterità ti ammirerà se queste doti, utili per essa, le fanno conoscere il nome con il quale si indicava un tempo il tuo essere annientato. Ma l'universo non sarà affatto sconvolto dalla tua perdita; e, quando morirai, il tuo prossimo vicino sarà forse contento, mentre la tua

donna, i tuoi figli, i tuoi amici si prenderanno la triste cura di chiuderti gli occhi[9].

Preoccupiamoci dunque della nostra sorte futura unicamente per renderci utili a quelli con cui viviamo; rendiamoci, per la nostra propria felicità, oggetti graditi ai nostri genitori, ai nostri figli, ai nostri vicini, ai nostri amici, ai nostri servitori; serviamo fedelmente una patria che ci assicura la nostra felicità; il desiderio di piacere alla posterità ci spinga ad opere che ne strappino gli elogi; un amore legittimo di noi stessi ci faccia gustare anticipatamente il fascino degli elogi che vogliamo meritare; e, quando ne siamo degni, impariamo ad amare, a stimare noi stessi; non consentiamo mai che vizi nascosti, crimini segreti ci avviliscano ai nostri propri occhi e ci spingano a vergognarci di noi stessi.

Così disposti, guardiamo al trapasso con la stessa indifferenza con la quale sarà visto dal maggior numero degli uomini; attendiamo la morte con fermezza; impariamo a disfarci dei vani terrori con i quali ci si vuole opprimere. Lasciamo all'essere delirante le sue vaghe speranze; lasciamo al superstizioso le paure di cui nutre la sua malinconia; ma cuori rafforzati dalla ragione non temano più una morte che distruggerà ogni sentimento.

Quale che sia l'attaccamento che gli uomini hanno per la vita e la loro paura della morte, si vede tutti i giorni che l'abitudine, l'opinione, il pregiudizio sono abbastanza forti da annientare queste passioni in noi, per farci sfidare il pericolo e mettere a repentaglio i nostri giorni. L'ambizione, l'orgoglio, la vanità, l'avarizia, l'amore, la gelosia, il desiderio di gloria, quella deferenza per l'opinione che si orna col nome di *punto d'onore* bastano per chiudere i nostri occhi sui pericoli e per spingerci alla morte. Gli affanni, le pene dello spirito, le disgrazie, la mancanza di successo addolciscono per noi i suoi tratti così rivoltanti e ce la fanno considerare come un porto che ci mette al riparo delle ingiustizie dei nostri simili. L'indigenza, il malessere, l'avversità ci rendono familiari con la morte così terribile per quelli che sono felici. Il povero, condannato alla fatica e privato delle dolcezze della vita, la vede venire con indifferenza; il disgraziato, quando è infelice senza aiuto, l'abbraccia nella sua disperazione; accelera il suo cammino, quando giudica che la felicità non è più fatta per lui.

Gli uomini, in differenti età e in differenti paesi, hanno pronunciato giudizi diversissimi su quelli che hanno avuto il coraggio di darsi la morte. Le loro idee su questo tema, come su tutti gli altri, sono state modificate dalle loro istituzioni politiche e religiose. I Greci, i Romani ed altri popoli,

che tutto cospirava a rendere coraggiosi e magnanimi, consideravano eroi e dèi quelli che spezzavano volontariamente il corso della loro vita. Il bramino sa ancora, nell'Indostan, dare alle stesse donne sufficiente fermezza per bruciarsi sul cadavere dei loro sposi. Il giapponese, per il motivo più piccolo, non fa difficoltà ad immergersi il coltello nel petto.

Presso i popoli delle nostre regioni, la religione rese gli uomini meno prodighi della loro vita; gli insegnò che il loro dio, il quale voleva che soffrissero e si compiaceva dei loro tormenti, consentiva, sì, che lavorassero a distruggersi minutamente, che facessero in modo da perpetuare i loro supplizi, ma non poteva approvare che tagliassero con un sol colpo il filo dei loro giorni o disponessero della vita che aveva loro donato[10].

Taluni moralisti, fatta astrazione dalle idee religiose, hanno creduto che non fosse mai permesso all'uomo di rompere gli impegni del patto che aveva fatto con la società. Altri hanno considerato il suicidio una mollezza; hanno pensato che vi fosse debolezza e pusillanimità a lasciarsi abbattere dai colpi del destino ed hanno preteso che occorresse molto più coraggio e grandezza d'animo nel sopportare le proprie pene e a resistere ai colpi della sorte.

Se in proposito consultiamo la natura, si vedrà che tutte le azioni degli uomini, questi deboli ninnoli nelle mani della necessità sono indispensabili e dipendenti da una causa che li muove a loro insaputa, loro malgrado e li costringe a rispettare ad ogni istante qualcuno dei suoi decreti. Se la stessa forza che obbliga tutti gli esseri intelligenti ad amare teneramente la loro esistenza rende quella di un uomo così penosa e crudele da trovarla odiosa e insopportabile, questi esce dalla sua specie, l'ordine si distrugge per lui e, privandosi della sua vita, attua un arresto della natura che vuole che non esista più. Questa natura ha lavorato per migliaia d'anni a formare nel seno della terra il ferro che deve troncare i suoi giorni.

Se esaminiamo i rapporti dell'uomo con la natura, si vedrà che i loro obblighi non furono né volontari da parte dell'uomo né reciproci da parte della natura e del suo autore. La volontà dell'uomo non ebbe nessuna parte nella sua nascita; è comunemente suo malgrado che è costretto a finire; e le sue azioni sono, come si è provato, unicamente effetti necessari di cause ignorate che ne determinano le volontà. È nelle mani della natura ciò che una spada è nella sua mano: questa può caderne, senza che si possa accusarla di rompere i suoi impegni o di mostrare ingratitudine nei confronti di colui che la tiene. L'uomo non può amare il suo essere se non a condizione di essere felice: dal momento che la natura intera gli rifiuta la felicità, dal

momento che tutto ciò che lo circonda diventa molesto, dal momento che le sue idee lugubri offrono solo quadri affliggenti alla sua immaginazione, può uscire da un rango che non gli conviene più, poiché non vi trova alcun sostegno; già non esiste più; è sospeso nel vuoto: non può essere utile né a se stesso né agli altri.

Se consideriamo il patto che unisce l'uomo alla società, vedremo che ogni patto è condizionato e reciproco, cioè presuppone mutui vantaggi tra le parti contraenti. Il cittadino non può essere congiunto alla società, alla patria, ai suoi associati se non con il legame della felicità; spezzato questo legame, è restituito alla libertà. La società o quelli che la rappresentano lo trattano con durezza, con ingiustizia e gli rendono l'esistenza penosa; l'indigenza e la vergogna finiscono col minacciarlo in mezzo ad un mondo disdegnoso e crudele; amici perfidi gli voltano le spalle nell'avversità; una donna infedele oltraggia il suo cuore; figli ingrati e ribelli affliggono la sua vecchiaia; ha riposto la sua felicità esclusivamente in qualche oggetto che gli sia impossibile procurarsi; da ultimo, per una causa qualunque, l'affanno, il rimorso, la malinconia, la disperazione hanno deturpato per lui lo spettacolo dell'universo: se non può sopportare i suoi mali, lasci un mondo che ormai non è più per lui se non uno spaventoso deserto; si allontani per sempre da una patria inumana che non vuole più annoverarlo tra i suoi figli. Esca dalla casa che minaccia di crollargli in testa; rinunci alla società, alla felicità della quale non può più lavorare e che solo la sua felicità può rendergli cara. Si biasimerebbe un uomo che, trovandosi inutile e senza mezzi nella città in cui la sorte l'ha fatto nascere, si ritirasse, nel suo affanno, nella solitudine? Ebbene, con quale diritto biasimare chi si uccide per disperazione? L'uomo che muore fa altro che isolarsi? La morte è il rimedio unico della disperazione; è allora che un ferro è il solo suo amico, il solo consolatore che resta all'infelice. Finché gli rimane la speranza, finché i suoi mali gli sembrano sopportabili, finché si lusinga di vederli finire un giorno, finché trova ancora qualche piacere ad esistere, non consente affatto di privarsi della vita; ma, quando niente sostiene più in lui l'amore del suo essere, vivere è il più grande dei mali e morire è un dovere per chi vuole sottrarvisi[b].

Una società che non può o non vuole procurare alcun bene, perde tutti i suoi diritti su di noi; una natura che si ostina a rendere la nostra esistenza infelice, ci ordina di uscirne; morendo, ubbidiamo ad uno dei suoi decreti, così come abbiamo fatto entrando nella vita. Per chi consente a morire, non

vi sono affatto mali senza rimedi; per chi rifiuta di morire, vi sono ancora beni che lo legano al mondo. In questo caso, ricordi le sue forze ed opponga al destino che lo opprime il coraggio e le energie che la natura gli fornisce ancora; questa non l'ha totalmente abbandonato, finché gli lascia il sentimento del piacere e la speranza di vedere la fine di queste pene. Quanto al superstizioso, non vi è termine alle sue sofferenze; non gli è affatto permesso di pensare ad abbreviarle[c]. La sua religione gli comanda di continuare a gemere, lo trattiene dal ricorrere alla morte, la quale non sarebbe per lui che l'ingresso di un'esistenza infelice: sarebbe eternamente punito per aver osato di prevenire gli ordini lenti di un dio crudele che si compiace di vederlo ridotto alla disperazione e che non vuole che l'uomo abbia l'audacia di lasciare, senza la sua volontà, il posto che gli fu assegnato.

Gli uomini regolano i giudizi unicamente sul loro proprio modo di sentire. Chiamano debolezza o delirio le azioni violente che credono poco proporzionate alle loro cause o che sembra privino della felicità verso la quale si suppone che un essere che gode dei suoi sensi non può cessare di tendere. Consideriamo un uomo debole quando lo vediamo vivamente colpito da ciò che ci colpisce pochissimo o quando è incapace di sopportare mali che ci lusinghiamo di sostenere con più fermezza di lui. Accusiamo di follia, di furore, di frenesia chiunque sacrifichi la sua vita, che indistintamente consideriamo il più grande dei beni, ad oggetti che non ci sembra affatto meritino un sacrificio così costoso. È così che ci erigiamo sempre a giudici della felicità, del modo di vedere e di sentire degli altri! Un avaro che si uccide per la perdita del suo tesoro sembra un insensato agli occhi di colui che è meno attaccato alle ricchezze; egli non sente affatto che, senza denaro, la vita non è più che un supplizio continuo per un avaro e che niente, in questo mondo, può distrarlo dalla sua pena. Vi dirà che al suo posto non se la sarebbe presa tanto; ma, per essere esattamente al posto di un altro uomo, bisognerebbe avere la sua organizzazione il suo temperamento, le sue passioni, le sue idee; bisognerebbe essere lui, collocarsi nelle stesse circostanze, essere mossi dalle stesse cause e, in questo caso, ogni uomo, come l'avaro, si sarebbe tolto la vita dopo aver perduto l'unica sorgente della sua felicità.

Chi si priva della vita, compie quest'atto estremo, così contrario alla sua tendenza naturale, unicamente quando niente al mondo è capace di dargli gioia o di distrarlo dal suo dolore. La sua infelicità, quale che sia, è reale per lui; la sua organizzazione, forte o debole, è la sua e non quella di un altro; un

malato immaginario soffre realmente ed i suoi sogni incresciosi ci mettono veramente in una posizione molesta. Così, dal fatto che un uomo si uccide, bisogna concluderne che la vita, invece di essere un bene, è diventata un grande male per lui; che l'esistenza ha perduto tutto il suo fascino ai suoi occhi; che la natura intera non ha più niente che lo seduca; che questa natura è disincantata per lui e che, in base al paragone che il suo giudizio turbato fa dell'esistenza con la non-esistenza, questa gli sembra preferibile alla prima.

Molte persone non mancheranno di considerare pericolose massime che, contro i pregiudizi ricevuti, autorizzano gli infelici a troncare il filo dei loro giorni. Ma non sono affatto massime che inducono gli uomini a prendere una risoluzione così violenta: è un temperamento inasprito dagli affanni, è una costituzione biliosa e malinconica, è un vizio nell'organizzazione, è un guasto nella macchina, è la necessità, e non speculazioni ragionate, che fanno nascere nell'uomo il proposito di distruggersi. Niente lo spinge a questo passo, finché gli resta la ragione o ha ancora la speranza, questo balsamo sovrano di tutti i mali. Quanto al disgraziato che non può perdere di vista le sue noie e le sue pene, che ha sempre i suoi mali presenti allo spirito, è indotto a prender consiglio da questi soltanto. D'altronde, quali vantaggi o quali aiuti la società potrebbe attendersi da un infelice ridotto alla disperazione, da un misantropo accasciato dalla tristezza, tormentato dai rimorsi, che non ha più motivo di rendersi utile agli altri e che, lui stesso, si abbandona e non trova più interesse a conservare i suoi giorni? Questa società non sarebbe più felice, se si potesse giungere a persuadere i malvagi di strappare al nostro sguardo oggetti molesti e che le leggi, in mancanza di loro, sono indotte a distruggere? Questi malvagi non sarebbero più felici, se prevenissero la vergogna ed i supplizi loro destinati?

Poiché la vita è comunemente per l'uomo il più grande di tutti i beni, è da presumere che quegli che se ne disfa, è trascinato da una forza invincibile. È l'eccesso dell'infelicità, la disperazione, il guasto della macchina causato dalla malinconia, che porta l'uomo a darsi la morte. Agitato allora da impulsi contrari è, come si è detto più su, indotto a seguire una via media che lo conduce al suo trapasso: se l'uomo non è libero in nessun istante della sua vita, lo è ancor meno nell'atto che le mette termine[d].

Si vede dunque che 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, prendendo la sola via che gli lascia per uscire dalle sue pene; esce dall'esistenza per una porta che non gli è lasciata aperta; 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 voler restarvi. La patria o la famiglia non ha affatto diritto di compiangere un membro che non può rendere felice e da cui non ha più niente da sperare per se stessa. Per essere utile alla sua patria o alla sua famiglia, occorre che l'uomo abbia cara la propria esistenza, abbia interesse a conservarla, sia capace di occuparsi della loro felicità. Da ultimo, perché il suicida fosse punito nell'altra vita e si pentisse del suo passo precipitoso, occorrerebbe che sopravvivesse a se stesso e che, di conseguenza, portasse nella sua dimora futura i suoi organi, i suoi sensi, la sua memoria, le sue idee, il suo modo attuale di esistere e di pensare.

In una parola, niente di più utile che ispirare negli uomini il disprezzo della morte e bandire dai loro spiriti le idee false che vi si susseguono. La paura della morte farà sempre dei deboli; la paura delle sue pretese conseguenze non farà che dei fanatici e dei pii malinconici, inutili per se stessi e per gli altri. La morte è una risorsa che non bisogna affatto togliere alla virtù oppressa, che l'ingiustizia degli uomini porta spesso alla disperazione. Se gli uomini temessero meno la morte, se non fossero né schiavi né superstiziosi, la verità troverebbe difensori più zelanti, i diritti dell'uomo sarebbero più accortamente sostenuti, gli errori sarebbero più fortemente combattuti e la tirannide sarebbe sempre bandita dalle nazioni: la debolezza la nutre e la paura la perpetua. In una parola, gli uomini non possono essere né contenti né felici, finché le loro opinioni li costringeranno a tremare.

1. Una caratteristica *tirade* propagandistica.

2. Evidentemente, non si tratta dell'immortalità su cui insistono gli spiritualisti; È l'immortalità che si traduce nella «memoria degli uomini»: si pensi al «sol chi non lascia eredità di affetti» di Ugo Foscolo (1778-1827), non poco penetrato dalla riflessione materialistica francese, e alla «immortalità soggettiva», procurata dal ricordo dei posteri, di Augusto Comte, del cui *esprit* illuministico già si è fatto cenno.

3. Focione (402-317 circa a. C.), condottiero ateniese.

4. Ingratitudine verso Socraie, condannato a morte, e verso Focione che, nonostante tutte le sue benemerenze politiche e militari verso la patria, subisce la stessa sorte.

5. Il culto delle tombe troverà molto spazio nella poesia di U. Foscolo è nella etica di A. Comte (cfr. n. 2 di questo capitolo). I grandi poeti, come Omero, Torquato Tasso (1544-1595), John Milton (1608-1674), lasciano «eredità di affetti» e guadagnano l'«immortalità soggettiva»,

6. Tito Flavio Vespasiano, Marco Ulpio Traiano, Marco Aurelio Antonino, Flavio Giuliano detto l'Apostata, imperatori romani rispettivamente dal 79 all'81, dal 98 al 117, dal 161 al 180 e dal 361 al

363.

7. Sesostri III, re d'Egitto (1860 a. C. circa); Alessandro Magno (356-323 a. C.), re di Macedonia; Caio Giulio Cesare (100-44 a. C.), il grande condottiero ed uomo politico romano che prepara l'avvento dell'impero.

8. Sono, tutti, nomi già incontrati.

9. Gli affetti familiari e i sentimenti dell'amicizia trovano largo spazio nella riflessione etica di d'Holbach.

10. Un vero e proprio momento settecentesco di *science des moeurs*, avversa ad ogni universalismo moralistico e aperta piuttosto, con spirito di tolleranza che la caratterizza come antropologia culturale *ante litteram*, alla comprensione della varietà e molteplicità dei costumi umani.

11. Per la morte di Salomone, cfr. *I Re,* XI, 43; per la morte di Eleazaro, figlio di Saura, cfr. *I Maccabei*, VI, 43 sgg.

a. Bisogna osservare, qui, che non dico, come Hobbes, che lo stato di natura è uno stato di guerra; dico che gli uomini, per loro natura, non sono né buoni né cattivi: sono ugualmente disposti a diventare buoni o cattivi, secondo che li si modifichi o secondo che si faccia loro trovare interesse ad essere l'uno o l'altro. Gli uomini sono disposti a danneggiarsi unicamente perché tutto cospira a dividerli negli interessi: ciascuno vive, per così dire, isolato nella società ed i loro capi approfittano delle loro divisioni per soggiogarli gli uni con gli altri. *Divide et impera* (= «Dividi e comanda») è la massima che seguono per istinto tutti i cattivi governanti. I tiranni non troverebbero il loro tornaconto, se avessero ai loro ordini unicamente uomini virtuosi.

b. *Malum est in necessitate vivere: sed in necessitate vivere necessitas nulla est. Quidni nulla sit? Patent undique ad libertatem viae multae, breves, faciles. Agamus Deo gratias, quod nemo in vita teneri possit* (= «: È un male vivere nella necessita, ma non c'è alcuna necessità di vivere nella necessità. E perché non ce n'è nessuna? Sono aperte da ogni lato molte vie, brevi e facili, alla libertà. Ringraziamo Dio del fatto che nessuno può essere costretto a rimanere in vita») (Seneca, *Epist.,* XII).

c. Il cristianesimo e le leggi civili dei cristiani, biasimando il *suicida*, sono molto incoerenti. L'Antico Testamento ne fornisce esempi in Sansone e Eleazaro[11], cioè in uomini molto graditi a Dio. Il Messia o il figlio di Dio dei cristiani, se è vero che è morto con la sua piena volontà, fu evidentemente un *suicida*. Si può dire altrettanto di un grande numero di martiri che si sono volontariamente presentati al supplizio, come penitenti che si son fatti un merito di distruggersi a poco a poco.

d. Il suicidio è, si dice, molto comune in Inghilterra, il cui clima porta gli abitanti alla malinconia. Quelli che si uccidono in questo passe sono chiamati *lunatici*: la loro malattia non sembra più biasimevole che l'impazzimento.

Capitolo quindicesimo

GLI INTERESSI DEGLI UOMINI O LE IDEE CHE ESSI SI FANNO DELLA FELICITÀ. L'UOMO NON PUÒ ESSERE FELICE SENZA LA VIRTÙ

L'UTILITÀ, come si è detto altrove, deve essere l'unica misura dei giudizi dell'uomo. Essere utili è contribuire alla felicità dei propri simili; essere dannosi è contribuire alla loro infelicità. Ciò posto, vediamo se i princìpi stabiliti fin qui sono vantaggiosi o dannosi, utili o inutili agli esseri della specie umana. Se l'uomo cerca la felicità in tutti gli istanti della sua vita, non deve approvare se non ciò che gli procura o gli fornisce i mezzi per ottenerla.

Quanto abbiamo detto sopra ha già potuto servire a fissare le nostre idee su ciò che costituisce la felicità. Abbiamo già fatto vedere che questa felicità non era che il piacere continuato[a]; ma, perché un oggetto ci piaccia, occorre che le impressioni che fa su di noi, le percezioni che ci dà, le idee che ci lascia, in una parola i movimenti che suscita in noi siano analoghi alla nostra organizzazione, al nostro temperamento, alla nostra natura individuale, modificati dall'abitudine e da una infinità di circostanze o di cause che ci danno modi di essere più o meno permanenti o passeggeri. Occorre che l'azione dell'oggetto che agisce su di noi o di cui ci resta l'idea, lungi dall'indebolirsi o dall'annientarsi, vada sempre aumentando; occorre che, senza affaticare, spossare o disturbare i nostri organi, questo oggetto dia alla nostra macchina il grado di attività di cui ha continuamente bisogno. Qual è l'oggetto che riunisce tutte queste qualità? Qual è l'uomo i cui organi sono suscettibili di un'agitazione continua, senza indebolirsi, senza affaticarsi, senza provare un sentimento penoso? L'uomo vuole sempre essere avvertito della sua esistenza il più vivamente possibile, finché può esserlo senza dolore. Che dico! Egli consente molto spesso a soffrire piuttosto che a non soffrire affatto; si abitua a mille cose che, originariamente, hanno dovuto colpirlo in maniera non piacevole e finiscono spesso col mutarsi in bisogni o col non più colpirlo del tutto[b]. Dove trovare, in effetti, nella natura, oggetti capaci di fornirci contemporaneamente una dose di attività proporzionata

alla nostra organizzazione, che la sua mobilità rende soggetta a variazioni perpetue? I piaceri più vivi sono sempre i meno duraturi, dato che son quelli che causano in noi i più grandi spossamenti.

Per essere ininterrottamente felici, occorrerebbe che le forze del nostro essere fossero infinite; occorrerebbe che, alla sua mobilità, si aggiungesse un vigore, una solidità che niente potesse alterea; occorrerebbe che gli oggetti che gli comunicano movimenti potessero acquistare o perdere qualità secondo i differenti stati attraverso i quali la nostra macchina è costretta a passare successivamente; occorrerebbe che le essenze degli esseri mutassero nella stessa proporzione che le nostre disposizioni, soggette all'influenza continua di mille cause che ci modificano a nostra insaputa e nostro malgrado. Se la nostra macchina subisce ad ogni istante mutamenti più o meno notevoli, dovuti ai differenti gradi di energia, di pesantezza, di serenità nell'aria, di calore e di fluidità nel nostro sangue, di ordine e di armonia tra le differenti parti del nostro corpo; se, in ogni istante della nostra durata, non abbiamo la stessa tensione nei nervi, la stessa energia nelle fibre, la stessa attività nello spirito, lo stesso calore nell'immaginazione ecc., è evidente che le stesse cause, non conservandone sempre le stesse qualità, non possono in ogni momento agire su di noi alla stessa maniera. Ecco perché gli oggetti che una volta ci piacevano ora non ci piacciono. Questi oggetti non sono affatto sensibilmente mutati; ma i nostri organi, le nostre disposizioni, le nostre idee, i nostri modi di sentire sono mutati: questa è la fonte della nostra incostanza.

Se gli stessi oggetti non sono in grado di fare costantemente la felicità di uno stesso individuo, è facile avvertire che essi possono ancor molto meno piacere a tutti gli uomini o che una stessa felicità non può convenire a tutti. Esseri vari per il temperamento, le forze, l'organizzazione, per l'immaginazione, per le idee, per le opinioni e le abitudini, e che una infinità di circostanze sia fisiche che morali hanno modificato diversamente, debbono farsi necessariamente nozioni molto differenti della felicità. La felicità di un avaro non può essere la stessa che la felicità di un prodigo; la felicità di un voluttuoso non può essere la stessa che quella di un uomo flemmatico; la felicità di un intemperante la stessa che quella di un uomo ragionevole che cura la sua salute. La felicità di ogni uomo è in ragione composta della sua organizzazione naturale e delle circostanze, delle abitudini, delle idee vere o false che l'hanno modificata: poiché questa organizzazione e queste circostanze non sono mai le stesse, ne consegue che

ciò che costituisce l'oggetto dei desideri di uno deve essere indifferente o per lo meno non piacere ad un altro e che, come si è detto precedentemente, nessuno può essere il giudice di ciò che può contribuire alla felicità del suo simile.

Si chiama *interesse* l'oggetto al quale ciascun uomo, secondo il suo temperamento e le idee che gli sono proprie, lega la sua felicità. Di qui si vede che l'interesse non è sempre ciò che ciascuno di noi considera necessario alla sua felicità. Bisogna ancora concluderne che nessun uomo, in questo mondo, è totalmente senza interesse. Quello dell'avaro è di ammassare ricchezze; quello del prodigo è di dissiparle; l'interesse dell'ambizioso è di ottenere potere, titoli e cariche onorifiche; quello del saggio modesto è di godere della tranquillità; l'interesse del dissoluto è di abbandonarsi indiscriminatamente a tutte le specie di piacere; quello dell'uomo prudente è di astenersi dai piaceri che potrebbero nuocergli. L'interesse del malvagio è di soddisfare le sue passioni ad ogni costo; quello dell'uomo virtuoso è di meritare, con la sua condotta, l'amore e l'approvazione degli altri e di non far nulla che possa degradarlo ai suoi occhi.

Così, quando diciamo che *l'interesse e l'unico movente delle azioni umane*, vogliamo affermare, con ciò, che ciascun uomo lavora a suo modo alla propria felicità, che colloca in qualche oggetto visibile o nascosto, reale o immaginario, e che tutto il sistema della sua condotta tende ad ottenere. Ciò posto, nessun uomo può dirsi disinteressato; non si dà questo nome che a colui del quale ignoriamo i moventi o del quale approviamo l'interesse. È così che chiamiamo generoso, fedele e disinteressato colui che è molto più toccato dal piacere di soccorrere un suo amico nella disgrazia che dal piacere di conservare nella sua cassaforte inutili tesori. Chiamiamo disinteressato ogni uomo cui l'interesse per la sua gloria è più prezioso dell'interesse per la sua fortuna. Da ultimo, chiamiamo disinteressato ogni uomo che, di fronte all'oggetto cui lega la sua felicità, fa sacrifici che giudichiamo molto pesanti, perché non annettiamo lo stesso valore a quell'oggetto.

Spesso giudichiamo malissimo interessi degli altri, sia perché i moventi che li animano sono troppo complicati per poter conoscerli, sia perché, per giudicarli come li giudicano loro, occorrerebbe avere gli stessi occhi, gli stessi organi, le stesse passioni, le stesse opinioni: tuttavia, costretti a giudicare azioni degli uomini secondo i loro effetti su di noi, approviamo l'interesse che li anima tutte le volte che ne risulti un vantaggio per la specie

umana. È così che ammiriamo il valore, la generosità, l'amore della libertà, le grandi doti naturali, la virtù ecc.: non facciamo allora che approvare gli oggetti in cui gli esseri che lodiamo hanno collocato la loro felicità. Approviamo le loro disposizioni anche quando non siamo in condizione di sentirne gli effetti; ma, in questo giudizio, noi stessi non siamo affatto disinteressati: l'esperienza, la riflessione, l'abitudine, la ragione ci hanno dato il gusto morale e proviamo tanto piacere ad esserei testimoni di un'azione grande e generosa quanto ne prova un uomo di gusto alla vista di un bel quadro di cui non è il proprietario. Chi ha contratto l'abitudine a praticare la virtù è un uomo che ha continuamente davanti agli occhi l'interesse che ha di meritare l'affetto, la stima e l'aiuto degli altri, come il bisogno di amare e stimare se stesso. Posseduto da queste idee divenute abituali in lui, si astiene anche dai crimini nascosti che lo avvilirebbero ai propri occhi: rassomiglia ad un uomo che, avendo dall'infanzia contratto l'abitudine del decoro e della pulizia sarebbe penosamente colpito di vedersi contaminato, anche quando nessuno fosse testimone di ciò. L'uomo dabbene è colui al quale idee vere hanno mostrato il suo interesse o la sua felicità in un modo di agire che gli altri sono indotti ad amare e ad approvare per il proprio interesse.

Questi princìpi, debitamente sviluppati, sono la base della morale[1]. Niente di più chimerico di quella che si fonda su moventi immaginari che si sono collocati fuori della natura o su sentimenti innati che taluni speculatori hanno considerato anteriori ad ogni esperienza e indipendenti dai vantaggi che ne risultano per noi. È proprio dell'essenza dell'uomo amare se stesso, voler conservarsi, cercare di rendere la propria esistenza felice[c]. Così, l'interesse o il desiderio della felicità è l'unico movente di tutte le sue azioni: quest'interesse dipende dalla sua organizzazione naturale, dai suoi bisogni, dalle abitudini contratte; è senza dubbio in errore quando un'organizzazione viziata o opinioni false gli mostrano la felicità in oggetti inutili o dannosi a lui stesso come agli altri; cammina con passo sicuro verso la virtù, quando idee vere gli fanno collocare la felicità in una condotta utile alla sua specie, approvata dagli altri, e che lo rende loro un oggetto interessante. La morale 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.

Ed invero, in ciascuno istante della sua durata, un essere sensibile ed intelligente non può perdere di vista la sua conserva-zione 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 da solo procurarsi tutte le cose necessarie alla sua felicità. Egli vive con esseri sensibili, 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 è l'uomo l'essere più necessario alla felicità dell'uomo e che, per cointeressarlo, deve fargli trovare vantaggi reali nell'assecondame 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 felici della felicità altrui. L'uomo virtuoso è chi comunica la felicità ad esseri capaci di restituirgliela, necessari alla sua conservazione, in grado di procurargli un'esistenza felice.

Tale è dunque il vero fondamento di ogni morale: il merito e la virtù sono fondati sulla natura dell'uomo, sui suoi bisogni. Unicamente attraverso la virtù ci si può rendere felici[d]. Senza virtù, la società non può né essere utile né sussistere; la società non può avere vantaggi reali se non raccoglie insieme esseri animati dal desiderio di piacersi e disposti a lavorare alla loro utilità reciproca; non vi possono essere affatto dolcezze familiari, se i membri che compongono le famiglie non sono nella felice volontà di prestarsi soccorsi reciproci, di aiutarsi tra loro a sopportare le pene della vita, a scansare, con sforzi congiunti, i mali ai quali la natura li assoggetta. Il legame coniugale non è dolce se non in quanto identifica gli interessi di due esseri uniti dal bisogno di un piacere legittimo, da cui risulta la conservazione della società politica e capace di formarle dei cittadini. L'amicizia non ha fascino se non quando associa più particolarmente esseri virtuosi, cioè animati dal desiderio sincero di cospirare alla loro felicità reciproca. Da ultimo, solo mostrando la virtù possiamo meritare la benevolenza, la confidenza, la stima di tutti quelli con cui abbiamo rapporti: in una parola, nessun uomo può essere felice nella completa solitudine.

Ed invero la felicità di ogni individuo della specie umana dipende dai sentimenti che fa nascere e che nutre negli esseri tra i quali il suo destino

l'ha collocato. Ben può la grandezza abbagliarli, ben possono il potere e la forza strappar loro omaggi involontari; l'opulenza può sedurre anime basse e venali; ma l'umanità, la beneficenza, la compassione, l'equità soltanto possono ottenere senza sforzo i sentimenti così dolci della tenerezza, dell'attaccamento, della stima, di cui ogni uomo ragionevole sente la necessità. Essere virtuosi è dunque porre il proprio interesse in ciò che si accorda con l'interesse degli altri; è godere delle opere benefiche e dei piaceri che si spandono su di loro. Colui che dalla natura, dall'educazione, dalle riflessioni, dalle abitudini è reso suscettibile di queste disposizioni, e che le circostanze mettono in condizione di soddisfare se stesso, diventa un oggetto interessante per tutti quelli che lo avvicinano: gode in ogni istante, legge con piacere la contentezza e la gioia su tutti i volti; sua moglie, i suoi figli, i suoi amici, i suoi servitori gli mostrano una fronte aperta e serena, gli rappresentano la contentezza e la pace in cui riconosce la sua opera; tutto ciò che lo circonda è pronto a condividere i suoi piaceri e le sue pene; caro, rispettato, considerato dagli altri, tutto lo riporta piacevolmente a lui stesso; conosce i diritti acquistatisi su tutti i cuori; si compiace di essere la fonte di una felicità per la quale tutti sono legati alla sua sorte. I sentimenti d'amore che abbiamo per noi stessi diventano cento volte più deliziosi, quando li vediamo condivisi da tutti quelli cui il nostro destino ci lega. L'abitudine della virtù ci procura bisogni che la virtù basta a soddisfare; è così che la virtù è sempre la propria ricompensa e si appaga, essa stessa, dei vantaggi che procura agli altri.

Non si mancherà di dirci ed anche di provarci che, nella presente costituzione delle cose, la virtù, lungi dal procurare la felicità a quelli che la praticano, li fa cadere spesso nella disgrazia ed oppone ostacoli continui alla loro felicità. Dappertutto la si vede privata di ricompense. Che dico! Mille esempi possono convincerci che quasi in tutti i paesi essa è odiata, perseguitata, costretta a gemere per l'ingratitudine e l'ingiustizia degli uomini. Rispondo ammettendo che, per una conseguenza necessaria dei traviamenti del genere umano, la virtù porta raramente agli oggetti in cui il volgo fa consistere la felicità. La maggior parte delle società, governate troppo spesso da uomini che l'ignoranza, l'adulazione, il pregiudizio, l'abuso di potere e l'impunità concorrono a rendere nemici della virtù, prodigano comunemente la loro stima e le loro opere benefiche solo a soggetti indegni, ricompensano solo qualità frivole e dannose e non rendono affatto al merito la giustizia che gli è dovuta. Ma l'uomo dabbene non ambisce né alle

ricompense né ai suffragi di una società così mal costituita: contento della sua felicità domestica, non cerca di moltiplicare rapporti che non farebbero che moltiplicarne i pericoli: sa che una società corrotta è un tumulto con il quale l'uomo onesto non può trovare coordinazione; si mette dunque al riparo, fuori della via battuta, in cui sarebbe inesorabilmente schiacciato. Fa il bene che può nella sua sfera, lascia il campo libero ai malvagi che vogliono scendere nell'arena; soffre dei colpi che si inferiscono, si compiace della sua mediocrità che lo mette al sicuro, compiange le nazioni infelici per i loro errori e per le passioni che ne sono le conseguenze fatali e necessarie: queste frenano solo cittadini infelici, i quali, lungi dal pensare ai loro veri interessi, lungi dal lavorare alla loro felicità reciproca, lungi dal sentire quanto la virtù dovrebbe essere loro cara, non fanno che combattersi apertamente o col danneggiarsi sordamente e detestano una virtù che desse fastidio alle loro passioni disordinate.

Quando diciamo che la virtù è la propria ricompensa, vogliamo dunque semplicemente avvertire che, in una società le cui vedute fossero guidate dalla verità, dall'esperienza, dalla ragione, ciascun uomo conoscerebbe i suoi veri interessi, sentirebbe lo scopo dell'associazione, troverebbe vantaggi o motivi reali per compiere i suoi doveri, in una parola, sarebbe convinto che, per rendersi solidamente felice, deve occuparsi della felicità dei suoi simili e meritarne la stima, l'affetto e l'aiuto. Da ultimo, in una società ben costituita, il governo, l'educazione, le leggi, l'esempio, l'istrazione dovrebbero cospirare a provare ad ogni cittadino che la nazione di cui fa parte è un insieme che non può essere felice e sussistere senza virtù. L'esperienza dovrebbe, ad ogni istante, convincerlo che la felicità delle parti non può risultare che da quella del corpo; la giustizia gli farebbe sentire che la società, per essere vantaggiosa, dovrebbe essere un sistema di volontà, in cui quelle che agiscono in una maniera conforme agli interessi del tutto, avrebbero infallibilmente una reazione vantaggiosa.

Ma, ahimé!, per lo scompiglio che gli errori degli uomini hanno portato nelle loro idee, la virtù caduta in disgrazia, bandita, perseguitata, non trova nessuno dei vantaggi che è in diritto di sperare. Si è costretti a mostrarle nell'avvenire ricompense di cui è quasi sempre privata nel mondo attuale; ci si crede costretti ad ingannare, sedurre, intimidire i mortali, per impegnarli a seguire una virtù che tutto rende loro scomoda; li si pasce di speranze lontane o li si mette in uno stato di apprensione con terrori funesti per sollecitarli alla virtù che tutto rende loro odiosa o per distoglierli dal male

che tutto rende loro amabile e necessario. È così che la politica e la superstizione, a forza di chimere e di interessi attivi, pretendono di supplire ai moventi reali ed autentici che la natura, l'esperienza, un governo illuminato, la legge, l'istruzione, l'esempio, le opinioni ragionevoli potrebbero fornire agli uomini. Questi, trascinati dall'esempio, autorizzati dalla consuetudine, accecati dalle passioni non meno pericolose che necessarie, non hanno alcun rispetto per le promesse e le minacce incerte che loro si fanno; l'interesse attuale dei piaceri, delle passioni, delle abitudini vince sempre sull'interesse che loro si mostra di ottenere una felicità futura o di evitare le disgrazie che sembrano loro dubbiose tutte le volte che le confrontano con vantaggi presenti.

È così che la superstizione, lungi dal fare gli uomini virtuosi in forza di princìpi, non fa che imporre loro un giogo tanto duro quanto inutile: esso è portato unicamente dagli esseri deliranti e dai pusillanimi, resi infelici o pericolosi dalle loro opinioni e che, senza diventare migliori, mordono fremendo il debole freno che si mette loro in bocca. Ed invero l'esperienza prova che la religione è una diga incapace di resistere al torrente della corruzione, cui tante cause accumulate danno una forza irresistibile. C'è di più: la religione, non aumenta, essa stessa, il disordine pubblico con passioni pericolose che scatena e santifica? La virtù, quasi in ogni luogo, è la dote solo di taluni spiriti abbastanza forti da resistere al torrente dei pregiudizi: contenti di pagarsi da sé beni che spandono sulla società, abbastanza moderati da essere soddisfatti dai suffragi di un piccolo numero di persone che li approvano, da ultimo staccati dai futili vantaggi che società ingiuste troppo comunemente accordano solo alla bassezza, all'intrigo e ai crimini.

Nonostante l'ingiustizia che regna nel mondo, questo tuttavia è degli uomini virtuosi; vi sono, anche in seno alle nazioni più corrotte, persone che fanno del bene, conoscono il valore della virtù, sanno che essa strappa omaggi anche ai suoi nemici; ve ne sono alcuni che si accontentano almeno delle ricompense intime e nascoste di cui nessun potere sulla terra è capace di privarli. Ed invero l'uomo dabbene acquista diritto alla stima, alla venerazione, alla confidenza e all'amore di quelli stessi che hanno una condotta opposta alla sua: il vizio è costretto a cedere alla virtù, di cui, arrossendo, riconosce la superiorità. Indipendentemente da questo ascendente così dolce, così grande, così sicuro, quando l'intero universo fosse ingiusto per l'uomo dabbene, gli resterebbe il vantaggio di amare, di stimare se stesso, di rientrare con piacere in fondo al suo cuore, dì

contemplare le sue azioni con gli stessi occhi che gli altri dovrebbero avere, se non fossero ciechi. Nessuna forza può strappargli la stima meritata di se stesso; questa stima è un sentimento ridicolo solo quando non è affatto fondata; questo sentimento deve essere biasimato solo quando si mostra in maniera umiliante e spiacevole per gli altri; è allora che lo chiamiamo *orgoglio*; se si appoggia su cose futili, lo chiamiamo *vanità',* non lo si può condannare, lo si trova legittimo e fondato, lo si chiama *elevazione, grandezza d'animo, nobile fierezza,* quando si appoggia su virtù e su doti veramente utili alla società, anche quando questa fosse incapace di apprezzarle.

Cessiamo dunque di ascoltare le declamazioni di quelle superstizioni che, nemiche della nostra felicità, hanno voluto distruggerla fino al fondo dei nostri cuori, ci hanno prescritto l'odio ed il disprezzo di noi stessi, pretendono di strappare all'uomo dabbene la ricompensa, spesso unica, che resta alla virtù in questo mondo perverso. Annientare in lui il sentimento così giusto di un amor proprio fondato, sarebbe spezzare la più potente molla che lo porta a bene operare. Ed invero quale movente gli resterebbe nella maggior parte delle società umane? Non vi vediamo la virtù disprezzata e scoraggiata, il crimine audace ed il vizio scaltro ricompensati, l'amore del bene pubblico tacciato di follia, la esattezza nel compiere i propri doveri considerata un inganno, la compassione, la sensibilità, la tenerezza, la fedeltà coniugale, l'amicizia sincera ed inviolabile, disprezzate e trattate come ridicole? All'uomo occorrono motivi per agire: egli agisce bene o male unicamente in vista della sua felicità, ciò che ritiene la sua felicità è il suo interesse, non fa niente gratuitamente e, quando gli si toglie il salario delle sue azioni utili, è ridotto o a diventare cattivo come gli altri o a pagarsi con le sue proprie mani[3].

Ciò posto, l'uomo dabbene non può mai essere completamente infelice, non può essere totalmente privato della ricompensa che gli è dovuta. La virtù può rimpiazzare tutti i beni o le fortune di opinione, non ve n'è uno che possa sostituirla. Non è che l'uomo onesto sia esente da afflizioni, come il malvagio è soggetto ai mali fisici; può essere nell'indigenza, è spesso esposto alla calunnia, all'ingiustizia, all'ingratitudine, all'odio, ma, in mezzo alle traversie, alle pene e agli affanni, trova in se stesso un sostegno, si accontenta di se stesso, si rispetta, sente la propria dignità, conosce la bontà dei suoi diritti e si consola con la fiducia che ha nella giustizia della sua causa. Questi sostegni non sono assolutamente fatti per il malvagio:

soggetto, come l'uomo dabbene, alle infermità e ai capricci della sorte, in fondo al suo cuore trova unicamente affanni, rincrescimenti, rimorsi; si accascia su se stesso, non è sostenuto dalla sua coscienza, il suo spirito ed il suo corpo si trovano oppressi da tutti i lati contemporaneamente. L'uomo dabbene non è affatto uno stoico insensibile, la virtù non procura affatto l'impassibilità; ma, se è infermo, è da compatire meno del malvagio malato, se è nell'indigenza, è meno infelice del malvagio nella miseria, se è nella disgrazia, è meno oppresso del malvagio disgraziato.

La felicità di ogni uomo dipende dal suo temperamento coltivato: la natura fa esseri felici; la cultura, l'istruzione, la riflessione fanno valere il terreno che la natura ha formato e lo mettono in condizione di produrre frutti utili. Essere felicemente nati per se stessi è aver ricevuto dalla natura un corpo sano, organi che agiscono con precisione, uno spirito giusto, un cuore le cui passioni e desideri sono analoghi e conformi alle circostanze nelle quali la sorte ci ha posti. La natura ha dunque fatto tutto per noi quando ci ha dato la dose di vigore e di energia che ci basta per ottenere le cose che il nostro stato, il nostro modo di pensare, il nostro temperamento ci fanno desiderare. Questa natura ci ha fatto un presente funesto quando ci ha dato un sangue troppo bollente, una immaginazione troppo attiva, desideri impetuosi per oggetti impossibili ad ottenersi nelle nostre circostanze o almeno che non possiamo procurarci senza sforzi incredibili, capaci di mettere la nostra felicità in pericolo e di turbare la quiete della società. Gli uomini più felici non sono comunemente quelli che posseggono un'anima tranquilla, che non desiderano solo le cose che essa può procurarsi con una fatica idonea a conservarne l'attività, senza causarle scosse troppo moleste e troppo violente. Un filosofo, i cui bisogni sono facilmente soddisfatti, senza ambizione, contento nella cerchia di un piccolo numero di amici, è senza dubbio un essere molto più felicemente costituito di un conquistatore ambizioso, la cui immaginazione affamata è ridotta alla disperazione di non avere un mondo da distruggere. Chi è bennato o che la natura ha reso suscettibile di essere convenientemente modificato non è affatto un essere dannoso alla società: questa è comunemente turbata solo dagli uomini mal nati, turbolenti, scontenti della loro sorte, ebbri di passioni, invaghiti di oggetti difficili, che la mettono in combustione per ottenere i beni immaginari in cui hanno fatto consistere la loro felicità. Occorrono ad un Alessandro imperi distrutti, nazioni calate in un mare di sangue, città ridotte in cenere per contenere la passione per la gloria, di cui si è fatto una falsa

idea e da cui la sua immaginazione è alterata; a Diogene[4] non occorre che una botte e la libertà di apparire bizzarro; a Socrate non occorre che il piacere di formare dei discepoli alla virtù.

L'uomo, essendo per la sua organizzazione un essere cui il movimento è sempre necessario, deve sempre desiderare: ecco perché una troppo grande facilità a procurarsi gli oggetti li rende ben presto insignificanti per lui. Per sentire la felicità, occorrono sforzi per ottenerla; per trovare attrattive nella gioia, occorre che il desiderio sia irritato da ostacoli; siamo immediatamente disgustati dei beni che non ci son costati niente. L'attesa della felicità, la fatica necessaria per procurarsela, le rappresentazioni varie e molteplici che l'immaginazione ce ne fa, danno al nostro cervello il movimento di cui ha bisogno, gli fanno esercitare le sue facoltà, ne mettono in giuoco tutte le molle, in una parola gli danno un'attività piacevole, di cui lo stesso godimento della felicità non può affatto risarcirci. L'azione è il vero elemento dello spirito umano; quando cessa di agire, cade nella noia. La nostra anima ha bisogno di idee, come il nostro stomaco di alimenti[e].

Così, l'impulso che il desiderio ci dà è, esso stesso, un grande bene: è per lo spirito ciò che l'esercizio è per il corpo; senza di esso non troviamo alcun piacere negli alimenti che ci offrono; è la sete che ci rende così gradevole il piacere di bere. La vita è un giro perpetuo di desideri rinascenti e di desideri soddisfatti. Il riposo è un bene unicamente per chi lavora; è una fonte di noie, di tristezza e di vizi per chi non ha affatto lavorato. Godere senza interruzione è non godere di niente; l'uomo che non ha niente da desiderare è sicuramente più infelice di chi soffre.

Queste riflessioni, fondate sull'esperienza, devono provarci che il male, come il bene, dipende dall'essenza delle cose. La felicità, per essere sentita, non può essere continua: il lavoro è necessario all'uomo per mettere un intervallo tra i suoi piaceri; il suo corpo ha bisogno di esercizio, il suo cuore ha bisogno di desideri; solo il malessere può farci gustare il benessere; è esso che forma le ombre nel quadro della vita umana. Per una legge irrevocabile del destino, gli uomini sono costretti ad essere scontenti della loro sorte, di fare sforzi per mutarla, di invidiarsi reciprocamente una felicità di cui nessuno di essi gode perfettamente. È così che il povero invidia l'opulenza del ricco, mentre questi è spesso molto meno felice di lui; è così che il ricco invidia i vantaggi di una povertà che vede attiva, sana e spesso ridente, in seno alla stessa miseria.

Se tutti gli uomini fossero perfettamente contenti, non vi sarebbe più attività nel mondo. Bisogna desiderare, agire, lavorare per essere felici: tale è l'ordine di una natura la cui vita è nell'azione. Le società umane possono sussistere unicamente attraverso uno scambio continuo delle cose in cui gli uomini fanno consistere la loro felicità. Il povero è costretto a desiderare e a lavorare per ottenere ciò che sa necessario alla conservazione del suo essere: nutrirsi, vestirsi, alloggiarsi, propagarsi sono i primi bisogni che la natura gli dà[5]. Li ha soddisfatti? Subito è costretto a crearsi dei bisogni completamente nuovi o piuttosto la sua immaginazione non fa che raffinarsi sui primi: essa cerca di diversificarli, vuole renderli più piccanti; una volta che, giunto all'opulenza, ha percorso l'intero cerchio dei bisogni e delle loro combinazioni, l'uomo cade nel disgusto. Dispensato dalla fatica, il corpo ammassa umori; sprovvisto di desideri, il suo cuore cade in languore; privato di attività, l'uomo è costretto a condividere le sue ricchezze con esseri più attivi, più laboriosi di lui. Questi, per il proprio interesse, si caricano della cura di lavorare per lui, di provvedere ai suoi bisogni, di trarlo dal languore, di accontentarne i capricci. È così che i ricchi e i grandi suscitano l'energia, l'attività, la laboriosità del povero; questi lavora per la propria felicità lavorando per gli altri: è così che il desiderio di migliorare la propria sorte rende l'uomo necessario all'uomo; è così che i desideri, sempre rinascenti e mai sazi, sono il principio della vita, della salute, dell'attività, della società. Se ogni uomo bastasse a se stesso, non avrebbe alcun bisogno di vivere in società; i nostri bisogni, i nostri desideri, i nostri capricci ci fanno dipendere dagli altri e fanno in modo che ciascuno di noi, per il proprio interesse, è costretto ad essere utile ad esseri capaci di procurargli gli oggetti che lui stesso non ha. Una nazione non è che la riunione di un grande numero di uomini legati gli uni agli altri dai loro bisogni o dai loro piaceri: i più felici, in essa, sono quelli che hanno meno bisogni e che hanno più mezzi per soddisfarli.

Negli individui della specie umana, come nelle società politiche, la progressione dei bisogni è una cosa necessaria: essa è fondata sull'essenza dell'uomo; occorre che i bisogni naturali, una volta soddisfatti, siano sostituiti con bisogni che chiamiamo *immaginari* o *bisogni d'opinione*: questi diventano necessari alla nostra felicità come i primi. L'abitudine, che permette al selvaggio d'America di andare tutto nudo[6], costringe l'abitante civile di una nazione europea a vestirsi. L'uomo povero si accontenta di un vestito semplicissimo che gli serve per tutto l'anno; l'uomo ricco vuole un

abito conforme ad ogni stagione: soffrirebbe, se non avesse affatto la comodità di cambiare abiti; sarebbe afflitto, se il suo abito non desse agli altri un'idea della sua ricchezza, del suo rango, della sua superiorità. È così che l'abitudine moltiplica i bisogni del ricco; è così che la sua vanità diviene, essa stessa, un bisogno che mette in giuoco mille braccia impegnate a soddisfarlo; da ultimo, questa vanità procura ad uomini indigenti i mezzi per sussistere. Chi si è abituato al fasto, al lusso negli abiti, quando è privato di questi segni dell'opulenza, cui annette un'idea di felicità, si trova infelice come il povero che non ha di che vestirsi[7]. Le nazioni, oggi civili, han cominciato con l'essere selvagge, erranti e vagabonde, occupate nella caccia e nella guerra, costrette a cercare i mezzi di sussistenza con fatica: a poco a poco esse hanno preso fissa dimora, si sono dedicate all'agricoltura, poi al commercio; si sono raffinate nella soddisfazione dei loro primi bisogni, ne hanno esteso la sfera; hanno escogitato mille mezzi per soddisfarli: progressione naturale e necessaria in esseri attivi che hanno bisogno di sentire e che, per essere felici, devono variare le loro sensazioni.

Man mano che i bisogni degli uomini si moltiplicano, diventano più difficili a soddisfarsi. Gli uomini sono costretti a dipendere da un più grande numero di loro simili: per suscitarne l'attività, per impegnarli a concorrere alle loro vedute, si è dunque obbligati a procurarsi gli oggetti capaci di invitarli a soddisfare i propri desideri: un selvaggio non ha che da stendere la mano per cogliere il frutto che basta al suo nutrimento; il cittadino opulento di una società fiorente è costretto a far muovere migliaia di braccia per preparare il pasto sontuoso ed i cibi ricercati, diventati necessari per stuzzicarne l'appetito languente o per lusingarne la vanità. Di qui si vede che, nella stessa proporzione in cui i nostri bisogni si moltiplicano, siamo costretti a moltiplicare i mezzi per soddisfarli. Le ricchezze non sono altro che mezzi convenzionali, per i quali siamo in grado di far concorrere un grande numero di uomini a soddisfare i nostri desideri o di spingerli, per il loro interesse, a contribuire ai nostri piaceri. Che cosa fa l'uomo ricco se non ricordare a dei poveri che egli può fornir loro i mezzi per sussistere, se consentono a prestarsi alla sua volontà? Che cosa fa l'uomo potente se non mostrare agli altri che è in grado di fornir loro mezzi per rendersi felici? I sovrani, i grandi, i ricchi non ci sembrano felici se non per il fatto che posseggono mezzi o motivi sufficienti per indurre un grande numero di uomini ad occuparsi della loro felicità.

Più considereremo le cose e più ci convinceremo che le false opinioni degli uomini sono le vere cause delle loro disgrazie: la felicità è così rara tra gli uomini unicamente perché essi la legano ad oggetti o indifferenti o inutili al loro benessere o che si convertono in mali reali per loro. Le ricchezze sono indifferenti in se stesse: solo l'uso che se ne sa fare le rende utili o dannose. Il denaro, indifferente al selvaggio, è ammassato dall'avaro, per il quale diventa inutile, e dispensato dal prodigo e dal voluttuoso che non se ne servono se non per comprare affanni ed infermità. I piaceri non sono niente per chi è incapace di sentirli; diventano mali reali quando, distruttori per se stessi, guastano la nostra macchina, ci fanno trascurare i nostri doveri e ci rendono spregevoli agli occhi degli altri. Il potere non è niente in se stesso: ci è inutile, se non ce ne serviamo per la nostra felicità; diventa funesto, quando ne abusiamo; diventa odioso, quando lo usiamo per fare degli infelici. Non illuminati sui loro veri interessi, quelli tra gli uomini che godono di tutti i mezzi per rendersi felici, non trovano quasi mai il segreto di farli servire alla propria felicità. L'arte di godere è la più ignorata: questa dovrebbe apprendersi prima dell'arte di desiderare: la terra è piena di uomini che hanno unicamente la preoccupazione di procurarsi mezzi senza mai conoscerne il fine. Tutti desiderano fortuna e potere e vediamo pochissima gente resa felice da questi oggetti.

È naturale, molto necessario, molto ragionevole desiderare le cose che possono contribuire ad aumentare la somma della nostra felicità. I piaceri, le ricchezze, il potere sono oggetti degni della nostra ambizione e dei nostri sforzi, quando sappiamo farne uso per rendere la nostra esistenza più gradevole; non possiamo biasimare chi li desidera né disprezzare o odiare chi li possiede, se non quando, per ottenerli, si serve di mezzi odiosi o quando, dopo averli ottenuti, ne fa un uso dannoso sia a se stesso che agli altri. Desideriamo la potenza, la grandezza, il credito, quando possiamo aspirarvi senza comprarli a spese della nostra tranquillità o di quella degli esseri con i quali viviamo. Desideriamo le ricchezze, quando ne sapremo fare un uso veramente vantaggioso per noi stessi e per gli altri; non serviamoci mai, per procurarcele, di vie che saremo costretti a rimproverarci o che ci attirerebbero l'odio dei nostri associati. Ricordiamoci sempre che la nostra felicità solida deve fondarsi sulla stima di noi stessi e sui vantaggi che procuriamo ad altri e che, di tutti i nostri progetti, il più ineseguibile per un essere che vive in società è quello di voler rendere felici esclusivamente se stessi.

1. E sono princìpi di una morale fisica e non metafisica, sociale e non individuale. L'*interesse* borghese non isola atomisticamente, ma determina rapporti necessari, egoistici quanto si vuole, ma destinati a realizzare un universo civile. Non c'è posto, nel materialismo d'holbachiano, per la retorica antiborghese.

2. Da avvertire che la prima proposizione ciceroniana è già stata riportata da d'Holbach: cfr. nota *b* del cap. I, p. 90.

3. La società borghese, in cui, come si esprimeranno Marx e Engels (*Manifesto del Partito Comunista*, 1848), vige il «nudo pagamento in contanti» non poteva essere descritta con minore indulgenza alla copertura ideologica e con più perentorio rifiuto dell'utopia comunitaria antiborghese.

4. Diogene di Sinope (412-323 a. C.), filosofo cinico, di cui si racconta che visse in una botte.

5. Sono bisogni naturali, storicamente modificabili ma non annullabili, cui riconosce un posto anche il materialismo storico: (cfr. MARX-ENGELS, *L'ideologia tedesca,* trad. it. di F. CODINO, Roma, 1969, p. 236).

6. Il mito del «buon selvaggio». Più tardi usciranno le *Observations sur les Indiens ou sauvages de l'Amérique-Nord* di Constantin-Francois de Chasseboeuf Volney (1757-1820).

7. Un lato conservatore della riflessione etico-sociale d'holbachiana: il ricco rimane ricco ed il povero povero!

a. V. cap. IX.

b. Ne abbiamo esempi nel tabacco, nel caffé e soprattutto nell'acquavite, con cui gli Europei hanno asservito i negri e schiavizzato i selvaggi. Ecco, forse, anche perché noi accorriamo alla rappresentazione delle tragedie e il popolo alle esecuzioni dei criminali, che sono per esso tragedie. In una parola, il desiderio di sentire o di essere fortemente scossi, sembra che sia il principio della curiosità e di quell'attività con la quale cogliamo il meraviglioso, il soprannaturale, l'incomprensibiie e tutto ciò che fa molto lavorare la nostra immaginazione. Gli uomini sono legati alla loro religione come i selvaggi all'acquavite.

c. Seneca dice: *Modus ergo diligendi praecipiendus est homini, id est quomodo se diligat aut prosit sibi, quin autem diligat aut prosit sibi, dubitare dementis est* (= «L'uomo, deve imparare il modo di amare, cioè in che modo deve amare se stesse e giovare a se stesso. Dubitare, poi, che egli ami se stesso e giovi a se stesso è pazzesco»).

d. Est autem virtus nihil aliud quam in se perfecta et ad summum perdueta natura (= «La virtù, poi, non è altro che la natura portata alla massima perfezione») (CICERONE, *De legibus,* I)[2]. Dice altrove Cicerone: *Virtus rationis absolutio definitur* (= «La virtù viene definka la perfezione della ragione»).

e. Il vantaggio che i dotti e i letterati hanno sugli ignoranti e sugli sfaccendati o non abituati a pensare e a studiare, è dovuto unicamente alla moltitudine e alla varietà delle idee che allo spirito forniscono lo studio e la riflessione. Lo spirito di un uomo che pensa trova più nutrimento in un buon libro che lo spirito di un ignorante in tutti i piaceri che le sue ricchezze gli procurano. Studiare è mettere su un magazzino di idee. È la moltitudine e la combinazione delle idee a procurare tanta differenza tra gli uomini e a dar loro il vantaggio sugli altri animali.

Capitolo sedicesimo

GLI ERRORI DEGLI UOMINI SU CIÒ CHE COSTITUISCE LA FELICITÀ SONO LA VERA FONTE DEI LORO MALI. I VANI RIMEDI CHE SI È VOLUTO LORO APPLICARE

La ragione non impedisce affatto all'uomo di nutrire vasti desideri: l'ambizione è una passione utile al genere umano, quando ha come obiettivo la felicità. Grandi anime vogliono agire in una grande sfera; geni possenti, illuminati, benefici, posti in felici congiunture, diffondono in lontananza le loro influenze favorevoli; hanno bisogno, per la propria felicità, di fare felici un grande numero di persone. Tanti prìncipi godono così raramente di una vera felicità, perché le loro anime deboli e grette sono costrette ad agire in una sfera troppo estesa per la loro scarsa energia. È così che per l'inazione, l'indolenza, l'incapacità dei loro capi, le nazioni languiscono spesso nella miseria e sono sottomesse a capi poco capaci di fare tanto la propria felicità quanto quella dei loro sudditi. D'altro canto, anime troppo violente, troppo bollenti, troppo attive sono, esse stesse, in angustia nella sfera che le racchiude ed il loro calore portato altrove ne fa dei flagelli del genere umano[a]. Alessandro fu un monarca tanto dannoso alla terra e tanto scontento della sua sorte quanto il despota indolente che giunse a detronizzare[1]. Le anime dell'uno e dell'altro furono poco proporzionate alle loro sfere.

La felicità dell'uomo risulterà sempre unicamente dall'accordo dei suoi desideri con le sue circostanze. La potenza sovrana non è niente per chi la possiede, se non sa servirsene per la propria felicità: è un male reale, se lo rende infelice; è un abuso detestabile, se produce la disgrazia di una parte del genere umano. I prìncipi più potenti non sono ordinariamente così estranei alla felicità ed i loro sudditi sono così comunemente nella disgrazia unicamente perché i primi posseggono tutti i mezzi per rendersi felici senza farne mai uso o perché non sanno fare altro che abusarne. Un saggio sul trono sarebbe il più fortunato dei mortali. Un monarca è un uomo cui tutto il

suo potere non può procurare altri organi ed altri modi di sentire se non all'ultimo dei suoi sudditi; se ha vantaggi su di lui, è per la grandezza, la varietà, la molteplicità degli oggetti di cui può occuparsi, i quali, dando un'azione perpetua al suo spirito, gli impediscono di avvizzire e di cadere nella noia. Se la sua anima è virtuosa e grande, la sua ambizione è soddisfatta, ad ogni istante, alla vista del potere di riunire le volontà dei suoi sudditi alla sua, di interessarli alla sua conservazione, di meritarne l'affetto e di strappare il rispetto e gli elogi di tutte le nazioni. Tali sono le conquiste che la ragione propone a tutti quelli che la sorte destina a dominare imperi: sono abbastanza grandi da soddisfare l'immaginazione più viva e l'ambizione più vasta. I re non sono i più felici degli uomini se non per il fatto che hanno la facoltà di fare un più grande numero di persone felici e di moltiplicare così le cause della loro soddisfazione legittima.

Questi vantaggi della potenza sovrana sono condivisi da tutti quelli che contribuiscono al governo degli Stati. Così, la grandezza, il rango, il credito sono oggetti desiderabili per quelli che conoscono i mezzi per farli servire alla propria felicità; sono inutili per quegli uomini mediocri che non hanno né l'energia né la capacità di servirsene in maniera vantaggiosa per se stessi; sono detestabili quando, per ottenerli, si compromette la propria felicità e quella della società; questa è in errore tutte le volte che rispetta uomini i quali si servono, per la sua distruzione, solo di una potenza che non deve approvare se non quando ne raccoglie i frutti.

Le ricchezze, inutili all'avaro che ne è solo il triste custode, dannose al dissoluto cui procurano solo infermità, noie e disgusti, possono mettere nelle mani dell'uomo mille mezzi per aumentare la somma della sua felicità. Ma, prima di desiderare le ricchezze, bisogna saperne fare uso: il denaro non è che il segno simbolico della felicità; goderne, servirsene per fare delle persone felici, ecco la realtà. Il denaro, secondo le convenzioni degli uomini, procura tutti i beni che possono desiderarsi: ce n'è uno solo che non procura affatto ed è quello di saperne fare uso. Aver denaro senza saper goderne è possedere la chiave di un palazzo confortevole di cui è interdetta l'entrata; spenderlo con prodigalità è gettare la chiave nel fiume; farne un cattivo uso è servirsene per danneggiarsi. Date all'uomo dabbene illuminato i più grandi tesori, non ne sarà oppresso; se ha l'anima grande e nobile, non farà che estendere in lontananza i suoi benefici, meriterà l'affetto di un grande numero di persone, attirerà l'amore e gli omaggi di quelli che lo circondano, sarà contenuto nei suoi piaceri per poter goderne, saprà che il denaro non

ristabilirà affatto un'anima logorata dal godimento, organi indeboliti da eccessi, un corpo snervato e diventato ormai capace di sostenersi solo a forza di privazioni; saprà che l'abuso dei piaceri soffoca il piacere alla sua fonte e che tutti i tesori del mondo non possono rinnovare dei sensi.

Si vede dunque che niente è più frivolo delle declamazioni di una filosofia pessimista contro il desiderio del potere, della grandezza, delle ricchezze, dei piaceri. Questi oggetti sono per noi desiderabili, quando la nostra sorte ci permette di aspirarvi o quando sappiamo il modo in cui farli tornare a nostro reale vantaggio. La ragione non può biasimarli o disprezzarli se non quando, per ottenerli, rechiamo offesa a qualcuno; essa li stima quando ce ne serviamo per rendere felici noi stessi e gli altri. Il piacere è un bene, è proprio della nostra essenza amarlo; è razionale quando ci rende cara la nostra esistenza, quando non riesce affatto dannoso a noi stessi, quando le sue conseguenze non sono affatto di pregiudizio per gli altri. Le ricchezze sono il simbolo della maggior parte dei beni di questo mondo, diventano una realtà quando sono nelle mani di un uomo che ne sa fare uso. Il potere è il più grande dei beni, quando chi ne è il depositario ha ricevuto dalla natura e dall'educazione un'anima abbastanza grande, abbastanza nobile, abbastanza forte da estendere i suoi felici influssi su intere nazioni, che mette con ciò in una legittima dipendenza ed accattiva con i suoi benefici: non si acquista il diritto di comandare agli uomini se non rendendoli felici.

I diritti dell'uomo sul suo simile possono essere fondati unicamente sulla felicità che gli procura o che gli dà modo di sperare. Senza di ciò, il potere che esercita su di lui sarebbe una violenza, un'usurpazione, una tirannide manifesta: è unicamente sulla facoltà di renderci felici che è fondata ogni legittima autorità. Nessun mortale riceve dalla natura il diritto di comandare ad un altro; ma l'accordiamo volontariamente alla persona dalla quale speriamo la nostra felicità. Il governo non è che il diritto di comandare a tutti, conferito al sovrano per il vantaggio di quelli che sono governati[2]. I sovrani sono i difensori ed i custodi della persona[3], dei beni, della libertà dei loro sudditi: unicamente a tale condizione questi promettono di ubbidire; il governo non è che un furto quando si serve delle forze che gli sono affidate per rendere la società infelice. Il dominio della religione è fondato unicamente sull'opinione secondo la quale essa ha il potere di rendere felici delle nazioni[b]: gli dèi non sarebbero che fantasmi odiosi, se rendessero gli uomini infelici. Il governo e la religione sarebbero istituzioni razionali unicamente in quanto l'una e l'altra contribuissero alla felicità degli uomini;

sarebbe follia sottomettersi ad un giogo dal quale non risultasse che male; vi sarebbe ingiustizia, ove si costringessero i mortali a rinunciare ai loro diritti, senza vantaggio per sé.

L'autorità che un padre esercita sulla sua famiglia è fondata unicamente sui vantaggi che si suppone le procuri. I ranghi nelle società politiche hanno per base unicamente l'utilità reale o immaginaria di alcuni cittadini, in forza della quale gli altri consentono a distinguerli, a rispettarli e ad obbedirgli. Il ricco non acquista diritti sul povero se non in virtù della felicità che è in grado di fargli provare. Il genio, le doti spirituali, le scienze e le arti hanno diritti su di noi unicamente in ragione dell'utilità, dei piaceri e dei vantaggi che procurano alla società. In una parola, è la felicità, è l'attesa della felicità, è la sua immagine che abbiamo cara, che stimiamo, che adoriamo continuamente. Gli dèi, i monarchi, i ricchi, i grandi possono bene imporcisi, abbagliarci, intimidirci con la loro potenza, ma non otterranno mai la sottomissione volontaria dei nostri cuori, i quali soltanto possono conferire diritti legittimi, se non con benefici reali e virtù. L'utilità non è altro che la felicità vera: essere utili è essere virtuosi; essere virtuosi è fare felici[4].

La felicità che ci si procura è la misura invariabile e necessaria dei nostri sentimenti per gli esseri della nostra specie, per gli oggetti che desideriamo, per le opinioni che abbracciamo, per le azioni di cui giudichiamo. Siamo le vittime dei nostri pregiudizi tutte le volte che cessiamo di servirci di questa misura per regolare i nostri giudizi. Non correremo mai il rischio di ingannarci, quando esamineremo quale è l'utilità reale, che risulta per la nostra specie, delle religioni, dei governi, delle leggi, di tutte le istituzioni, le invenzioni e le azioni degli uomini.

Un colpo d'occhio superficiale può spesso sedurci, ma esperienze meditate ci riportano alla ragione che non può ingannarci. Essa ci insegna che il piacere è una felicità momentanea, ma che spesso diventa un male; che il male è una sofferenza passeggera che spesso diventa un bene: ci fa conoscere la vera natura degli oggetti e presentire gli effetti che possiamo attendercene: ci fa distinguere le tendenze cui la nostra felicità ci permette di abbandonarci da quelle alla cui seduzione dobbiamo resistere. Da ultimo, ci convincerà sempre che l'interesse degli esseri intelligenti, e che amano la loro felicità e desiderano di rendere la loro esistenza felice, vuole che si distruggano per loro tutti i fantasmi, le chimere ed i pregiudizi che procurano ostacoli alla loro felicità in questo mondo.

Se consultiamo l'esperienza, vedremo che è nelle illusioni e nelle opinioni consacrate che dobbiamo cercare la fonte vera di quella folla di mali, da cui vediamo dappertutto oppresso il genere umano. L'ignoranza delle cause naturali gli creò gli dèi; l'impostura li rese terribili; la loro idea funesta perseguitò l'uomo senza renderlo migliore, lo fece tremare senza profitto, ne riempì lo spirito di chimere, si oppose ai progressi della sua ragione, gli impedì di cercare la sua felicità. I suoi timori lo resero schiavo di quelli che lo ingannarono col pretesto del suo bene; egli fece il male quando gli si disse che i suoi dèi richiedevano crimini; visse nella disgrazia, perché gli si fece intendere che i suoi dèi lo condannavano ad essere miserabile; non osò mai resistere ai suoi dèi né sbarazzarsi della sua servitù, perché gli si fece intendere che la stupidità, la rinuncia alla ragione, l'intorpidimento dello spirito, l'abiezione della sua anima erano mezzi sicuri per ottenere l'eterna felicità.

Pregiudizi non meno pericolosi hanno accecato gli uomini sui loro governi. Le nazioni non conobbero affatto i veri fondamenti dell'autorità, non osarono esigere la felicità dai re incaricati di procurargliela, credettero che i sovrani, travestiti da dèi, ricevessero nascendo il diritto di comandare al resto dei mortali[5], potessero disporre a loro piacimento della felicità dei popoli e non fossero affatto obbligati a render conto degli infelici che facevano. Per una conseguenza necessaria di queste opinioni, la politica degenerò nell'arte fatale di sacrificare la felicità di tutti al capriccio di uno solo o di alcuni malvagi privilegiati. Nonostante i mali che patirono, le nazioni furono in adorazione di fronte agli idoli che si erano costruiti e rispettarono follemente gli strumenti delle loro miserie; obbedirono alle loro volontà ingiuste, prodigarono la vita, il sangue, i tesori, per soddisfarne l'ambizione, l'avidità insaziabile, i capricci rinascenti; ebbero una venerazione stupida per tutti quelli che possedevano, con il sovrano, il potere di nuocere; si inginocchiarono dinanzi al credito, al rango, ai titoli, all'opulenza, al fasto; da ultimo, vittime dei loro pregiudizi, attesero vanamente la loro felicità da alcuni uomini che, infelici essi stessi per i vizi e l'incapacità di godere, non furono troppo disposti ad occuparsi della felicità dei popoli: sotto tali capi, la loro felicità fisica e morale fu ugualmente trascurata o anche annientata.

Troviamo lo stesso accecamento nella scienza dei costumi. La religione, che ebbe sempre l'ignoranza come base e l'immaginazione come guida, non fondò affatto la morale sulla natura dell'uomo, sui suoi rapporti con gli

uomini, sui doveri che derivano necessariamente da tali rapporti: preferì fondarla su rapporti immaginari, che pretese sussistessero tra l'uomo e potenze invisibili che aveva gratuitamente immaginato e falsamente fatto parlare. Furono questi dèi invisibili, che la religione dipinse sempre come tiranni perversi, gli arbitri ed i modelli della condotta dell'uomo. L'uomo fu cattivo, insocievole, inutile, turbolento, fanatico, quando volle imitare questi tiranni divinizzati o conformarsi alle lezioni dei loro interpreti. Questi non fecero che approfittare della religione e delle tenebre che essa sparse sullo spirito umano; le nazioni non conobbero né la natura né la ragione né la verità: non ebbero che religioni, senza avere alcuna idea sicura della morale o della virtù. Quando l'uomo fece male ai suoi simili, credette di avere offeso il suo dio: si credette assolto umiliandosi davanti a lui, facendogli doni, intromettendo il suo prete nei suoi interessi. Così, la religione, lungi dal dare una base sicura, naturale e chiara alla morale, le dette solo una base vacillante, ideale, impossibile a conoscersi. Che dico! La corruppe e le sue espiazioni finirono col rovinarla. Quando volle combattere le passioni degli uomini, lo fece vanamente; sempre delirante e priva di esperienza, non ne conobbe mai i veri rimedi: i suoi rimedi furono disgustosi e idonei a far rivoltare i malati; li fece passare per rimedi divini perché non furono assolutamente fatti per uomini; furono inefficaci perché delle chimere non potevano alcunché contro passioni che i motivi più reali e più forti concorrevano a far nascere e a nutrire nei cuori. La voce della religione o degli dèi non poté farsi intendere nel tumulto delle società in cui tutto gridava all'uomo che non poteva rendersi felice senza nuocere ai suoi simili: questi vani clamori non fecero che rendere la virtù odiosa, perché la rappresentarono sempre come nemica della felicità o dei piaceri degli esseri umani. Nell'osservanza dei loro doveri, non si fece vedere ai mortali che il crudele sacrificio di ciò che hanno di più caro e mai si esposero loro i motivi reali per fare questo sacrificio. Il presente prevalse sull'avvenire, il visibile sull'invisibile, il noto sull'ignoto, e l'uomo fu malvagio perché tutto gli disse che doveva esserlo per ottenere la felicità.

È così che la somma delle disgrazie del genere umano non fu affatto diminuita, ma al contrario crebbe per le sue religioni, i suoi governi, la sua educazione, tutte le istituzioni che gli si fecero adottare, col pretesto di renderne la sorte più dolce. Non lo si ripeterà mai troppo, è nell'errore che troveremo la vera fonte dei mali da cui la razza umana è afflitta: non è affatto la natura che la rende infelice; non è affatto un dio irritato a volere

che vivesse nelle lagrime; non è affatto una depravazione ereditaria che ha reso i mortali cattivi ed infelici, è unicamente agli errori che son dovuti questi effetti deplorevoli.

Il bene supremo, tanto cercato da taluni saggi e annunciato da altri con tanta enfasi, non può essere considerato una chimera, simile a quella *panacea* meravigliosa che taluni adepti hanno voluto far passare per il rimedio universale. Tutti gli uomini sono malati, la nascita li abbandona subito al contagio dell'errore; ma ciascuno di essi, in forza della sua organizzazione e delle circostanze particolari, ne è universalmente affetto. Se c'è un rimedio generale che si può applicare alle malattie diverse e complicate degli uomini, non ce n'è senza dubbio che uno: questo rimedio è la verità che bisogna attingere nella natura.

Alla vista degli errori che accecano il più grande numero dei mortali e che essi sono indotti a succhiare con il latte, alla vista dei desideri dai quali sono perpetuamente agitati, delle inquietudini che li rodono, dei mali sia fisici che morali che li assediano da tutte le parti, si sarebbe tentati di credere che la felicità non è assolutamente fatta per questo mondo e che sarebbe impresa vana voler guarire spiriti che tutto cospira ad avvelenare. Quando si considerano le superstizioni che li mettono in agitazione, li dividono e li rendono insensati, i governi che li opprimono, le leggi che li torturano, le ingiustizie molteplici sotto le quali si vedono gemere quasi tutti i popoli della terra, da ultimo i vizi ed i crimini che rendono lo stato della società così odioso quasi a tutti quelli che vi si trovano, a stento ci si libera dall'idea che la sfortuna è l'appannaggio del genere umano, che questo mondo è fatto solo per raccogliere infelici, che la felicità è una chimera o almeno un punto così fugace che è impossibile fissarlo.

Superstiziosi atrabiliari e nutriti di malinconia videro dunque senza sosta la natura o il suo autore accanirsi contro la specie umana; supposero che l'uomo, obiettivo costante della collera del cielo, l'irritasse anche con i suoi desideri e si rendesse criminale cercando una felicità che non era fatta per lui. Colpiti dal vedere che gli oggetti da noi più vivamente desiderati non sono mai capaci di soddisfare il nostro cuore, hanno decretato che questi oggetti sono dannosi, odiosi, abbominevoli; hanno prescritto di fuggirli, hanno fatto man bassa indistintamente di tutte le passioni più utili a noi stessi e agli esseri con i quali viviamo; hanno voluto che l'uomo si rendesse insensibile, diventasse nemico di se stesso, si separasse dai suoi simili,

rinunciasse ad ogni piacere, si rifiutasse la felicità, in una parola si snaturasse.

«Mortali» — hanno detto — «voi siete nati per l'infelicità; l'autore della vostra esistenza vi destinò alla sfortuna; entrate dunque nelle sue vedute e rendetevi infelici. Combattete i desideri ribelli che hanno la felicità per oggetto; rinunciate ai piaceri che è proprio della vostra essenza amare; non vi attaccate a niente di quaggiù; fuggite una società che serve unicamente ad infiammare la vostra immaginazione per beni che dovete rifiutarvi; spezzate la molla della vostra anima; reprimete l'attività che cerca di mettere fine alle vostre pene; soffrite, affliggetevi, gemete: tale è per voi la via della felicità»[6].

Medici ciechi, che hanno preso per una malattia lo stato naturale dell'uomo! Essi non hanno affato visto che le sue passioni ed i suoi desideri gli sono essenziali; che impedirgli di amare e di desiderare è voler togliergli il suo essere; che l'attività è la vita della società e che dirci di odiare e disprezzare noi stessi è toglierci il movente più idoneo a portarci alla virtù. È così che, con i suoi rimedi soprannaturali, la religione, lungi dal guarire gli uomini dai loro mali, non ha fatto che inasprirli e gettarli in disperazione; invece di calmarne le passioni, ha reso più incurabili, più pericolose e più avvelenate quelle che la natura aveva dato loro unicamente per la conservazione e la felicità. Non è affatto spegnendo le nostre passioni che ci si renderà felici, ma è dirigendole verso gli oggetti veramente utili a noi stessi e agli altri.

Nonostante gli errori da cui il genere umano è accecato, nonostante la stravaganza delle sue istituzioni religiose e politiche, nonostante i pianti ed i lamenti che facciamo continuamente contro la sorte, vi sono esseri felici sulla terra. Vi vediamo talvolta sovrani animati dalla nobile ambizione di rendere le nazioni fiorenti e felici; vi troviamo degli Antonino, dei Traiano, dei Giuliano, degli Enrico[7]; vi incontriamo anime elevate che pongono la loro gloria e la loro felicità nell'incoraggiare il merito, nel soccorrere l'indigenza, nel tendere la mano alla virtù oppressa. Vi troviamo geni presi dal desiderio di strappare l'ammirazione dei concittadini, assistendoli utilmente e godendo della felicità che procurano agli altri.

Non crediamo affatto che lo stesso povero sia escluso dalla felicità. La mediocrità, l'indigenza gli procurano spesso vantaggi che l'opulenza e la grandezza sono costrette a riconoscere e ad invidiare. L'anima del povero, sempre in azione, non cessa di nutrire desideri, mentre il ricco ed il potente sono spesso nel triste imbarazzo di non sapere quale augurarsi o quale

desiderare degli oggetti impossibili a procurarsi[c]. Il suo corpo, abituato alla fatica, conosce le dolcezze del riposo; questo riposo è la più rude delle fatiche per chi si annoia del suo ozio. L'esercizio e la frugalità procurano all'uno vigore e salute; l'intemperanza e l'inerzia degli altri non danno che disgusti ed infermità. L'indigenza tende tutte le molle dell'anima; è dal suo seno che si vedono uscire il genio, le doti naturali, il merito, cui l'opulenza e la grandezza sono costrette a rendere omaggio. Da ultimo, i colpi della sorte trovano nel povero una canna flessibile che cede senza spezzarsi.

Così, la natura non fu affatto una matrigna per il più grande numero dei suoi figli. Chi è stato collocato dalla fortuna in uno stato oscuro ignora l'ambizione che divora il cortigiano, le inquietudini dell'intrigante, i rimorsi, le noie ed i disgusti dell'uomo arricchito delle spoglie delle nazioni, di cui non sa approfittare. Più il corpo lavora e più l'immaginazione riposa; è la diversità degli oggetti che percorre ad accenderla; è la sazietà di questi oggetti che le causa disgusto: l'immaginazione del povero è circoscritta dalla necessità; egli riceve poche idee, conosce pochi oggetti, di conseguenza ha pochi desideri; si consente poco, mentre la natura intera a stento basta a contenere i desideri insaziabili ed i bisogni immaginari dell'uomo immerso nel lusso che ha percorso o esaurito tutti gli oggetti necessari. Quelli che il pregiudizio ci fa considerare i più infelici degli uomini godono spesso di vantaggi più reali e più grandi di quelli che li opprimono, che li disprezzano e che talvolta sono ridotti ad invidiarli. Desideri limitati sono un bene molto reale: l'uomo del popolo, nella sua povera fortuna, non desidera che un po' di pane; l'ottiene con il sudore della fronte, lo mangerebbe con gioia, se l'ingiustizia non lo rendesse per lo più amaro. Per il delirio dei governi, quelli che nuotano nell'abbondanza, senza essere più felici per questo, disputano allo stesso coltivatore gli stessi frutti che le sue braccia fanno nascere dalla terra. I prìncipi sacrificano la loro vera felicità e quella dei loro Stati a passioni, a capricci che scoraggiano i popoli, gettano le loro province nella miseria, fanno milioni di infelici senza profitto per se stessi. La tirannide obbliga i sudditi a maledire la propria esistenza, ad abbandonare il lavoro e toglie loro il coraggio di mettere al mondo dei figli che sarebbero miserabili come i loro padri: l'eccesso dell'oppressione li costringe talvolta a rivoltarsi o a vendicarsi con attentati delle ingiustizie loro fatte. L'ingiustizia, riducendo l'indigenza alla disperazione, li obbliga a cercare nel crimine risorse contro le disgrazie. Un governo iniquo produce lo scoraggiamento nelle anime; le sue vessazioni spopolano le campagne, le terre rimangono

incolte; di qui nasce la terribile carestia che fa scoppiare i contagi e le pesti. Le disgrazie dei popoli producono rivoluzioni: inaspriti dalla sfortuna, gli spiriti entrano in fermento ed i rovesciamenti degli imperi ne sono gli effetti necessari. È così che il fisico ed il morale sono sempre connessi o piuttosto sono la stessa cosa[9].

Se l'iniquità dei capi non produce sempre effetti così notevoli, per lo meno produce la pigrizia, il cui effetto è di riempire le società di mendicanti e di malfattori che né la religione né il terrore delle leggi possono arrestare e che niente può impegnare a restare spettatori infelici di una felicità cui non è loro permesso di prender parte. Essi cercano la felicità passeggera a spese della loro vita, quando l'ingiustizia ne ha sbarrato la via del lavoro e dell attività che li avrebbe resi utili ed onesti.

Non si dica affatto che nessun governo può rendere tutti i suoi sudditi felici: esso non può senza dubbio lusingarsi di soddisfare i capricci insaziabili di taluni cittadini oziosi i quali non sanno che cosa immaginare per calmare la propria noia; ma può e deve preoccuparsi di soddisfare i bisogni reali della moltitudine. Una società gode di tutta la felicità di cui è suscettibile quando il numero più grande dei suoi membri sono nutriti, vestiti, alloggiati, in una parola possono senza un lavoro eccessivo soddisfare i bisogni che la natura ha reso loro necessari[10]. La loro immaginazione è soddisfatta quando hanno la sicurezza che nessuna forza potrà loro strappare i frutti della fatica e che lavorano per se stessi. A causa delle follie umane, nazioni intere sono costrette a lavorare, a sudare, a bagnare la terra di lagrime, per alimentare il lusso, i capricci, la corruzione di un piccolo numero di insensati, di taluni uomini inutili, la cui felicità è diventata impossibile, perché la loro immaginazione delirante non conosce più limiti. È così che gli errori religiosi e politici hanno trasformato l'universo in una valle di lagrime.

Mancando di consultare la ragione, di conoscere il valore della verità, di essere istruiti sui loro veri interessi, di sapere in che cosa consiste la felicità solida e reale, i prìncipi ed i popoli, i ricchi ed i poveri, i grandi ed i piccoli sono senza dubbio spesso lontanissimi dall'essere felici; tuttavia, se gettiamo uno sguardo imparziale sulla razza umana, vi troveremo un numero più grande di beni che di mali. Nessun uomo è felice in massa, ma lo è in particolare. Quelli che si lamentano più amaramente del rigore del destino, sono tuttavia legati all'esistenza da fili, spesso impercettibili, che spesso impediscono loro di uscirne. Ed invero l'abitudine ci rende le nostre pene più leggere, il dolore sospeso diventa una vera gioia; ogni bisogno è un piacere

nel momento in cui vien soddisfatto; l'assenza dell'affanno e della malattia è uno stato felice di cui godiamo silenziosamente e senza accorgercene; la speranza, che raramente ci abbandona del tutto, ci aiuta a sopportare i mali più crudeli. Il prigioniero ride in catena; il villano affaticato rientra cantando nella sua capanna; da ultimo, l'uomo che si dice il più sfortunato, non. vede affatto arrivare la morte senza tremare, a meno che la disperazione non ne abbia totalmente sfigurato la natura ai suoi occhi[d].

Finché desideriamo la continuazione del nostro essere, non siamo in diritto di dirci completamente infelici; finché la speranza ci sostiene, godiamo ancora di un grandissimo bene. Se fossimo più giusti, rendendoci conto dei nostri piaceri e delle nostre pene, riconosceremmo che la somma dei primi supera di molto quella delle ultime, vedremmo che teniamo un registro molto esatto del male e poco esatto del bene. Ed invero ammetteremmo che vi sono poche giornate interamente infelici nella nostra vita. I nostri bisogni periodici ci procurano il piacere di soddisfarli; la nostra anima è perpetuamente mossa da mille oggetti, la cui varietà, molteplicità, novità ci rallegra, sospende le nostre pene, allontana i nostri affanni. I mali fisici sono violenti? Non sono di una lunga durata, ci conducono subito al nostro termine; i mali del nostro spirito portano ugualmente ad esso. Nello stesso tempo in cui la natura ci rifiuta ogni felicità, ci apre una porta per uscire dalla vita; se ci rifiutiamo di passarvi, è che troviamo ancora piacere ad esistere. Le nazioni ridotte alla disperazione sono completamente infelici: hanno fatto ricorso alle armi e, a rischio di perire, fanno i loro sforzi per portare a termine le proprie sofferenze.

Dal fatto che tanti uomini sono legati alla vita dobbiamo dunque concludere che non sono così infelici come si pensa. Perciò, non esageriamo più i mali della specie umana; imponiamo silenzio all'umor nero che ci persuade che questi mali sono senza rimedio; diminuiamo a poco a poco il numero dei nostri errori e le nostre calamità diminuiranno nella stessa proporzione. Dal fatto che il cuore dell'uomo non cessa di nutrire desideri non concludiamo assolutamente che è infelice; dal fatto che il suo corpo ha bisogno ogni giorno di nutrimento concludiamo che è sano e che svolge le sue funzioni; dal fatto che il suo cuore desidera, bisogna concludere che ha bisogno in ogni istante di essere mosso, che le passioni sono essenziali alla felicità di un essere che sente, che pensa, che riceve idee e che necessariamente deve amare e desiderare ciò che gli procura o gli promette un modo di esistere analogo alla sua energia naturale. Finché viviamo, finché

la molla della nostra anima sussiste nella sua forza, l'anima desidera; finché desidera, avverte l'attività che le è necessaria; finché agisce, vive. La vita può essere paragonata ad un fiume, le cui acque si spingono, si succedono e scorrono senza interruzione: costrette a scorrere in un letto ineguale, incontrano ad intervalli ostacoli che ne impediscono il ristagno; non cessano di zampillare, di saltellare e di scorrere, finché non siano ritornate nell'oceano della natura.

1. Dario di Persia.
2. Motivo fondamentale del contrattualismo.
3. Personne.
4. Utilitarismo ed eudemonismo si fondono insieme, determinando una sorta di altruismo eudemonistico. Morale e politica diventano antimetafisica nella misura in cui sappiano concretamente, e direi scientificamente, generare un siffatto altruismo.
5. Ancora critica del *rex a deo.*
6. Un vero e proprio codice della morale che, oggi, diremmo dell'alienazione;
7. Enrico IV, re di Francia dal 1589 al 1610. Gli altri nomi si sono già incontrati.
8. Petronio Arbitro, scrittore latino del I sec. d. C., autore del *Satyricon.*
9. Identificazione, più che Stretta unione, di *fisico* e *morale.* Un motivo centrale morale antimetafisica e antispiritualistica d'holbachiana.
10. Ancora il motivo dei bisogni naturali. Cfr. nota 5 del cap. XV, p. 337.

a. *Aestuat infelix angusto limite mundi* (= «L'infelice si agita negli angusti limiti del mondo»). Seneca dice di Alessandro: *Post Darium et Indos pauper est Alexander; inventus est qui concupisceret aliquid post omnia* (= «Anche dopo la vittoria su Dario e sugli Indiani Alessandro rimane povero. Si trovò chi, dopo aver ottenuto tutto, desiderava ancora qualcosa») (Seneca, *Epist.,* CXX).

b. Cicerone dice: *Nisi homini Deus placuerit, Deus non erit* (= «Se Dio non piacerà all'uomo, non sarà Dio»). «Dio non può obbligare gli uomini ad ubbidirgli se non facendo loro conoscere che è in suo potere renderli felici o infelici». V. *Défense de la religion,* Tomo I, p. 433. Bisogna concludere, da questi princípi, che l'uomo è in diritto di giudicare la religione e i suoi dèi sulla base dei vantaggi o degli svantaggi che procurano alla società.

c. Petronio[8] dice: *Nescio quomodo bonae mentis soror est paupertas* (= «Non so come la povertà sia sorella della buona coscienza»).

d. V. ciò che si è detto del suicidio nel cap. XIV.

Capitolo diciassettesimo

LE IDEE VERE O FONDATE SULLA NATURA SONO I SOLI RIMEDI AI MALI DEGLI UOMINI. RICAPITOLAZIONE DI QUESTA PRIMA PARTE. CONCLUSIONE

Tutte le volte che cessiamo di prendere l'esperienza per guida, cadiamo nell'errore. I nostri errori diventano ancora più pericolosi e più insanabili quando hanno la sanzione della religione: è allora che non acconsentiamo mai a ritornare sui nostri passi, ci crediamo interessati a non vedere più e a non intendere più e supponiamo che la nostra felicità esige che chiudiamo gli occhi alla verità. Se la maggior parte dei moralisti hanno trascurato il cuore umano, se si sono ingannati sulle sue malattie e sui rimedi che potevano convenirgli, se i rimedi amministrati sono stati inefficaci o anche pericolosi, ciò è dipeso dal fatto che hanno abbandonato la natura, hanno resistito all'esperienza, non hanno osato consultare la ragione, hanno rinunciato alla testimonianza dei sensi, hanno seguito unicamente i capricci di una immaginazione abbagliata dal delirio o turbata dalla paura, hanno preferito le illusioni che mostrava loro alle cose reali di una natura che non inganna mai.

È perché non hanno voluto sentire che un essere intelligente non può affatto perdere un istante ci vista la propria conservazione, il suo interesse reale o immaginario, il suo benessere solido o passeggero, in una parola la sua felicità vera o falsa; è perché non hanno considerato che i desideri e le passioni sono movimenti essenziali, naturali, necessari alla nostra anima, che i medici degli uomini hanno supposto cause soprannaturali dei loro traviamenti ed hanno applicato ai loro mali solo topiche inutili o pericolose. Dicendo loro di soffocare i propri desideri, di combattere le proprie tendenze, di annientare le proprie passioni, non hanno fatto che dar loro precetti sterili, vaghi, impraticabili: queste vane lezioni non hanno influito su nessuno; hanno, tutt'al più, posto un freno a taluni mortali che una pacata immaginazione sollecitava solo debolmente al male; i terrori con cui li si

accompagnava hanno turbato la tranquillità di talune persone moderate per loro natura, senza mai arrestare i temperamenti di quelli che furono inebriati delle loro passioni o trascinati dal torrente dell'abitudine. Da ultimo, le promesse e le minacce della superstizione hanno fatto solo fanatici, esseri deliranti, esseri inutili o pericolosi, senza mai fare uomini veramente virtuosi, cioè utili ai loro simili.

Questi empirici, guidati da una cieca pratica, non hanno assolutamente visto che l'uomo, finché vive, è fatto per sentire, per desiderare, per avere passioni e per soddisfarle in proporzione all'energia che la sua organizzazione gli dà; non si sono assolutamente accorti che l'abitudine radicava queste passioni, che l'educazione le seminava nei cuori, che i vizi del governo le rafforzava, che l'opinione pubblica le approvava, che l'esperienza le rendeva necessarie, e che dire agli uomini così costituiti di distruggere le proprie passioni significava gettarli nella disperazione oppure ordinar loro rimedi troppo repugnanti perché acconsentissero a prenderli. Nello stato attuale delle nostre società opulente, dire ad un uomo il quale sa per esperienza che le ricchezze procurano tutti i piaceri, che non deve desiderarli, che deve staccarsene, significa persuaderlo a rendersi infelice. Dire ad un ambizioso di non desiderare affatto il potere e la grandezza, che tutto cospira a mostrargli come il colmo della felicità, significa ordinargli di rovesciare tutto di un colpo il sistema abituale delle sue idee, significa parlare ad un sordo. Dire ad un amante di temperamento impetuoso di soffocare la sua passione per l'oggetto che lo affascina, significa fargli intendere che deve andare contro la propria felicità. Opporre la religione ad interessi così potenti significa combattere cose reali con speculazioni chimeriche[1].

In effetto, se esaminiamo le cose senza prevenzione, troveremo che la maggior parte dei precetti che la religione o la sua morale fanatica e soprannaturale[2] dà agli uomini sono tanto ridicoli quanto impraticabili. Interdire le passioni agli uomini significa impedir loro di essere uomini; consigliare ad una persona fornita di una immaginazione impetuosa di moderare i suoi desideri significa consigliarle di mutare la sua organizzazione, ordinare al suo sangue di scorrere più lentamente. Dire ad un uomo di rinunciare alle sue abitudini significa volere che un cittadino abituato a vestirsi acconsenta a camminare tutto nudo: tanto varrebbe dirgli di cambiare i tratti del suo viso, di distruggere il suo temperamento, di spegnere la sua immaginazione, di alterare la natura dei suoi fluidi, ove gli si

comandi di non avere affatto passioni analoghe alla sua energia spirituale o di rinunciare a quelle che l'abitudine e le sue circostanze gli hanno fatto contrarre ed hanno convertito in bisogno[a]. Tali sono, tuttavia, i rimedi così vantati che la maggior parte dei moralisti oppongono alla depravazione umana. È dunque sorprendente che non producano alcun effetto o che non facciano se non ridurre l'uomo alla disperazione attraverso la lotta continua che suscitano tra le passioni del suo cuore, i suoi vizi, le sue abitudini e le paure chimeriche con cui la superstizione ha voluto opprimerlo. I vizi della società, gli oggetti di cui si serve per stimolare i nostri desideri, i piaceri, le ricchezze, i grandi onori che il governo ci mostra come attrattive seducenti, i beni che l'educazione, l'esempio e l'opinione ci rendono cari, ci attirano da un lato, mentre la morale ci sollecita vanamente da un altro. E la religione, con le sue minacce terribili, ci getta nel turbamento e produce in noi un conflitto violento, senza mai riportare la vittoria: quando per caso vince su tante forze congiunte, ci rende infelici, spezza completamente la molla della nostra anima.

Le passioni sono i veri contrappesi delle passioni. Non cerchiamo di distruggerle, ma badiamo a dirigerle: bilanciamo quelle che sono dannose con quelle che sono utili alla società. La ragione, frutto dell'esperienza, non è che l'arte di scegliere le passioni che dobbiamo ascoltare per la nostra felicità. L'educazione è l'arte di seminare e di coltivare nei cuori degli uomini passioni vantaggiose[3]. La legislazione è l'arte di frenare le passioni pericolose e di suscitare quelle che possono essere vantaggiose al bene pubblico. La religione non è che l'arte di seminare e di nutrire nelle anime dei mortali chimere, illusioni, magie, incertezze da cui nascono passioni funeste per loro stessi come per gli altri: solo combattendole l'uomo può esser messo sulla via della felicità.

La ragione e la morale non avranno alcun potere sui mortali, se non mostrano a ciascuno di essi che il suo vero interesse è connesso ad una condotta utile a lui stesso. Questa condotta, perché sia utile, deve conciliargli la benevolenza degli esseri necessari alla sua felicità: è dunque per l'interesse o l'utilità del genere umano, è per la stima, l'amore, i vantaggi che ne risultano, che l'educazione deve accendere di buon'ora l'immaginazione dei cittadini: questi sono i mezzi per ottenere quei vantaggi che l'abitudine deve loro rendere familiari, che l'opinione deve loro rendere cari, che l'esempio deve spronarli a ricercare. Il governo, con ricompense, deve incoraggiarli a seguire questo piano; con castighi, deve spaventare quelli che vogliono

turbarlo. È così che la speranza di un benessere vero e la paura di un male reale saranno passioni idonee a controbilanciare quelle che sarebbero dannose alla società; queste ultime diventerebbero almeno molto rare se, invece di pascere gli uomini con speculazioni inintelligibili e parole vuote di senso, si parlasse loro di cose reali e si mostrassero i loro veri interessi.

L'uomo così spesso è cattivo unicamente perché si sente quasi sempre interessato ad esserlo: si rendano gli uomini più illumi-nati e più felici, e li si renderà migliori. Un governo equo e vigilante riempirebbe subito il suo Stato di cittadini onesti, offrirebbe loro motivi attuali, reali e palpabili di far bene. Li farebbe istruire, farebbe loro sentire le sue cure, li sedurrebbe con l'assicurazione della loro felicità; le sue promesse e le sue minacce, fedelmente eseguite, avrebbero senza dubbio molto più peso di quelle della superstizione che propone sempre beni illusori o castighi di cui i malvagi incalliti dubiteranno tutte le volte che avranno interesse di dubitarne: motivi attuali li toccheranno molto più che motivi incerti e lontani. I viziosi ed i malvagi sono così comuni sulla terra, così ostinati, così legati alle loro sregolatezze, perché non c'è alcun governo che faccia loro trovar vantaggio ad essere giusti, onesti e benefici; al contrario, dappertutto, gli interessi più potenti li sollecitano al crimine, favorendo le tendenze di un'organizzazione viziosa che niente ha corretto e portato verso il bene[b]. Un selvaggio che nella sua orda non conosce affatto il valore del denaro non ne farà certamente alcun conto; se lo trapiantate nelle nostre società civili, apprenderà subito a desiderarlo, si sforzerà di ottenerlo; e, se può farlo senza pericolo, finirà col rubare, soprattutto se non ha affatto appreso a rispettare la proprietà degli esseri che lo circondano. Il selvaggio ed il fanciullo sono precisamente nella stessa condizione: siamo noi a rendere l'uno e l'altro cattivi. Il figlio di un grande apprende fin dall'infanzia a desiderare il potere; diventa un ambizioso nell'età matura e, se ha la fortuna di insinuarsi nel favore, diventerà cattivo, e lo farà impunemente. Non è dunque affatto la natura a rendere cattivi, sono le nostre istituzioni che inducono ad esserlo. Il fanciullo cresciuto tra i briganti non può che diventare un malfattore; se fosse stato allevato tra gente onesta, sarebbe diventato un uomo dabbene.

Se cerchiamo la causa dell'ignoranza profonda in cui siamo relativamente alla morale e ai moventi che possono influire sulla volontà degli uomini, la troveremo nelle idee false che la maggior parte dei filosofi si son fatti della natura umana. È per aver fatto l'uomo doppio, cioè per aver distinto la sua anima dal suo corpo, è per aver strappato la sua anima al dominio della

fisica per sottometterla a leggi fantastiche emanate da spazi immaginari, è per averla supposta di una natura differente in tutto dagli esseri conosciuti, che la scienza dei costumi è diventata un enigma insolubile. Queste supposizioni le hanno fatto attribuire una natura, modi di agire, proprietà totalmente differenti da quelle che si vedono in tutti i corpi. Taluni metafisici se ne impadronirono e, a forza di sottilizzare, la resero totalmente irriconoscibile. Essi non si sono affatto accorti che il movimento era essenziale all'anima come al corpo vivente; non hanno affatto visto che i bisogni dell'una si rinnovavano senza sosta come i bisogni dell'altro; non hanno voluto affatto credere che questi bisogni dell'anima, come quelli del corpo, sono puramente fisici e che l'anima come il corpo erano sempre mossi unicamente da oggetti fisici e materiali. Non hanno affatto tenuto conto del legame intimo e continuo dell'anima con il corpo; o piuttosto non hanno affatto voluto convenire che l'anima ed il corpo non sono che una cosa sola, considerata sotto differenti punti di vista[5]. Ostinati nelle loro opinioni soprannaturali o inintelligibili, hanno rifiutato di aprire gli occhi per vedere che il corpo soffrendo rendeva l'anima infelice e che l'anima afflitta minava e faceva deperire il corpo. Non hanno affatto considerato che i piaceri e le pene delio spirito influivano sul corpo e lo prostravano o lo mettevano in attività. Hanno creduto che l'anima traesse i suoi pensieri, sia allegri che lugubri, dal fondo di se stessa, mentre queste idee derivano all'uomo unicamente da oggetti materiali che agiscono o hanno agito materialmente sui suoi organi e mentre l'anima è portata sia alla gaiezza che alla tristezza unicamente dallo stato duraturo o passeggero in cui si trovano i solidi ed i fluidi del nostro corpo. In una parola, essi non hanno affatto riconosciuto che l'anima, puramente passiva, subiva gli stessi mutamenti che subiva il corpo, non era mossa che tramite suo, non agiva che col suo aiuto e riceveva spesso, a sua insaputa e suo malgrado, da parte degli oggetti fisici che la muovono, le idee, le percezioni, le sensazioni, la felicità o l'infelicità.

In forza di queste opinioni, legate a sistemi meravigliosi o inventati per giustificarle, si suppose che l'anima umana fosse libera, cioè avesse la facoltà di muoversi di per se stessa e godesse del potere di agire indipendentemente dagli impulsi che i suoi organi ricevevano dagli oggetti che sono fuori di loro; si pretese che essa potesse resistere a questi impulsi e, senza tenerne conto, seguire le direzioni che dava a se stessa con la sua propria energia; in una parola, si sostenne che l'anima fosse libera, cioè avesse il potere di agire senza essere determinata da alcuna forza esterna.

Così, quest'anima, che si era supposta di una natura differente da tutti gli esseri che conosciamo nell'universo, ebbe anche un modo di agire a parte: fu, per dir così, un punto isolato che non fu affatto sottomesso a quella catena ininterrotta di movimenti che, in una natura le cui parti sono sempre in azione, i corpi si comunicano reciprocamente. Invaghiti delle loro nozioni sublimi, questi filosofi non videro affatto che, distinguendo l'anima dal corpo e da tutti gli esseri che conosciamo, si mettevano nell'impossibilità di formarsene un'idea vera; non vollero affatto accorgersi dell'analogia perfetta che si trovava tra la sua maniera di agire e quella in cui il corpo era affetto, non più che della corrispondenza necessaria e continua che si trovava tra l'anima ed il corpo. Rifiutarono di vedere che, simile a tutti i corpi della natura, essa era soggetta a movimenti di attrazione e di repulsione, dovuti alle qualità inerenti alle sostanze che ne mettono gli organi in azione; che i suoi voleri, le sue passioni, i suoi desideri erano sempre solo una conseguenza dei movimenti prodotti da oggetti fisici che non sono affatto in suo potere e che questi oggetti la rendevano felice o infelice, attiva o languente, contenta o afflitta, a dispetto di essa medesima e di tutti gli sforzi che poteva fare per trovarsi altrimenti. Si cercarono nei cieli moventi immaginari per muoverla; non si presentarono agli uomini che interessi immaginari; col pretesto di far loro ottenere una felicità ideale, gli si impedì di lavorare per la propria vera felicità che ci si guardò bene dal far loro conoscere; se ne fissarono gli sguardi sull'empireo perché non vedessero più la terra; si nascose loro la verità e si pretese di renderli felici a forza di paure, di fantasmi e di chimere. Da ultimo, ciechi essi stessi, furono guide unicamente per ciechi nel sentiero della vita, in cui gli uni e gli altri non fecero che deviare[6].

Conclusione

Da tutto ciò che si è detto fin qui risulta evidentemente che tutti gli errori del genere umano, in ogni campo, derivano dal fatto che ha rinunciato all'esperienza, alla testimonianza dei sensi, alla retta ragione, per lasciarsi guidare dall'immaginazione spesso ingannatrice e dall'autorità sempre sospetta. L'uomo non conoscerà mai la sua vera felicità, finché trascurerà di studiare la natura, di istruirsi sulle sue leggi immutabili, di cercare in essa soltanto i veri rimedi ai mali che sono conseguenze necessarie dei suoi errori

attuali. L'uomo sarà sempre un enigma per se stesso, finché si crederà doppio e mosso da una forza inconcepibile, di cui ignora la natura e le leggi. Le sue facoltà che chiama intellettuali e le sue qualità morali saranno inintelligibili per lui, se non le considera con lo stesso occhio con cui considera le sue qualità o facoltà corporee e non le vede soggette in tutto alle stesse regole. Il sistema della sua pretesa libertà non si appoggia su niente; egli è ad ogni istante smentito dall'esperienza; questa gli prova che non cessa mai di essere, in tutte le sue azioni, sotto la mano della necessità: verità che, lungi dall'essere pericolosa per gli uomini o deleteria per la morale, le fornisce la sua vera base; ed invero fa avvertire i rapporti che sussistono tra gli esseri sensibili e riuniti in società, al fine di lavorare con sforzi comuni alla loro felicità reciproca. Dalla necessità di questi rapporti nasce la necessità dei loro doveri e la necessità dei sentimenti d'amore che si accordano con la condotta che essi dicono virtuosa o dell'avversione che hanno per quella che si dice viziosa o criminale. Di qui si vedono i veri fondamenti *dell'obbligazione morale*, la quale è solo la necessità di servirsi dei mezzi per conseguire il fine che l'uomo si propone nella società, dove ciascuno di noi, per il proprio interesse e la propria sicurezza, è costretto ad avere e a mostrare le disposizioni necessarie alla propria conservazione e capaci di suscitare negli associati i sentimenti di cui ha bisogno per essere, lui stesso, felice. In una parola, è sull'azione e la reazione necessarie delle volontà umane, sull'attrazione e sulla repulsione necessarie delle loro anime, che ogni morale si fonda: è l'accordo o il concerto delle volontà e delle azioni che conserva la società; è la loro discordanza che la dissolve o la rende infelice.

Si è potuto concludere da tutto ciò che abbiamo detto che i nomi con i quali gli uomini hanno indicato le cause nascoste che agiscono nella natura ed i loro diversi effetti sono sempre solo la necessità considerata sotto differenti punti di vista. Abbiamo trovato che l'*ordine* è una catena necessaria di cause e di effetti, di cui vediamo o crediamo di vedere l'insieme, la connessione e lo svolgimento, e che ci piace quando la troviamo conforme al nostro essere. Abbiamo visto parimenti una catena di effetti e di cause necessarie che giudichiamo sfavorevole a noi stessi o poco convenienti al nostro essere. Si è indicata col nome di *intelligenza* la causa necessaria che opera necessariamente la concatenazione degli avvenimenti che comprendiamo col nome di *ordine*. Si è chiamata *divinità* la causa necessaria ed invisibile che metteva in azione una natura in cui tutto agisce secondo

leggi immutabili e necessarie. Si è chiamato *destino* o *fatalità* la connessione necessaria delle cause e degli effetti sconosciuti che vediamo in questo mondo; ci si è serviti della parola *caso,* per indicare gli effetti che non possiamo presentire o di cui ignoriamo la connessione necessaria con le loro cause. Da ultimo, si son chiamate facoltà *intellettuali* e *morali* gli effetti e le modificazioni necessarie dell'essere organizzato che si è supposto mosso da un agente inconcepibile, che si è creduto distinto dal suo corpo o di una natura differente dalla sua, che si è indicato col nome di *anima.*

Di conseguenza, si è creduto questo agente immortale e non dissolubile come il corpo. Abbiamo fatto vedere che il dogma meraviglioso dell'altra vita non è fondato che su supposizioni gratuite, smentite dalla riflessione. Abbiamo provato che questa ipotesi è non solo inutile ai costumi degli uomini, ma ancora che essa è idonea unicamente ad intorpidirli, a distoglierli dalla cura di lavorare alla felicità reale, ad inebriarli di fantasie capricciose e di opinioni dannose alla loro tranquillità, da ultimo ad addormentare la vigilanza dei legislatori, dispensandoli dal prestare all'educazione, alle istituzioni e alle leggi della società tutta l'attenzione che loro si deve. Abbiamo fatto sentire che la politica si è a torto fondata su un'opinione poco capace di frenare passioni che tutto si sforza di accendere nel cuore degli uomini, i quali cessano di vedere l'avvenire quando il presente li seduce o li trascina. Abbiamo fatto vedere che il disprezzo della morte è un sentimento vantaggioso, idoneo a dare agli spiriti il coraggio di intraprendere ciò che è veramente utile alla società. Da ultimo, abbiamo fatto conoscere ciò che poteva condurre l'uomo alla felicità e abbiamo mostrato gli ostacoli che l'errore oppone alla felicità.

Non ci si accusi dunque di demolire senza edificare, di combattere errori senza sostituir loro verità, di scalzare contemporaneamente i fondamenti della religione e della sana morale. Questa è necessaria agli uomini, è fondata sulla loro natura; i suoi doveri sono certi e devono durare quanto la razza umana; ci obbliga, perché, senza di essa, né gli individui né le società possono sussistere né godere dei vantaggi che la natura li induce a desiderare.

Ascoltiamo dunque questa morale fondata sull'esperienza e sulla necessità delle cose; non ascoltiamo affatto la superstizione fondata sulle fantasticherie, sulle imposture e sui capricci dell'immaginazione. Seguiamo le lezioni di questa morale umana e dolce che ci conduce alla virtù attraverso la felicità; tappiamo i nostri orecchi alle grida inefficaci della religione che

non potrà mai farci amare una virtù che rende orribile ed odiosa e che ci rende realmente infelici in questo mondo, nell'attesa di chimere che ci promette in un altro. Da ultimo, vediamo se la ragione, senza l'aiuto di una rivale che la disprezza, non ci condurrà più sicuramente di essa verso lo scopo cui tendono i nostri desideri.

Quali frutti, infatti, il genere umano ha fin qui tratto dalle nozioni sublimi e soprannaturali di cui la teologia, da tanti secoli, ha pasciuto i mortali? Tutti i fantasmi creati dall'ignoranza e dall'immaginazione, tutte le ipotesi insensate e sottili da cui l'esperienza fu bandita, tutte le parole vuote di senso di cui le lingue sono piene, tutti gli errori fanatici e gli errori panici di cui ci si è serviti per agire sulla volontà degli uomini, li hanno resi migliori, più illuminati sui loro doveri, indotti a compierli più fedelmente? Tutti i sistemi meravigliosi e le invenzioni sofistiche su cui li si appoggia, hanno portato la luce nei nostri spiriti, la ragione nella nostra condotta, la virtù nel nostro cuore? Ahimè!, tutte queste cose non hanno fatto che gettare l'intelletto umano nelle tenebre da cui non si può trarre, seminare nelle nostre anime errori pericolosi, fare scoppiare in noi passioni funeste in cui troveremo la vera fonte dei mali dai quali la nostra specie è afflitta.

Cessa, dunque, uomo, di lasciarti turbare dai fantasmi che la tua immaginazione o l'impostura hanno creato. Rinuncia alle tue speranze vaghe, liberati dalle tue paure opprimenti, segui senza paura la via necessaria che la natura ha tracciato per te. Semina là dei fiori, se il tuo destino lo permette; evita, se lo puoi, le spine che vi ha sparso. Non affondare affatto il tuo sguardo in un avvenire impenetrabile: la sua oscurità basta per provarti che è inutile o pericoloso a sondare. Pensa dunque unicamente a renderti felice nell'esistenza che ti è nota. Sii temperante, moderato, ragionevole, se vuoi conservarti; non essere affatto prodigo del piacere, se cerchi di renderlo duraturo. Astieniti da tutto ciò che può nuocere a te stesso e agli altri. Sii veramente intelligente, cioè impara ad amarti, a conservarti, a conseguire il fine che ad ogni istante ti proponi. Sii virtuoso per renderti solidamente felice, per godere dell'affetto, della stima e dell'aiuto degli esseri che la natura ha reso necessari alla tua felicità. Se questi sono ingiusti, renditi degno di applaudire e di amare te stesso; vivrai contento, la tua serenità non sarà affatto turbata; la fine del tuo cammino, esente da rimorsi, come la tua vita, non la calunnierà affatto. La morte sarà per te la porta di un'esistenza nuova in un ordine nuovo: tu vi sarai sottomesso, come lo sei ora, alle leggi eterne del destino il quale vuole che, perché tu viva felice

quaggiù, faccia degli esseri felici. Lasciati dunque trascinare dolcemente dalla natura, finché non ti addormenti tranquillamente nel seno che ti ha fatto nascere.

Per te, malvagio infelice, che ti trovi continuamente in contraddizione con te stesso, macchina disordinata che non può accordarsi né con la tua natura né con quella dei tuoi associati, non temere, in un'altra vita, il castigo dei tuoi crimini: non sei, tu, già crudelmente punito? Le tue follie, le tue abitudini vergognose, le tue depravazioni, non danneggiano la tua salute? Non trascini nel disgusto una vita logorata dai tuoi eccessi? Il vigore e la gaiezza, non hanno già fatto posto alla debolezza, alle infermità, agli affanni? I tuoi vizi, ogni giorno, non ti scavano la tomba? Tutte le volte che ti sei macchiato di un crimine, hai osato, senza paura, rientrare in te stesso? Non hai trovato il rimorso, il terrore e la vergogna, stabiliti nel tuo cuore? Non hai tremato tutto solo e nell'apprensione continua che la terribile verità non svelasse i tuoi oscuri misfatti? Non temere dunque più l'avvenire: esso metterà fine ai tormenti meritati che infliggi a te stesso. La morte, liberando la terra di un fardello scomodo, ti libererà da te, dal tuo più crudele nemico.

1. Contro la religione *antiestetica*, nella misura in cui tende a reprimere la sensibilità (temperamento, passioni, in una parola la *natura* reale) dell'uomo.

2. In quanto è fanatica e soprannaturale, la morale spiritualistica, contro la quale qui si polemizza aspramente, è, essa stessa, religione che comporta repressione ed alienazione. Cfr. nota precedente e nota 6 del cap. XVI, p. 349.

3. In quanto questa educazione ha come oggetto i cuori e le passioni degli uomini, si può dire «educazione estetica».

4. Caio Crispo Sallustio (86-34 a. C.) storico romano.

5. Insistenza sul rapporto indissolubile fisico-morale. È un rapporto che entrerà, difeso nella sua indissolubilità proprio in senso materialistico, nell'area della Ideologia e dello stesso iniziale idealismo tedesco: basti, qui, ricordare che Pierre Cabanis (1757-1808) scrive *Rapports du physique et du moral de l'homme* (1802) e Friedrich Schiller (1759-1805) *Zusammenhang der tierischen Natur des Menschen mit seiner geistiger* (1780).

6. Il motivo dei ciechi che guidano altri ciechi: l'idea di guida (dell'arte politica e dell'educazione) non vien meno, ma se ne predica (il vocabolo è esatto soprattutto se il *Système* resta fondamentalmente un'opera propagandistica) il necessario affidamento ad uomini che sappiano vedere con gli occhi della mente, con i lumi della ragione.

a. Si vede che siffatti consigli, per stravaganti che siano, sono stati suggeriti agli uomini da tutte le religioni. Gli Indiani, i Giapponesi, i maomettani, i cristiani, gli ebrei, secondo le loro superstizioni, fanno consistere la perfezione nel digiunare, nel macerarsi, nell'astenersi dai piaceri più onesti, nel fuggire la società, nell'infliggersi volontariamente mille tormenti, nel lavorare senza sosia a contraddire la natura. Tra i pagani, i galli e i preti della dèa Siria non erano più sensati: si mutilavano per devozione.

b. Sallustio[4] dice: *Nemo gratuito malus est* (= «Nessuno è gratuitamente cattivo»). Si può dire, allo stesso modo: *Nemo gratuito bonus* (= «Nessuno è gratuitamente buono»).

Capitolo diciottesimo

ORIGINE DELLE NOSTRE IDEE SULLA DIVINITÀ[1]

Se gli uomini avessero il coraggio di risalire alla fonte delle opinioni incise più profondamente nel loro cervello, se si rendessero esattamente conto delle ragioni che li inducono a rispettarle come sacre, se esaminassero freddamente i motivi delle loro speranze e delle loro paure, troverebbero che spesso gli oggetti o le idee in grado di muoverli più fortemente non hanno alcuna realtà e non sono che parole vuote di senso, fantasmi creati dall'ignoranza e modificati da un'immaginazione malata. Il loro spinto lavora in fretta e senza coerenza in mezzo al disordine delle sue facoltà intellettuali, turbate da passioni che impediscono loro di ragionare giustamente o di consultare l'esperienza nei loro giudizi. Ponete un essere sensibile in una natura tutte le parti della quale sono in movimento: sentirà diversamente in ragione degli effetti gradevoli o sgradevoli che sarà costretto a subire; di conseguenza, si sentirà felice o infelice e, secondo le qualità delle sensazioni che si susciteranno in lui, amerà o temerà, cercherà o fuggirà le cause reali o supposte degli effetti che si verificano nella sua macchina. Ma, se è ignorante o privo di esperienza, si ingannerà su queste cause, non potrà risalire fino ad esse, non ne conoscerà né l'energia né il modo di agire e, finché esperienze ripetute non abbiano fissato il suo giudizio, sarà nel turbamento e nell'incertezza.

L'uomo è un essere che nascendo reca con sé unicamente l'attitudine a sentire più o meno fortemente, secondo la sua conformazione individuale; non conosce nessuna delle cause che agiranno su di lui; a poco a poco, a forza di sentirle, ne scopre le differenti qualità; impara a giudicarle, si familiarizza con esse, connette loro idee secondo la maniera in cui se ne trova affetto; e queste idee sono vere o false, secondo che i suoi organi siano bene o mal costituiti e capaci di fare esperienze sicure e ripetute.

I primi istanti dell'uomo sono caratterizzati dai bisogni: cioè, per conservare il suo stato, è necessario il concorso di parecchie cause analoghe a lui, senza le quali non potrebbe conservarsi nell'esistenza ricevuta. Questi

bisogni, in un essere sensibile, si manifestano attraverso un disordine, una prostrazione, un languore nella sua macchina, che gli danno la coscienza di una sensazione penosa: questo guasto sussiste ed aumenta finché la causa necessaria per farlo cessare non viene a ristabilire l'ordine necessario alla macchina umana. Il bisogno è il primo dei mali che l'uomo prova; tuttavia, questo male è necessario alla conservazione del suo essere, che non si sarebbe affatto preoccupato di conservare, se il disordine del suo corpo non l'obbligasse a portarvi rimedio. Senza bisogni, saremmo solo macchine insensibili, simili ai vegetali, incapaci come loro di conservarci o di servirci dei mezzi per conservarci nell'esistenza ricevuta. È ai nostri bisogni che son dovuti le nostre passioni, i nostri desideri, l'esercizio delle facoltà corporee ed intellettuali; sono i nostri bisogni che ci costringono a pensare, a volere, ad agire; è per soddisfarli o per mettere fine alle sensazioni penose che ci provocano che, secondo la nostra sensibilità naturale e l'energia che ci è propria, spieghiamo le nostre forze, sia del nostro corpo che del nostro spirito. Poiché i nostri bisogni sono continui, siamo obbligati a lavorare senza respiro per procurarci gli oggetti capaci di soddisfarli; in una parola, è per i suoi bisogni molteplici che l'energia dell'uomo è in un'azione perpetua; quando non ha più bisogni, cade nell'inazione, nell'apatia, nella noia, in un languore molesto e dannoso al suo essere, stato che dura finché nuovi bisogni non vengono a rianimarlo e a scuoterlo da questa letargia.

Di qui si vede che il *male* è necessario all'uomo: senza di esso, non potrebbe né conoscere ciò che gli è dannoso né evitarlo né procurarsi il benessere; non sarebbe in alcunché differente dagli esseri insensibili e non organizzati, se il male momentaneo che chiamiamo bisogno non lo costringesse a mettere in giuoco le sue facoltà, a fare esperienze, a confrontare e distinguere gli oggetti che possono nuocergli da quelli che sono favorevoli al suo essere. Da ultimo, senza il male, l'uomo non conoscerebbe affatto il bene; sarebbe continuamente esposto a perire; simile ad un fanciullo sprovvisto di esperienza, ad ogni passo, correrebbe verso la sua rovina certa; non avrebbe assolutamente volontà, passioni, desideri; non si rivolterebbe affatto contro gli oggetti sgradevoli; non li potrebbe allontanare da lui, non avrebbe motivo alcuno per amare qualcosa o per temere qualcosa; da ultimo, sarebbe un automa insensibile, non sarebbe più un uomo.

Se non esistesse affatto male in questo mondo, l'uomo non avrebbe mai pensato alla divinità. Se la natura non gli avesse permesso di soddisfare

facilmente tutti i suoi bisogni rinascenti o di avere solo sensazioni gradevoli, i suoi giorni sarebbero scorsi in una uniformità perpetua e non avrebbe affatto avuto motivi per ricercare le cause ignote delle cose. Meditare è una pena: l'uomo sempre contento non si preoccuperebbe di soddisfare i suoi bisogni, di godere del presente, di sentire oggetti che lo facessero continuamente avvertito della sua esistenza in un modo che approverebbe necessariamente. Niente metterebbe in allarme il suo cuore, tutto sarebbe conforme al suo essere; non avrebbe né paura né diffidenza né inquietudine per l'avvenire: questi movimenti possono essere solo conseguenze di qualche sensazione incresciosa che l'avesse anteriormente colpito o che, turbando l'ordine della sua macchina, avesse interrotto il corso della sua felicità.

Indipendentemente dai bisogni che si rinnovano ad ogni istante nell'uomo e che spesso si trova nell'impossibilità di soddisfare, ogni uomo ha sentito una grande quantità di mali; soffre per l'inclemenza delle stagioni, per carestie, per contagi, per accidenti, per malattie ecc. Ecco perché ogni uomo è pauroso e diffidente. L'esperienza del dolore ci mette in uno stato di allarme su tutte le cause ignote, cioè di cui non abbiamo affatto ancora subito gli effetti: questa esperienza fa in modo che immediatamente o, se si vuole, per istinto, ci mettiamo in guardia contro tutti gli oggetti di cui ignoriamo le conseguenze per noi stessi. Le nostre inquietudini e le nostre paure aumentano in ragione della grandezza del disordine che questi oggetti producono in noi, della loro rarità, cioè della nostra inesperienza sul loro conto, della nostra sensibilità naturale, del calore della nostra immaginazione. Più l'uomo è ignorante o sprovvisto di esperienza, più è suscettibile di spavento: la solitudine, l'oscurità delle foreste, il silenzio e le tenebre della notte, il fischio dei venti, i rumori improvvisi e confusi, sono per l'uomo che non è affatto abituato a queste cose oggetti di terrore: l'uomo ignorante è un fanciullo che tutto meraviglia e fa tremare. Le sue apprensioni scompaiono o si calmano nella misura in cui l'esperienza l'ha più o meno reso familiare con gli effetti della natura; si rassicura quando conosce, o crede di conoscere, le cause che vede agire e quando conosce i mezzi per evitarne gli effetti. Ma se non riesce a districare le cause che lo turbano o lo fanno soffrire, non sa con chi prendersela: le sue inquietudini si raddoppiano, la sua immaginazione delira, gli esagera o gli dipinge nel disordine l'oggetto sconosciuto del suo terrore, lo fa analogo a taluni degli esseri già conosciuti, gli suggerisce mezzi simili a quelli che ordinariamente usa per allontanare gli effetti e disarmare la potenza della causa nascosta che

ne ha fatto nascere le inquietudini ed i timori. È così che la sua ignoranza e la sua debolezza lo rendono superstizioso.

Pochi uomini, anche ai giorni nostri, hanno sufficientemente studiato la natura o si sono informati delle cause fisiche e degli effetti che devono produrre. Questa ignoranza era senza dubbio più grande ancora in tempi più remoti, in cui lo spirito umano, nella sua infanzia, non aveva fatto le esperienze ed i progressi che vediamo in lui. Selvaggi dispersi non conobbero che imperfettamente o non conobbero affatto le vie della natura; solo la società perfeziona le conoscenze umane: occorrono sforzi molteplici e combinati per indovinare la natura. Ciò posto, tutte le cause dovettero essere misteri per i nostri selvaggi antenati: la natura intera fu un enigma per essi; tutti questi fenomeni dovettero essere meravigliosi e terribili per esseri sprovvisti di esperienza: tutto ciò che essi vedevano dovette sembrar loro inusitato, strano, contrario all'ordine delle cose.

Non siamo dunque affatto sorpresi di vedere gli uomini tremare, ancora oggi, alla vista di oggetti che hanno fatto un tempo tremare i loro padri. Le eclissi, le comete, le meteore furono un tempo motivi di apprensione per tutti i popoli della terra: questi effetti, così naturali agli occhi della sana filosofia che a poco a poco ne ha districato le vere cause, sono ancora in diritto di suscitare apprensione nella parte più numerosa e meno istruita delle nazioni moderne; il popolo, come i suoi ignoranti antenati, trova del meraviglioso e del soprannaturale in tutti gli oggetti cui i suoi occhi non sono affatto abituati o in tutte le cause ignote che agiscono con una forza di cui non immagina che gli agenti noti possano essere capaci. Il volgo vede meraviglie, prodigi, miracoli in tutti gli effetti sorprendenti di cui non può rendersi conto; chiama *soprannaturali* tutte le cause che li producono: il che significa semplicemente che non è affatto familiarizzato con esse, che non le conosce o che nella natura non ha visto affatto agenti la cui energia fosse capace di produrre effetti così rari come quelli da cui i suoi occhi sono colpiti[2].

Oltre ai fenomeni naturali ed ordinari di cui furono testimoni senza indovinarne le cause, le nazioni sono state, in tempi lontanissimi da noi, vittime di calamità, sia generali che particolari, che dovettero gettarle nella costernazione e nelle inquietudini più crudeli. Gli annali e le tradizioni di tutti i popoli del mondo ricordano loro ancora oggi eventi fisici, disastri, catastrofi che hanno dovuto spandere il terrore nello spirito dei loro antenati. Se la storia non ci informasse affatto di queste grandi rivoluzioni,

basterebbero i nostri occhi a convincerci che tutte le parti del nostro globo sono state, e secondo il corso delle cose hanno dovuto essere e saranno ancora in seguito ed in tempi differenti, scosse, rovesciate, alterate, inondate, infiammate? Vasti continenti furono inghiottiti dalle acque; i mari usciti dai loro limiti hanno usurpato il dominio della terra; ritiratesi in seguito, queste acque ci hanno lasciato prove sorprendenti della loro dimora con le conchiglie, le spoglie dei pesci, i resti di corpi marini che l'osservatore attento incontra ad ogni passo nelle contrade fertili che oggi abitiamo[3]. I fuochi sotterranei si sono, in luoghi differenti, aperti spiragli terribili. In una parola, gli elementi scatenati si sono, a più riprese, disputati il dominio del nostro globo: questo non ci mostra dappertutto che un vasto ammasso di resti e di rovine. Quale dovette essere il terrore dell'uomo che, in tutti i paesi, vide la natura intera armata contro di lui e che minacciava di distruggerne la dimora! Quali furono le inquietudini dei popoli presi alla sprovvista, quando videro una natura così crudelmente travagliata, un mondo pronto a crollare, una terra lacerata che servì di tomba a città, a province, a nazioni intere! Quali idee, mortali oppressi dal terrore, dovettero formarsi della causa irresistibile che produceva effetti così estesi! Non potettero senza dubbio attribuirli alla natura, non supposero affatto che fosse l'autrice o complice del disordine che essa stessa subiva, non videro che queste rivoluzioni e questi disordini erano effetti necessari delle sue leggi immutabili e contribuivano all'ordine che la faceva sussistere.

Fu in queste circostanze fatali che le nazioni, non vedendo affatto sulla terra agenti abbastanza potenti da operare gli effetti che la sconvolgevano in una maniera così notevole, rivolsero i loro sguardi inquieti e i loro occhi bagnati di lagrime verso il cielo, in cui supposero dovessero risiedere gli agenti ignoti la cui inimicizia ne distruggeva quaggiù la felicità.

È nell'ignoranza, nelle apprensioni e nelle calamità che gli uomini hanno sempre attinto le loro prime nozioni sulla divinità[4]. Di qui si vede che queste dovettero essere sospette o false e sempre affliggenti. Ed invero su qualunque parte del nostro globo volgiamo i nostri sguardi, nei climi glaciali del nord, nelle regioni brucianti del mezzogiorno, sotto le zone più temperate, vediamo che dappertutto i popoli hanno tremato e che soltanto in conseguenza delle loro paure e delle loro disgrazie si son fatti dèi nazionali o hanno adorato quelli che si portava loro da altri luoghi. L'idea di questi agenti così potenti fu sempre associata a quella del terrore; il loro nome ricordò sempre all'uomo le sue calamità o quelle dei suoi padri: tremiamo

oggi perché i nostri avi hanno tremato migliaia d'anni fa. L'idea della divinità suscita sempre in noi idee affliggenti: se risalissimo alla causa delle nostre paure attuali e dei pensieri lugubri che sorgono nel nostro spirito tutte le volte che sentiamo pronunciare il suo nome, la troveremmo nei diluvi, nelle rivoluzioni e nei disastri che hanno distrutto una parte del genere umano e costernato gli infelici sfuggiti alla distruzione della terra: questi ci hanno trasmesso fino ad oggi i loro terrori e le idee nere che si sono fatti delle cause o degli dèi che li avevano messi in apprensione[a].

Se gli dèi delle nazioni furono generati da apprensioni, fu ancora nel dolore che ogni uomo dette forma alla potenza sconosciuta che si fece per se stesso. Non conoscendo le cause naturali ed i loro modi di agire, quando subisce una disgrazia o prova una sensazione spiacevole, l'uomo non sa a chi appigliarsi. I movimenti che, suo malgrado, hanno luogo dentro di lui, le sue malattie, le sue pene, le sue passioni, le sue inquietudini, le alterazioni dolorose che la sua macchina subisce senza distinguerne le vere cause, da ultimo la morte, il cui aspetto è così terribile per un essere attaccato alla vita, sono effetti che considera soprannaturali perché sono contrari alla sua natura attuale: li attribuisce dunque ad una causa potente che, nonostante tutti i suoi sforzi, dispone ad ogni istante di lui. La sua immaginazione, disperata dei mali che trova inevitabili, gli crea immediatamente un fantasma, davanti al quale la coscienza della propria debolezza l'obbliga a tremare. È allora che, agghiacciato dal terrore, medita tristemente sulle sue pene e cerca tremando i mezzi per allontanarle, disarmando il corruccio della chimera che lo perseguita. Fu dunque sempre nel laboratorio della tristezza che l'uomo infelice confezionò il fantasma di cui ha fatto il suo Dio.

Gli oggetti che si ignorano si giudicano sempre solo partendo da quelli che si è in grado di conoscere. L'uomo, a partire da sé, presta una volontà, intelligenza, disegno, progetti, passioni, in una parola, qualità analoghe alle sue ad ogni causa sconosciuta che sente agire su di lui. Quando una causa visibile o presunta agisce su di lui in una maniera gradevole o favorevole al suo essere, la giudica buona e bene intenzionata nei suoi confronti; giudica, al contrario, che ogni causa che gli fa sentire sensazioni spiacevoli è cattiva per sua natura e presuppone la volontà di nuocergli. Attribuisce vedute, un piano, un sistema di condotta a tutto ciò che sembra produrre da se stesso effetti connessi, agire con ordine e coerenza, operare costantemente le stesse sensazioni su di lui. Sulla base di queste idee, che l'uomo deriva sempre da se stesso e dal suo modo di agire, ama o teme gli oggetti che lo colpiscono; vi si

accosta con confidenza o con paura; li cerca o li fugge quando crede di poter sottrarsi alla loro potenza. Ben presto paria loro, li invoca, li prega di accordargli la loro assistenza o di cessare di affliggerlo; cerca di propiziarseli con sottomissioni, bassezze, doni, cui si mostrerebbe lui stesso sensibile; da ultimo, esercita l'ospitalità nei loro confronti, dà loro un asilo, fa loro una dimora e fornisce loro le cose che giudica debbano piacergli di più, perché vi annette lui stesso un grandissimo valore. Queste disposizioni servono a renderci conto della formazione di quegli dèi *tutelari* che ciascun uomo si forma nelle nazioni selvagge ed incivili. Si vede che uomini semplici considerano come gli arbitri della loro sorte animali, pietre, sostanze informi ed inanimate, feticci, che trasformano in divinità, prestando loro intelligenza, desideri e volontà.

C'è ancora una disposizione che serve ad ingannare l'uomo selvaggio e che ingannerà tutti quelli che la ragione non avrà affatto disingannato delle apparenze: è l'incontro fortuito di certi effetti con cause che non li hanno affatto prodotti o la coesistenza di questi effetti con certe cause che non hanno con essi nessuna connessione vera. È così che il selvaggio attribuirà la bontà o la volontà di fargli del bene ad un oggetto, sia animato che inanimato, come una pietra di una certa forma, una roccia, una montagna, un albero, un serpente, un animale ecc., se, tutte le volte che si è imbattuto in questi oggetti, le circostanze hanno voluto che avesse un buon successo alla caccia, alla pesca, in guerra o in ogni altra impresa. Lo stesso selvaggio, del tutto allo stesso modo gratuitamente, connetterà l'idea di malizia o di cattiveria ad un oggetto qualunque in cui si sarà imbattuto i giorni in cui avrà un incidente increscioso: incapace di ragionare, non vede che questi effetti diversi son dovuti a cause naturali, a circostanze necessarie; trova più breve attribuirli a cause incapaci di agire su di lui o di volergli bene e male; conseguentemente, la sua ignoranza e la sua pigrizia spirituale le *divinizzano,* cioè prestano loro intelligenza, passioni, disegni e suppongono che abbiano un potere soprannaturale. Il selvaggio è sempre un fanciullo: questi colpisce l'oggetto che gli dispiace, come il cane morde la pietra che lo ferisce, senza risalire alla mano che gliela scaglia[6].

Tale è ancora, nell'uomo senza esperienza, il fondamento della fede che ha per i presagi felici o infelici: li considera come avvertimenti dati dai suoi dèi ridicoli, cui attribuisce una sagacia, una previdenza, facoltà di cui lui stesso è sprovvisto. L'ignoranza ed il turbamento fanno in modo che l'uomo creda una pietra, un rettile, un uccello molto più istruiti di lui stesso. La scarsità

delle osservazioni che fa l'uomo ignorante lo rende ancora più superstizioso: vide che certi uccelli annunciavano, con il loro volo e con i loro gridi, mutamenti, freddo, caldo, bel tempo, tempeste; vide che in certi periodi di tempo uscivano vapori da certe caverne: non ci volle di più per fargli credere che questi esseri conoscessero l'avvenire e godessero del dono della profezia.

Se a poco a poco l'esperienza e la riflessione giungono a disingannare l'uomo della potenza, dell'intelligenza e delle virtù che in un primo momento aveva assegnato ad oggetti insensibili, se li suppone almeno messi in giuoco da una causa segreta, da un agente invisibile di cui sono gli strumenti, è allora a questo agente nascosto che si rivolge: gli parla, cerca di propiziarselo, ne implora l'assistenza, ne vuole piegare la collera; e, per riuscirvi, usa gli stessi mezzi di cui si servirebbe per placare o propiziarsi tutti gli esseri della sua specie.

Le società, nella loro origine, vedendosi spesso afflitte o maltrattate dalla natura, supposero negli elementi o negli agenti nascosti che li regolavano, una volontà, vedute, bisogni, desideri simili a quelli dell'uomo. Di qui i sacrifici escogitati per nutrirli, libagioni per dissetarli, fumo ed incenso per pascerne l'odorato. Si credette che gli elementi o i loro motori irritati si placassero, come l'uomo, con preghiere, con prosternazioni, con doni. L'immaginazione si affaticò per indovinare quali potessero essere i doni e le offerte più gradevoli a questi esseri muti e che non facevano affatto conoscere le proprie inclinazioni. Si offersero anzi tutto loro i frutti della terra, il frumento; in seguito, si servirono loro vivande, si immolarono loro agnelli, giovenche, tori. Siccome li si vide quasi sempre irritati contro l'uomo, si sacrificarono a poco a poco loro fanciulli, uomini. Da ultimo, il delirio dell'immaginazione, che va sempre aumentando, fece credere che l'agente sovrano che presiede alla natura disdegnasse le offerte ricavate dalla terra e non potesse essere placato se non con il sacrificio di un dio. Si presunse che un essere infinito potesse essere riconciliato con la razza umana unicamente con una vittima infinita.

I vegliardi, come quelli che avevano più esperienza, furono comunemente incaricati della riconciliazione con la potenza irritata[b]. Questi l'accompagnarono con cerimonie, riti, precauzioni, formule; ripresentarono ai loro concittadini le nozioni trasmesse dagli antenati, le osservazioni fatte per loro, le favole che ne avevano ricevuto. È così che si fondò il sacerdozio; è così che si formò il culto; è così che a poco a poco si fece un corpo di dottrina, adottato da ogni società e trasmesso di razza in razza. In una

parola, questi furono gli elementi informi e precari di cui ci si servì dappertutto per comporre la religione: essa fu sempre un sistema di condotta inventato dall'immaginazione e dall'ignoranza per rendere favorevoli le potenze sconosciute cui si suppose sottomessa la natura: una divinità irascibile ed implacabile le servì sempre di base; fu su questa nozione assurda e puerile che il sacerdozio fondò i suoi diritti, i suoi templi, i suoi altari, le sue ricchezze, la sua autorità, i suoi dogmi. In una parola, è su questi fondamenti rozzi che si appoggiano i sistemi religiosi del mondo: inventati originariamente da selvaggi hanno ancora il potere di regolare la sorte delle nazioni più civili. Questi sistemi, così rovinosi nei loro princìpi, sono stati diversamente modificati dallo spirito umano, la cui essenza è di lavorare senza respiro sugli oggetti sconosciuti cui comincia sempre con l'annettere una grandissima importanza e che non osa mai, in seguito, esaminare con freddezza[7].

Tale fu il cammino dell'immaginazione nelle idee successive che si fece o che le si dettero sulla divinità. La prima teologia dell'uomo gli fece anzi tutto temere ed adorare gli stessi elementi, oggetti materiali e rozzi; in seguito, rese i suoi omaggi ad agenti che presiedevano agli elementi, a geni potenti, a geni inferiori, ad eroi o ad uomini dotati di grandi qualità. A forza di riflettere, credette di semplificare le cose, sottomettendo la natura intera ad un solo agente, ad un'intelligenza sovrana, ad uno spirito, ad un'anima universale che mettesse la natura e le sue parti in movimento. Risalendo di causa in causa, i mortali hanno finito col non veder niente, ed è in questa oscurità che hanno collocato i loro dèi, è in quest'abisso tenebroso che la loro immaginazione inquieta lavorò sempre a fabbricarsi chimere che lo affliggeranno finché la conoscenza della natura non li disinganni dei fantasmi che hanno sempre così vanamente adorato.

Volendo renderci conto delle nostre idee sulla divinità, saremo obbligati a convenire che, con la parola *Dio*, gli uomini hanno potuto sempre indicare soltanto la causa più nascosta, più lontana, più sconosciuta degli effetti che vedono: fanno uso di questa parola unicamente quando il giuoco delle cause naturali e note cessa di essere visibile per loro; quando perdono il filo delle cause o quando il loro spirito non può più seguirne la concatenazione, tagliano nettamente con le difficoltà, terminano le loro ricerche chiamando *Dio* l'ultima delle cause, cioè quella che è al di là di tutte le cause che conoscono: così, non fanno che dare un'indicazione vaga ad una causa ignorata, alla quale la loro pigrizia ed i limiti delle loro conoscenze li

costringono a fermarsi. Tutte le volte che si dice che Dio è l'autore di taluni fenomeni, ciò significa che si ignora come tale fenomeno abbia potuto operarsi con il contributo delle forze o delle cause che conosciamo nella natura. È così che gli uomini comuni, di cui l'ignoranza è l'unico patrimonio, attribuiscono alla divinità non solo gli effetti insoliti che li colpiscono, ma anche gli avvenimenti più semplici le cui cause sono le più facili a conoscersi per chiunque abbia potuto meditarle[c]. In una parola, l'uomo ha sempre rispettato le cause sconosciute degli effetti sorprendenti che la sua ignoranza gli impediva di distinguere.

Resta dunque da domandare se gli uomini possono vantarsi di conoscere perfettamente le forze della natura, le proprietà degli esseri che contiene, gli effetti che possono risultare dalla loro combinazione. Sappiamo perché la calamita attira il ferro? Siamo in grado di spiegare i fenomeni della luce, dell'elettricità, dell'elasticità? Conosciamo il meccanismo il quale fa in modo che la modificazione del nostro cervello, da noi chiamata volontà, metta il braccio in azione? Possiamo renderci conto del modo in cui il nostro occhio vede, il nostro orecchio sente, il nostro spirito concepisce? Se siamo incapaci di renderci conto dei fenomeni più quotidiani che la natura ci presenta, con quale diritto le si rifiuta il potere di produrre, da se stessa, e senza l'aiuto di un agente estraneo più sconosciuto di essa, altri effetti incomprensibili per noi? Saremo più istruiti quando, tutte le volte che vedremo un effetto di cui non potremo affatto discernere la causa, ci si dirà che questo effetto è prodotto dalla potenza o volontà di Dio, cioè deriva da un agente che non conosciamo affatto e di cui finora è stato possibile darci ancora molto meno idee che di tutte le cause naturali? Un suono cui non possiamo annettere alcun senso fisso basta, dunque, a chiarirci dei problemi? La parola Dio può significare altra cosa che la causa impenetrabile degli effetti che destano la nostra meraviglia e che non possiamo spiegare? Quando saremo in buona fede con noi stessi, saremo sempre indotti a convenire che è unicamente la nostra ignoranza delle cause naturali e delle forze della natura che dette origine agli dèi; è ancora l'impossibilità in cui la maggior parte degli uomini si trovano di portarsi fuori di questa ignoranza, di farsi idee semplici della formazione delle cose, di scoprire le vere cause degli avvenimenti che ammirano o temono, a far credere loro che l'idea di un dio è un'idea necessaria per render conto di tutti i fenomeni, alle vere cause dei quali non può risalire. Ecco perché si considerano insensati tutti quelli che non vedono

la necessità di ammettere un agente sconosciuto o una energia segreta che, non conoscendo la natura, si collocò fuori delle medesima.

Tutti i fenomeni della natura fanno nascere necessariamente nell'uomo sentimenti diversi. Gli uni sono loro favorevoli e gli altri dannosi; gli uni ne suscitano l'amore, l'ammirazione, la riconoscenza; gli altri suscitano in essi il turbamento, l'avversione, la disperazione. Secondo le sensazioni varie che provano, amano o temono le cause alle quali attribuiscono gli effetti che in essi producono queste differenti passioni. Riferiscono queste sensazioni all'estensione degli effetti che risentono; la loro ammirazione e la loro paura aumentano nella misura in cui i fenomeni da cui sono colpiti sono più vasti, più irresistibili, più incomprensibili, più insoliti, più interessanti per loro. L'uomo si fa necessariamente, per intero, il centro della natura intera: ed invero non può giudicare delle cose se non secondo che lui stesso ne è affetto; non può amare se non ciò che trova favorevole al suo essere; odia e teme necessariamente tutto ciò che lo fa soffrire; da ultimo, come si è visto, chiama disordine tutto ciò che guasta la sua macchina e crede che tutto è in ordine quando non sente niente che non convenga al suo modo di esistere. Per una conseguenza necessaria di queste idee, il genere umano si è persuaso che la natura intera fosse fatta per lui solo; che soltanto a lui la natura guardasse nelle sue opere o che le cause potenti cui questa natura era subordinata avessero come unico obiettivo l'uomo in tutti gli effetti che operavano nell'universo.

Se vi fossero sulla terra esseri pensanti altri dall'uomo, questi cadrebbero verisimilmente nello stesso pregiudizio in cui cade lui: tale pregiudizio è fondato sulla predilezione che ciascuno individuo accorda necessariamente a se stesso, predilezione che sussiste finché la riflessione e l'esperienza non l'abbiano corretta.

Così, quando l'uomo è contento, quando tutto è in ordine per lui, ammira o ama la causa alla quale crede di dovere la sua felicità; quando è scontento del suo modo di esistere, odia e teme la causa che suppone abbia prodotto in lui questi effetti affliggenti. Ma la felicità si confonde con la nostra esistenza, cessa di farsi sentire quando è abituale e continua; allora, la giudichiamo inerente alla nostra essenza, ne concludiamo che siamo fatti per essere sempre felici, troviamo naturale che tutto concorra alla conservazione del nostro essere.

Non avviene la stessa cosa quando sentiamo modi di essere che ci dispiacciono. L'uomo che soffre è del tutto meravigliato del mutamento che

avviene in lui; lo giudica contro natura, perché è contro la sua propria natura; immagina che gli avvenimenti che lo colpiscono sono opposti all'ordine delle cose; crede che la natura è disordinata tutte le volte che non gli procura affatto il modo di sentire che gli è conveniente e conclude da tali supposizioni che la natura o l'agente che la muove sono irritati contro di lui.

È così che l'uomo, quasi insensibile al bene, sente molto vivamente il male; crede l'uno naturale, crede l'altro contrario alla natura. Ignora, o oblia, che fa parte del tutto, formato dall'assemblaggio delle sostanze, delle quali le une sono analoghe e le altre sono contrarie[9]; che gli esseri da cui la natura è composta sono dotati di proprietà diverse, in virtù delle quali agiscono diversamente sui corpi che si trovano in condizione di avvertirne l'azione; non vede che questi esseri, sprovvisti di bontà o di malizia, agiscono secondo le loro essenze e le loro proprietà, senza poter agire altrimenti da come agiscono. È dunque per il fatto che non conosce le cose che considera l'autore della natura umana come la causa dei mali che soffre e lo giudica cattivo, cioè animato contro di lui.

In una parola, l'uomo considera la felicità come un debito della natura ed i mali un'ingiustizia che essa gli fa: persuaso che la natura fu fatta unicamente per lui, non può concepire che essa lo farebbe soffrire, se fosse mossa da una forza nemica della sua felicità, che avesse ragioni di affliggerlo e punirlo. Di qui si vede che il male fu, ancora più del bene, il motivo delle ricerche che gli uomini hanno fatto per la divinità, delle idee che se ne son formati e della condotta che hanno avuto nei suoi confronti. La sola ammirazione delle opere della natura e la gratitudine per i suoi benefici non avrebbero indotto il genere umano a risalire faticosamente col pensiero all'origine delle cose; presa subito familiarità con gli effetti favorevoli al nostro essere, non ci diamo affatto la stessa pena per cercarne le cause che ci diamo per scoprire quelle che ci inquietano o che ci affliggono. Così, riflettendo sulla divinità, fu sempre sulla causa dei suoi mali che l'uomo meditò. Le sue meditazioni furono sempre vane, perché i suoi mali, come i suoi beni, sono effetti ugualmente necessari delle cause naturali cui il suo spirito avrebbe dovuto attenersi piuttosto che inventare cause immaginarie di cui non poté farsi mai se non idee false, dato che le ricavò sempre dal suo proprio modo di essere e di sentire. Ostinato a non vedere che se stesso, non conobbe mai la natura universale, di cui non costituiva che una debole parte.

Un pò di riflessione basterebbe nondimeno a disabituare da queste idee. Tutto prova che il bene ed il male non sono che modi di essere dipendenti

dalle cause che ci muovono e che un essere sensibile è costretto a subire. In una natura composta di esseri infinitamente vari, occorre necessariamente che l'urto o l'incontro di materie discordi turbi l'ordine ed il modo di esistere degli esseri che non hanno affatto analogia con loro. La natura agisce in tutto ciò che fa secondo leggi certe: i beni ed i mali che subiamo sono conseguenze necessarie delle qualità inerenti agli esseri nella cui sfera di azioni ci troviamo. La nostra nascita, che chiamiamo un beneficio, è un effetto necessario come la morte, che consideriamo un'ingiustizia della sorte. È proprio della natura di tutti gli esseri analoghi unirsi per formare un tutto; è proprio della natura di tutti gli esseri composti distruggersi o dissolversi gli uni più presto e gli altri più tardi. Ogni essere, dissolvendosi, fa nascere esseri nuovi; questi si distruggeranno a loro volta per eseguire eternamente le leggi immutabili di una natura che esiste unicamente per i mutamenti continui che subiscono tutte le sue parti[10]. Questa natura non può essere considerata né buona né cattiva: tutto ciò che avviene in essa è necessario. La stessa materia ignea, che è in noi il principio della vita, diventa in noi il principio della nostra distruzione, dell'incendio di una città, dell'esplosione di un vulcano. L'acqua che circola nei nostri fluidi, così necessaria alla nostra esistenza attuale, divenuta troppo abbondante, ci soffoca, è la causa delle inondazioni che spesso inghiottiscono la terra ed i suoi abitanti. L'aria senza la quale non si può respirare è la causa degli uragani e delle tempeste che rendono inutili le fatiche dei mortali. Gli elementi sono spinti a scatenarsi contro di noi quando sono combinati in una certa maniera; e le loro conseguenze necessarie sono le devastazioni, i contagi, le carestie, le malattie, le diverse calamità per le quali imploriamo con grandi grida le potenze sorde alle nostre voci: queste non esaudiscono mai i nostri voti se non quando la necessità che ci affliggeva ha rimesso le cose nell'ordine che troviamo conveniente alla nostra specie: ordine relativo che fu e sarà sempre la misura di tutti i nostri giudizi.

Gli uomini non fecero, dunque, affatto riflessioni così semplici; non videro affatto che tutto nella natura agiva con leggi inalterabili; considerarono i beni di cui godevano come favori ed i mali come segni di collera nella natura che supponevano animata delle stesse passioni che essi avevano o almeno governata da qualche agente segreto che le faceva eseguire le sue volontà favorevoli o dannose alla specie umana. Fu a questo agente supposto che rivolsero le loro preghiere: abbastanza poco preoccupati di lui quando si trovavano in una situazione felice, tuttavia lo ringraziarono dei suoi benefici

nella paura che la loro ingratitudine ne provocasse il furore; ma l'invocarono soprattutto con fervore nelle loro disgrazie, nelle loro malattie, nei disastri terribili ai loro occhi; gli chiesero allora di mutare in loro favore l'essenza ed il modo di agire degli esseri; ciascuno di essi pretese che, per far cessare il più piccolo male che l'affliggeva, la catena eterna delle cose fosse interrotta o spezzata.

È su pretese così ridicole che sono fondate le preghiere ferventi che i mortali quasi sempre scontenti della loro sorte e mai d'accordo sui loro desideri rivolgono alla divinità. Senza sosta in ginocchio dinanzi alla potenza immaginaria che giudicano in diritto di comandare alla natura, la suppongono abbastanza forte da scompigliarne il corso per farlo servire a vedute particolari e costringerlo a soddisfare i desideri discordi degli esseri della specie umana. Il malato, spirando sul suo letto, le domanda che gli umori ammassati nel suo corpo perdano immediatamente le proprietà che li rendono dannosi al suo essere e che, con un atto della sua potenza, il suo dio rinnovi o crei di nuove le molle di una macchina logorata da infermità. Il coltivatore di un terreno umido e depresso si lamenta con lei dell'abbondanza delle pioggie da cui il suo campo è inondato, mentre l'abitante di una collina alta lo ringrazia dei suoi favori e sollecita la continuazione di ciò che fa la disperazione del suo vicino. Da ultimo, ogni uomo vuole un dio per lui tutto solo e chiede che in suo favore, secondo i suoi capricci momentanei ed i suoi bisogni mutevoli, l'essenza invariabile delle cose sia continuamente mutata.

Di qui si vede che gli uomini chiedono ad ogni istante miracoli. Non meravigliamoci affatto, dunque, della loro credulità o della facilità con la quale accettano i racconti delle opere meravigliose che si presentano loro come atti della potenza e della benevolenza della divinità e come prove del suo dominio sulla natura intera, alla quale, vincendola, si sono promessi di comandare essi stessi[d]. In conseguenza di queste idee, la natura si è trovata totalmente spogliata di ogni potere: non fu considerata più che come uno strumento passivo, di per se stesso cieco, che agiva unicamente secondo gli ordini invariabili degli agenti onnipotenti cui la si credette subordinata. È così che, per il fatto che non si considerò la natura sotto il suo vero punto di vista, la si fraintese interamente, la si disprezzò, la si credette incapace di produrre alcunché di per se stessa e si attribuirono tutte le opere, sia vantaggiose che dannose per la specie umana, a potenze immaginarie cui l'uomo prestò sempre le proprie disposizioni, non facendo che ingrandirne il

potere. In una parola, fu sulle rovine della natura che gli uomini elevarono il colosso immaginario della divinità.

Se l'ignoranza della natura dette origine agli dèi, la conoscenza della natura è fatta per distruggerli. Man mano che l'uomo si istruisce, le sue forze ed i suoi mezzi aumentano con i suoi lumi; le scienze, le arti conservatrici, l'industria gli forniscono aiuti; l'esperienza lo rassicura, gli procura mezzi per resistere agli sforzi di molte cause che cessano di metterlo in apprensione quando le ha conosciute. In una parola, i suoi terrori scompaiono nella stessa proporzione in cui il suo spirito si illumina. L'uomo istruito cessa di essere superstizioso[11].

1. Precede questo titolo generale: *La Divinità. Prove della sua esistenza. I suoi attributi. Il modo in cui essa influisce sulla felicità degli uomini.*

Sul frontespizio dell'edizione londinese del 1774 (cfr. *Nota critica*), si legge: *Naturae rerum vis atque majestas in omnibus momentis fide caret, si quis modo partes eius, ac non totam complectatur anime* (= «Non si crede nella forza e nella maestà della natura' in tutti i momenti, se si considerano solo parti di esse e non la si abbraccia nella sua totalità» (PLINIO, *Naturalis Historia*, VII).

2. Si indicano le condizioni del passaggio dalla spiegazione metafisica alla spiegazione fisica della natura.

3. Ricordare ancora gli studi di mineralogia di d'Holbach.

4. Il Dio che atterra e affanna, che manda il diluvio o le pestilenze, fa scoppiare le carestie o le rivoluzioni, é al centro di una visione *provvidenziale* del mondo propria dei cattolici più dogmatici e più vincolati all'immagine di Dio fornita dal Vecchio Testamento. Come non ricordare il «dio degli eserciti», su cui ci trattiene nel settimo colloquio delle sue *Soirées de Saint-Pétersbourg* (1821) un Joseph De Maistre (1753-1821)?

5. Henry Coventry, morto nel 1752, scrittore inglese.

6. Precise considerazioni su quello che, oggi, potremmo chiamare, con L. Lévy-Bruhl, la «mentalità primitiva» o, con C. Lévy-Strauss, il «pensiero selvaggio».

7. È sulla base di queste considerazioni che matura l'*Ecrasez l'infâme*, dove l'*infâme* é un clero che mantiene professionalmente nell'ignoranza e nella superstizione, cioé gli impedisce di guadagnare la maturità razionale, il popolo.

8. Cornelio Tacito (54-117 circa), il grande storico romano, di cui si chiama in causa, qui, il *De origine et situ Germanorum.*

9. L'assemblaggio delle sostanze avviene sulla base della loro analogia o similarità: la nozione meccanicistica di assemblaggio (cfr. nota 5 del cap. III) é controbilanciata dalla nozione chimica dell'incontro delle sostanze analoghe o similari.

10. Sono motivi svolti più distesamente nel cap. I.

11. Naturalmente, l'istruzione che porta fuori della superstizione, e quindi all'illuminismo, é quella antimetafisica. La spiegazione della natura *iuxta propria principia* é l'unica che può portare l'uomo alla maturità e alla *virtù*. Cfr. nota *b* del cap. I e nota *d* del cap. XV, p. 90 e p. 329.

a. Un autore inglese[5] ha detto con ragione che il diluvio universale ha forse guastato tanto il mondo morale quanto quello fisico e che i cervelli umani conservano ancora l'impronta degli urti che hanno

allora ricevuto. V. *Filemone e Idaspe,* p. 355.

È poco verosimile che il diluvio, di cui parlano i libri sacri degli ebrei e dei cristiani, sia stato universale; ma c'è ogni modo di credere che tutte le parti della terra hanno, in tempi differenti, subito diluvi: è quanto prova la tradizione uniforme di tutti i popoli del mondo e ancor più le vestigia dei corpi marini che si trovano in ogni paese, nascoste a maggiore o minore profondità negli strati della terra. Tuttavia, potrebbe darsi che una cometa, finendo col colpire violentemente il nostro globo, abbia prodotto una scossa abbastanza forte da sommergere contemporaneamente i continenti: il che si è potuto verificare senza miracolo.

b. La parola greca πρέσβυς donde viene la parola *prete,* significa *vecchio.* Gli uomini sono staci sempre pieni di rispetto per tutto ciò che portasse il carattere dell'antichità: a questa hanno sempre associato l'idea di una saggezza e di un'esperienza provetta. È, secondo le apparenze, in forza di questo pregiudizio che gli uomini, quando si trovano in difficoltà, preferiscono comunemente l'autorità dell'antichità e le decisioni dei loro antenati a quelle del buon senso e della ragione: è cosa che si vede soprattutto in materia di religione: ci si immagina che nell'antichità c'era una religione di prima mano e che è nella sua infanzia o nella sua culla che si deve cercarla in tutta la sua saggezza e in tutta la sua purezza. Si pensi quanto fondata sia questa idea!

c. Pare che, mancando la conoscenza delle vere cause delle passioni, dei talenti, della vena poetica, dell'ebbrezza, questi esseri siano stati divinizzati con i nomi di *Cupido, Apollo, Esculapio, Furie.* Il terrore e la febbre hanno avuto ugualmente altari. In una parola, l'uomo ha creduto di dover attribuire a qualche divinità tutti gli effetti di cui non poteva rendersi conto. Ecco senza dubbio perché si sono considerati i sogni, gli spasmi isterici, le vertigini come effetti divini. I maomettani hanno ancora un grande rispetto per i folli. I cristiani ritengono le estasi favori del cielo: chiamano *visioni* ciò che altri chiamano follia, vertigine, confusione del cervello. Le donne isteriche e spesso prese da spasmi sono le più soggette alle estasi e alle visioni. I penitenti e i monaci che digiunano sono i più esposti a ricevere i favori dell'Altissimo o a sognare chimere. I Germani, secondo Tacito[8], credevano che le donne avessero qualcosa di divino. Ci sono donne che, tra i selvaggi, li stimolano alla guerra. I Greci hanno le loro *pizie,* le loro *sibille,* le loro *profetesse.*

d. Gli uomini si sono bene accorti che la natura era sorda o non interrompeva mai il suo cammino, Di conseguenza, l'hanno, per interesse, assoggettata a un agente intelligente che suppongono, per la sua analogia con essi, più disposto ad ascoltarli di una natura insensibile che non potevano fermare. Resta, dunque, da sapere se l'interesse dell'uomo può essere ritenuto una prova indubitabile dell'esistenza di un agente dotato d'intelligenza e se, dal fatto che la cosa conviene all'uomo, si può concludere che è reale. Da ultimo, bisognerebbe vedere se realmente l'uomo, con l'aiuto di un tale agente, *è* mai giunto a mutare il corso della natura.

Capitolo diciannovesimo

LA MITOLOGIA E LA TEOLOGIA

La natura, gli elementi furono, come si è visto, le prime divinità degli uomini. Questi hanno sempre cominciato con l'adorare esseri materiali; e ciascuno individuo, come si è detto e come si può vedere nelle nazioni selvagge, si fa un dio particolare di ogni oggetto fisico che suppone sia la causa degli eventi che lo interessano; non va mai a cercare fuori della natura visibile la causa di ciò che gli capita o dei fenomeni di cui è testimone. Siccome vede dappertutto unicamente effetti materiali, li attribuisce a cause dello stesso genere; incapace nella sua semplicità primitiva di quelle fantasticherie profonde e di quelle speculazioni sottili che sono i frutti del tempo libero, non immagina affatto una causa distinta dagli oggetti che lo colpiscono né di una essenza totalmente differente da tutto ciò che scorge.

L'osservazione della natura fu il primo studio di quelli che ebbero tempo libero per meditare; questi non poterono impedirsi d'essere colpiti dai fenomeni del mondo visibile. Il levarsi ed il tramontare degli astri, il ritorno periodico delle stagioni, le variazioni del clima, la fertilità e la sterilità dei campi, i vantaggi e i danni causati dalle acque, gli effetti ora utili ora terribili del fuoco, furono oggetti idonei a farli pensare. Dovettero naturalmente credere che esseri che vedevano muoversi di per se stessi agissero con la propria energia; secondo le loro influenze buone o cattive sugli abitanti della terra, li supposero forniti del potere e della volontà di far loro del bene o di danneggiarli. I primi che seppero guadagnare ascendente su nomini selvaggi, rozzi, dispersi nei boschi, occupati nella caccia o nella pesca, erranti e vagabondi, poco attaccati al suolo da cui non sapevano affatto ancora trarre vantaggio, furono sempre osservatori più esperti, più istruiti delle vie della natura dei popoli o piuttosto degli individui sparsi, che trovarono ignoranti e sprovvisti di esperienza. Le conoscenze superiori che avevano li misero in grado di far loro del bene, di fare per loro invenzioni utili, di accattivarsi la fiducia degli infelici cui venivano a tendere una mano soccorrevole. Selvaggi nudi, affamati, esposti alle offese del clima e agli attacchi delle bestie,

dispersi in caverne e foreste, presi dalla preoccupazione penosa di andare a caccia o di faticare senza sosta per procurarsi un sostentamento incerto, non avevano avuto affatto il tempo libero per fare scoperte idonee a facilitarne le fatiche: queste scoperte sono sempre i frutti della società; esseri isolati e separati gli uni dagli altri non trovano niente e pensano a stento a cercare. Il selvaggio è un essere che rimane in un'infanzia perpetua e non ne uscirebbe affatto, se non si venisse a trarlo dalla sua miseria. Fiero all'inizio, si avvicina a poco a poco a quelli che gli fanno del bene; una volta guadagnato dai benefici ricevuti, presta loro fiducia; da ultimo, giunge fino a sacrificare la sua libertà.

È comunemente dal seno delle nazioni civili che sono usciti tutti i personaggi che hanno portato la socievolezza, l'agricoltura, le arti, le leggi, gli dèi, i culti e le opinioni religiose, a famiglie o orde ancora sparse e non riunite in corpi nazionali. Essi ne addolcirono i costumi, li raccolsero insieme ed insegnarono loro a trar profitto dalle loro forze, ad aiutarsi reciprocamente per soddisfare i propri bisogni con più facilità. Rendendo così la loro esistenza più felice, ne attirarono l'amore e la venerazione, acquistarono il diritto di prescrivere loro opinioni, fecero loro adottare quelle che essi stessi sapevano inventate o attinte nei paesi civili da cui erano usciti. La storia ci mostra i più famosi legislatori come uomini che, arricchiti di conoscenze utili che si trovano nelle nazioni civilizzate, portarono a selvaggi senza industria e senza mezzi arti che fino ad allora avevano ignorato. Tali sono stati i Bacco, gli Orfeo, i Trittolemo, i Mosè, i Numa, i Zamolxi[1]; in una parola, i primi che dettero alle nazioni l'agricoltura, le scienze, le divinità, i culti, i misteri, la teologia, la giurisprudenza.

Si domanderà, forse, se le nazioni che vediamo oggi riunite sono state, tutte, disperse all'origine. Risponderò dicendo che questa dispersione può essere stata prodotta, a più riprese, dalle rivoluzioni terribili di cui, come si è visto sopra, il nostro globo fu più di una volta il teatro, in tempi così remoti che la storia non ha potuto trasmettercene i particolari. Può darsi che l'avvicinarsi di più di una cometa abbia prodotto sulla nostra terra parecchie devastazioni universali che ogni volta hanno annientato la parte più considerevole della specie umana. Quelli che poterono sfuggire alla rovina del mondo, gettati nella costernazione e nella miseria, non furono molto in grado di conservare alla loro posterità conoscenze, cancellate dalle sciagure di cui erano stati le vittime ed i testimoni: oppressi da paure essi stessi, non hanno potuto tramandarci, se non attraverso una tradizione oscura, le loro

terribili avventure, né trasmetterci le opinioni ed i sistemi e le arti anteriori alle rivoluzioni della terra. Vi sono stati forse dall'eternità uomini sulla terra, ma, in differenti periodi, furono annientati, come i loro monumenti e le loro scienze; quelli che sopravvissero a queste rivoluzioni periodiche hanno formato ogni volta una nuova razza umana che, con tempo, esperienza e fatiche, hanno potuto a poco a poco trarre dall'oblio le invenzioni delle razze primitive. È forse a questi rinnovamenti periodici del genere umano che è dovuta l'ignoranza profonda in cui lo vediamo ancora immerso sugli oggetti più interessanti per lui. Ecco forse la vera causa dell'imperfezione delle nostre conoscenze, dei vizi delle nostre istituzioni politiche e religiose cui ha presieduto il terrore, di quella inesperienza e di quei pregiudizi puerili che fanno sì che l'uomo sia ancora dappertutto in uno stato di infanzia, in una parola, così poco suscettibile di consultare la ragione e di ascoltare la verità. A giudicare dalla debolezza e dalla lentezza dei suoi progressi sotto tanti aspetti, si direbbe che la razza umana non fa che uscire dalla culla o che essa fu destinata a non raggiungere mai l'età della ragione o della virilità[a].

Qualunque valore abbiano queste congetture, o che la razza umana sia sempre esistita sulla terra o che essa sia sulla terra una produzione recente e passeggera della natura, è facile risalire fino all'origine di parecchie nazioni esistenti. Le vediamo sempre nello stato selvaggio, cioè composte di famiglie disperse, le quali si avvicinano dietro l'ordine di taluni legislatori o missionari da cui ricevono i benefici, le leggi, le opinioni e gli dèi. Questi personaggi, di cui i popoli riconobbero la superiorità, fissarono le divinità nazionali, lasciando ad ogni individuo gli dèi che si era formato secondo le proprie idee o sostituendo loro dei nuovi, portati da regioni da cui essi stessi venivano.

Per imprimere meglio le loro lezioni negli spiriti, questi uomini, diventati i dottori, le guide ed i maestri delle società nascenti, parlarono all'immaginazione dei loro ascoltatori. La poesia, con le sue immagini, le sue finzioni, la sua base quantitativa[3], la sua armonia ed il suo ritmo, colpì lo spirito dei popoli ed impresse nella loro memoria le idee che si volle loro dare; dall'ascolto di essa, l'intera natura fu animata: questa fu personificata come tutte le sue parti; la terra, l'aria, le acque, il fuoco furono dotati dell'intelligenza, del pensiero, della vita; gli elementi furono divinizzati. Il cielo, questo immenso spazio che ci circonda, diventò il primo degli dèi; il tempo, suo figlio, che distrusse le proprie opere, fu una divinità inesorabile, che si temette e si riverì sotto il nome di *Saturno*; la materia eterea, questo

fuoco invisibile che vivifica la natura, penetra e feconda tutti gli esseri, è il principio del movimento e del calore, fu chiamato *Giove*. Questi sposò *Giunone*, la dea dell'aria; le sue combinazioni con tutti gli esseri della natura furono espresse con le sue metamorfosi ed i suoi frequenti adulteri; lo si armò della folgore, con cui si volle indicare che produceva le meteore. Secondo le stesse finzioni, il sole, quest'astro benefico che influisce in maniera così notevole sulla terra, diventò un *Osiris,* un *Belo,* un *Mitra,* un *Adone,* un *Apollo*; la natura, rattristata dal suo allontanamento periodico, fu un'*Iside, un'Astarte,* una *Venere,* una *Cibele*. Da ultimo, tutte le parti della natura furono personificate: il mare fu sotto il dominio di *Nettuno*; il fuoco fu adorato dagli Egiziani sotto il nome di *Serapide,* sotto il nome di *Ormus* o di *Oromazo* dai Persiani, sotto il nome di *Vesta* o di *Vulcano* presso i Romani[4].

Tale è dunque la vera origine della mitologia. Figlia della fisica abbellita dalla poesia, fu destinata unicamente a rappresentare la natura e le sue parti. Man mano che ci si degna di consultare l'antichità, ci si accorgerà senza sforzo che i saggi famosi, i legislatori, i preti, i conquistatori che istruirono le nazioni nell'infanzia, adoravano essi stessi o facevano adorare al volgo la natura che agisce o il grande tutto, considerato secondo le sue diverse operazioni o qualità[b]. È questo grande tutto che hanno divinizzato; sono queste parti che hanno personificato; è della necessità delle sue leggi che hanno fatto il *Destino*: l'allegoria ne mascherò il modo di agire e, da ultimo, furono le parti di questo grande tutto che l'idolatria rappresentò con simboli e figure[c].

Per completare la prova che qui si è addotta, e per far vedere che era il grande tutto, l'universo, la natura delle cose a costituire il vero oggetto del culto dell'antichità pagana, diamo qui l'inizio dell'inno di Orfeo, rivolto al dio Pan.

«O Pan! Ti invoco, o dio possente, natura universale! I cieli, i mari, la terra che tutto nutre ed il fuoco eterno; ed invero sono là le tue membra, o Pan onnipossente, ecc.». Niente è più idoneo, a confermare queste idee, della spiegazione ingegnosa che un autore moderno dà della favola di Pan come della figura con la quale lo si era rappresentato. «Pan» — dice — «secondo il significato del suo nome, è l'emblema con il quale gli antichi hanno designato l'insieme delle cose: egli rappresenta l'universo; e, nello spirito dei più saggi filosofi dell'antichità, passava per il primo e più antico degli dèi. I

tratti con cui lo si raffigura, formano il ritratto della natura e dello stato selvaggio in cui si trovava all'inizio. La pelle picchiettata del leopardo di cui questo dio si copriva era l'immagine dei cieli colmi di stelle e di costellazioni. La sua persona era coperta di parti, delle quali talune convengono all'animale razionale, cioè all'uomo, altre all'animale sprovvisto di ragione, come il becco. È così, dice, che l'universo è composto di un'intelligenza che governa tutto e degli elementi fecondi e prolifici del fuoco, dell'acqua, della terra e dell'aria. Pan ama inseguire le ninfe, il che mostra il bisogno che la natura ha dell'umidità per tutte le sue produzioni e che questo dio, come la natura, è fortemente incline alla generazione. Secondo gli Egiziani e i più antichi dei saggi della Grecia, Pan non aveva né padre né madre; era nato da Demorgone nello stesso istante che le Parche, sue sorelle fatali[7]: bel modo di esprimere che l'universo era l'opera di un potere sconosciuto e che era stato formato secondo i rapporti invariabili e le leggi eterne della necessità! Ma il suo simbolo più significativo e più idoneo ad esprimere l'armonia dell'universo è il suo flauto, composto di sette canne disuguali ma idonee a produrre gli accordi più giusti e più perfetti. Le orbite descritte dai sette pianeti nel nostro sistema solare hanno diametri differenti e sono percorse in tempi diversi da corpi disuguali per la massa; tuttavia, è dall'ordine dei loro movimenti che risulta l'armonia che vediamo nelle sfere ecc.»[d].

Ecco dunque il grande tutto, l'insieme delle cose adorato e divinizzato dai saggi dell'antichità, mentre il volgo si fermava all'emblema, al simbolo col quale gli si mostrava la natura, le sue parti e le sue funzioni personificate. Il suo spirito limitato non gli permise mai di risalire più in là; unicamente coloro che si giudicarono degni di essere iniziati ai misteri conobbero la realtà nascosta da quegli emblemi.

Ed invero i primi istitutori delle nazioni ed i loro successori nell'autorità parlarono solo attraverso favole, enigmi, allegorie, che si riservarono il diritto di spiegar loro. Questo tono misterioso era necessario sia per nascondere la propria ignoranza sia per conservar loro il potere su un volgo che ordinariamente non rispetta se non colui che non può comprendere. Le loro spiegazioni furono sempre dettate dall'interesse, dall'impostura o dall'immaginazione in delirio; non fecero, di secolo in secolo, che rendere meno intelligibili la natura e le sue parti che originariamente si era voluto rappresentare. Queste furono sostituite da una folla di personaggi immaginari, con i tratti dei quali si erano rappresentate: i popoli le

adoravano senza penetrare il vero senso delle favole che se ne raccontavano. Questi personaggi ideali e le loro figure materiali, in cui si credette risiedesse una virtù divina e misteriosa, furono gli oggetti del loro culto, delle loro paure, delle loro speranze; le loro azioni stupende ed incredibili furono una fonte inesauribile di ammirazione e di fantasticherie, che si trasmisero di epoca in epoca e che, necessarie all'esistenza dei ministri degli dèi, non fecero che raddoppiare l'accecamento del volgo. Questo non indovinò affatto ciò che erano la natura, le sue parti, le sue operazioni, le passioni dell'uomo e le sue facoltà che si erano oppresse sotto un ammasso di allegorie[e]; ebbe occhi solo per i personaggi emblematici che servivano loro di velo, attribuì loro i suoi beni ed i suoi mali, cadde in tutte le specie di follie e di furori per renderli propizi ai suoi voti: così, non conoscendo la realtà delle cose, il suo culto degenerò spesso nelle più crudeli stravaganze e nelle follie più ridicole.

Tutto prova dunque che la natura e le sue diverse parti sono state dappertutto le prime divinità degli uomini. Fisici le osservarono bene o male e ne colsero alcune delle proprietà e maniere di agire; poeti le dipinsero all'immaginazione e prestarono loro corpo e pensiero; preti adornarono queste divinità di mille attributi meravigliosi e terribili; il popolo le adorò, si prosternò dinanzi a questi esseri così poco suscettibili d'amore o di odio, di bontà o di malvagità e, come vedremo in seguito, divenne cattivo e perverso per piacere a tali potenze che gli si rappresentarono sempre con tratti odiosi.

A forza di ragionare e di meditare su questa natura così abbellita o piuttosto sfigurata, gli speculatori che seguirono non riconobbero più la fonte da cui i predecessori avevano attinto gli dèi e gli ornamenti fantastici di cui li avevano rivestiti. Fisici e poeti, trasformati dal tempo libero e da vane ricerche in metafisici e teologi, credettero di aver fatto un'importante scoperta distinguendo sottilmente la natura da se stessa, dalla sua energia, dalla sua facoltà di agire. Fecero a poco a poco di questa energia un essere incomprensibile, che personificarono, chiamarono il motore della natura, indicarono col nome di *Dio* e di cui non poterono mai formarsi idee certe. Quest'essere astratto e metafisico, o piuttosto questa parola, fu l'oggetto delle loro contemplazioni perpetue[f] 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 e di energia, un ammasso ignobile di materia puramente passiva che, incapace di agire di per se stessa, non poté più essere concepita operante senza il concorso del motore che le si era associato. Così,

si preferì una forza sconosciuta a quella che si sarebbe stati in grado di conoscere se ci si fosse degnati di consultare l'esperienza; ma l'uomo cessa presto di rispettare ciò che intende e di stimare gli oggetti che gli sono familiari, si rappresenta del meraviglioso in tutto ciò che non concepisce: il suo spirito si affatica soprattutto per cogliere ciò che sembra sfuggire ai suoi sguardi e, per difetto di esperienza, finisce col consultare unicamente la sua immaginazione che lo pasce di chimere.

Di conseguenza, gli speculatori che avevano sottilmente distinto la natura dalla sua forza si sono successivamente affaticati a rivestire questa forza di mille qualità incomprensibili. Siccome non videro affatto questo essere, il quale non è che un modo, ne fecero uno *spirito*, un'intelligenza, un essere incorporeo, cioè una sostanza totalmente differente da tutto ciò che conosciamo[g]. Non si accorsero mai che tutte le loro invenzioni e le parole che avevano escogitato servivano unicamente a mascherarne 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. Ci inganniamo sempre perché non studiamo la natura, usciamo fuori strada tutte le volte che vogliamo uscire dalla natura; ma ben presto siamo costretti a rientrarvi o a sostituire parole che non intendiamo alle cose che conosceremmo molto meglio se volessimo vederle senza pregiudizio.

Un teologo, può in buona fede credersi 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? Ad ogni modo, una volta escogitate queste parole oscure, fu necessario connettere loro delle idee e non le si poté attingere che negli esseri di questa natura disdegnata che sono sempre i soli che possiamo conoscere. 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 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 divinità[h].

Ed invero l'uomo nel suo dio non vide e non vedrà mai che un uomo. Ha un bel sottilizzare, ha un bell'intendere il suo potere e le sue perfezioni, ne farà sempre solo un uomo gigantesco, esagerato, che renderà chimerico a forza di accumulare su di lui 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. È in base a queste disposizioni che si attribuiscono l'intelligenza, la saggezza, la bontà, la giustizia, la scienza, la potenza alla divinità, perché l'uomo è lui stesso intelligente, perché ha l'idea della saggezza in taluni esseri della sua specie, perché ama trovare in essi disposizioni a lui stesso favorevoli, perché stima quelli che mostrano equità, perché ha lui stesso conoscenze che vede in taluni individui più estese che in lui, da ultimo perché gode di certe facoltà che dipendono dalla sua organizzazione. Ben presto estende o esagera tutte queste qualità: la vista dei fenomeni della natura, che si sente incapace di produrre o di imitare, lo induce a mettere differenza tra il suo dio e lui, ma non sa dove fermarsi; avrebbe paura di ingannarsi se osasse fissare i limiti delle qualità che gli assegna; la parola *infinito* è il termine astratto e vago di cui si serve per caratterizzarle. Dice che la sua potenza è *infinita*: questo significa che non comprende dove il suo potere può arrestarsi alla vista dei grandi effetti di cui lo fa autore. Dice che la sua bontà, la sua saggezza, la sua clemenza sono *infinite*: il che significa che ignora fin dove queste perfezioni possono giungere in un essere la cui potenza sorpassa tanto la sua. Dice che questo dio è eterno, cioè infinito per la durata, perché non comprende che abbia potuto cominciare o possa mai cessare di esistere, cosa che stima un difetto negli esseri transitori che vede dissolversi e soggetti alla morte. Presume che la causa degli effetti di cui è testimone è necessaria, immutabile, permanente e non soggetta a mutare come tutte le sue opere passeggere che sa soggette alla dissoluzione, alla distruzione, al mutamento di forma. Poiché questo preteso motore è sempre invisibile, operante in una maniera impenetrabile e nascosta, l'uomo crede che, simile al principio nascosto che anima il suo corpo, questo dio è il motore dell'universo; di conseguenza, ne fa l'anima, la vita, il principio del movimento della natura. Da ultimo, quando, a forza di sottilizzare, è giunto a credere che il principio che muove il suo corpo è uno *spirito,* una sostanza *immateriale,* fa il suo dio spirituale o immateriale; lo fa immenso, sebbene sprovvisto di estensione; lo

fa immutabile, sebbene capace di muovere la natura e sebbene lo supponga l'autore di tutti i mutamenti che si hanno nella natura[10].

L'idea dell'unità di dio fu una conseguenza dell'opinione che questo Dio era l'anima dell'universo: tuttavia, non può essere che il frutto tardivo delle meditazioni umane[i]. La vista degli effetti opposti e spesso contraddittori che si verificavano nel mondo dovette persuadere che dovesse esservi un grande numero di potenze o di cause distinte ed indipendenti le une dalle altre. Gli uomini non poterono immaginare che gli effetti così diversi che vedevano derivassero da una sola e medesima causa; ammisero dunque più cause o più dèi operanti su princìpi differenti: gli uni furono considerati potenze amiche, gli altri potenze nemiche del genere umano. Tale è l'origine del dogma così antico e così universale che suppose nella natura due princìpi o due potenze opposte di interessi e perpetuamente in guerra, con cui si credette di spiegare il miscuglio costante di beni e di mali, di prosperità e di disgrazie, in una parola, le vicissitudini cui il genere umano è soggetto in questo mondo. Ecco la causa delle lotte che tutta l'antichità suppose tra gli dèi buoni e cattivi, tra *Osiris* e *Tifone, Orosmane* ed *Arimane, Giove* ed i *Titani, Jehova* e *Satana*[11]. Tuttavia, per il loro interesse, gli uomini hanno sempre promesso tutto il vantaggio di questa guerra alla divinità benefattrice: questa, secondo loro, doveva alla fine rimanere padrona del campo di battaglia; fu interesse degli uomini che le arridesse la vittoria.

Anche quando gli uomini non riconobbero che un solo dio, supposero sempre che le differenti parti della natura fossero da lui affidate a potenze soggette ai suoi ordini supremi, sulle quali il sovrano degli dèi scaricava le cure dell'amministrazione del mondo Questi dèi subalterni furono moltiplicati all'infinito: ogni uomo, ogni città, ogni contrada ebbero le loro divinità locali e tutelari; ogni evento, felice o infelice, ebbe una causa divina e fu la conseguenza di un decreto sovrano; ogni passione dipese da una divinità che l'immaginazione teologica disposta a vedere dèi dappertutto e a trascurare sempre la natura abbellì o sfigurò, la poesia esagerò ed animò nelle sue rappresentazioni, l'ignoranza avida accolse con prontezza e soggezione.

Questa è l'origine del politeismo; questi sono i fondamenti ed i titoli della gerarchia che gli uomini stabilirono tra gli dèi, perché si sentirono sempre incapaci di elevarsi fino all'essere incomprensibile che avevano riconosciuto come il sovrano unico della natura, senza averne mai idee ben distinte. Questa è la vera genealogia degli dèi di ordine inferiore, che i popoli posero

come medi proporzionali tra loro e la causa prima di tutte le altre cause. Presso i Greci ed i Romani vediamo, di conseguenza, gli dèi divisi in due classi: gli uni furono chiamati i *grandi dèi*[k] e formarono un ordine aristocratico che si distinse dai *piccoli dèi o* dalla folla delle divinità pagane. Tuttavia, i primi come gli ultimi furono sottomessi al *fato*, cioè a quello che visibilmente è solo la natura che agisce con leggi necessarie, rigorose, immutabili: questo destino fu considerato come il dio degli stessi dèi. Si vede che non è altro che la necessità personificata e che c'era incoerenza nei pagani a stancare con i sacrifici e le preghiere divinità che credevano sottomesse, esse stesse, al destino inesorabile, di cui non era loro mai possibile infrangere i decreti. Ma gli uomini cessano sempre di ragionare quando si tratta delle loro nozioni teologiche.

Ciò che si è detto mostra ancora l'origine comune di una folla di potenze medie, subordinate agli dèi, ma superiori agli uomini, delle quali si è riempito l'universo[l]. Esse furono venerate col nome di *ninfe*, di *semidèi,* di *angeli,* di *demoni,* di buoni e di cattivi *geni,* di *spiriti,* di *eroi,* di *santi* ecc. Questi esseri costituirono differenti classi di divinità intermedie, che diventarono gli oggetti delle speranze e delle paure, delle consolazioni e degli sgomenti dei mortali: questi li inventarono unicamente perché erano nell'impossibilità di concepire l'essere incomprensibile che governava il mondo come capo supremo e nella disperazione di poter trattare direttamente con lui.

Nondimeno, a forza di meditare, taluni pensatori sono giunti a non ammettere nell'universo che una sola divinità la cui potenza e saggezza bastavano a governarlo. Questo dio fu considerato il monarca geloso della natura; ci si persuase che significherebbe offenderlo dare dei rivali e degli associati al sovrano cui soltanto erano dovuti gli omaggi della terra; si credette che non poteva essere il signore di un impero diviso; si suppose che un potere infinito ed una saggezza senza limiti non avevano bisogno né di divisione né di aiuto. Così, taluni pensatori più sottili degli altri non hanno ammesso che un solo dio e si sono vantati di aver fatto con ciò una scoperta importantissima. Tuttavia, fin dal primo passo, il loro spirito dovette essere gettato nei più grandi imbarazzi per le contrarietà di cui si dovette supporre autore questo dio; di conseguenza, si fu costretti ad ammettere in questo dio monarca qualità contraddittorie, incompatibili, disparate, che si escludevano reciprocamente, visto che lo si vedeva produrre ad ogni istante effetti molto

opposti e smentire evidentemente le qualità che gli si erano assegnate. Supponendo un dio unico autore di tutte le cose, non ci si può dispensare dall'attribuirgli una bontà, una saggezza, un potere senza limiti, secondo i suoi benefici, secondo l'ordine che si credette di veder regnare nel mondo, secondo gli effetti meravigliosi che vi operava; ma, da un altro lato, come impedirsi di attribuirgli malizia, imprudenza, capriccio, alla vista dei disordini frequenti e dei mali innumerevoli di cui il genere umano è così spesso la vittima e di cui questo mondo è il teatro? Come evitare di tacciarlo di imprudenza, vedendolo continuamente occupato a distruggere le proprie opere; come non supporre in lui impotenza vedendo l'inesecuzione perpetua dei progetti che si supponeva dio avesse?

Si credette di sciogliere queste difficoltà creandogli dei nemici che, sebbene subordinati al dio supremo, non cessassero di turbarne l'impero e di frustrarne le vedute: se n'era fatto un re, gli si dettero degli avversari che, nonostante la loro impotenza, vollero disputargli la corona. Questa è l'origine della favola dei *Titani* o degli *Angeli ribelli*[12], che l'orgoglio fece cadere in un abisso di miserie e che furono mutati in demoni o geni malefici: questi non ebbero altra funzione se non quella di rendere inutili i progetti dell'Onnipotente, di sedurre e di sollevare contro di lui gli uomini suoi sudditi[m].

Conseguentemente a questa favola ridicola, il monarca della natura fu perpetuamente alle prese con i nemici che si era creato lui stesso. Nonostante la sua potenza infinita, non volle o non poté totalmente ridurli: non ebbe mai sudditi molto sottomessi, fu continuamente impegnato a lottare, a ricompensare i suoi sudditi quando ubbidivano alle sue leggi, a punirli quando avevano la disgrazia di entrare nel complotto dei nemici della sua gloria. In forza di queste idee, mutuate dallo stato di guerra in cui i re sono quasi sempre sulla terra, si trovarono uomini che si offersero come ministri di Dio, che lo fecero parlare, ne svelarono le intenzioni nascoste, mostrarono la violazione delle sue leggi come il più terribile dei crimini. I popoli ignoranti ne rispettarono i decreti senza esaminarli; non videro affatto che era l'uomo e non il dio che parlava loro; non avvertirono affatto che doveva essere impossibile a deboli creature agire contro la volontà di un dio che si supponeva il creatore di tutti gli esseri e che non poteva avere nemici nella natura che non fossero quelli che lui stesso si era creato. Si pretese che l'uomo, nonostante la sua dipendenza e l'onnipotenza del suo dio, potesse offenderlo, fosse capace di contrariarlo, di dichiarargli guerra, di rovesciarne

i disegni, di turbare l'ordine che aveva stabilito; si suppose che questo dio, per fare senza dubbio mostra della sua potenza, si fosse creato dei nemici, per avere il piacere di combatterli, senza voler né distruggerli né mutarne le disposizioni infelici. Da ultimo, si credette che avesse accordato ai suoi nemici ribelli, come agli uomini, la libertà di violarne gli ordini, di annientarne i progetti, di accenderne la collera, di far tacerne la bontà per amarne la giustizia. Allora si considerarono tutti i beni di questa vita come ricompense ed i mali come castighi meritati. Il sistema della libertà dell'uomo sembra inventato unicamente per metterlo in grado di offendere il suo dio e per giustificare questo del male che fece all'uomo per aver usato della libertà funesta che gli aveva donato[13].

Queste nozioni ridicole e contraddittorie servirono nondimeno di base a tutte le superstizioni del mondo: tutte hanno creduto, con ciò, di render conto dell'origine del male e di indicare la causa per la quale il genere umano fosse miserabile. Tuttavia, gli uomini non poterono nascondersi che spesso soffrivano quaggiù senza che nessuna trasgressione conosciuta avesse provocato la collera del loro dio: videro che coloro i quali ubbidivano più fedelmente ai suoi pretesi ordini erano spesso coinvolti in una rovina comune con i temerari violatori delle sue leggi. Abituati a piegare sotto la forza, a considerare questa come quella che dava dei diritti, a tremare sotto il dominio dei loro sovrani della terra, a supporre in questi la facoltà di essere iniqui, a non contenderne mai i titoli, a non criticare mai la condotta di quelli che hanno in mano il potere, ancor molto meno gli uomini osarono criticare la condotta del loro dio o accusarlo di una crudeltà non motivata. D'altronde, i ministri del monarca celeste inventarono mezzi per discolparlo e per far ricadere sugli uomini stessi la causa dei mali e dei castighi che subivano; in conseguenza della libertà che pretesero fosse stata data alle creature, supposero che l'uomo avesse peccato, che la sua natura si fosse pervertita, che tutta la razza umana portasse la pena tiratasi addosso per i peccati dei suoi antenati, di cui il monarca implacabile si vendicava ancora sulla loro innocente posterità[14]. Si trovò questa vendetta molto legittima perché, secondo pregiudizi vergognosi, gli uomini rapportano i castighi alla potenza e alla dignità dell'offeso molto più che alla grandezza o alla realtà dell'offesa. In forza di questo principio, si pensò che un dio avesse indubitabilmente il diritto di vendicare senza misura e senza termine gli oltraggi fatti alla sua maestà divina. In una parola, lo spirito teologico si torturò per trovare gli uomini colpevoli e per discolpare la Divinità dei mali

che la natura fa loro necessariamente subire. Si inventarono mille favole per render conto del modo in cui il male era entrato in questo mondo; e le vendette del cielo sembrarono sempre molto motivate perché si credette che gli errori commessi contro un essere infinitamente grande e potente dovessero essere infinitamente punite.

D'altronde, si vedeva che le potenze della terra, anche quando commettono le ingiustizie più clamorose, non soffrono affatto che le si tacci di essere ingiuste, si dubiti della loro saggezza, si mormori sulla loro condotta. Ci si guardò dunque bene dall'accusare di ingiustizia il despota dell'universo, di dubitare dei suoi diritti, di lamentarsi dei suoi rigori. Si credette che un dio potesse tutto permettersi contro le deboli opere delle sue mani, che non dovesse niente alle sue deboli creature, che fosse in diritto di esercitare su di esse un dominio assoluto ed illimitato. È così che ne fanno uso i tiranni della terra, e la loro condotta arbitraria servì di modello a quella che si prestò alla divinità: fu sul loro modo assurdo e irrazionale di governare che si costruì per Dio una giurisprudenza particolare. Di qui si vede che i più malvagi degli uomini sono serviti come modello a Dio e che il più ingiusto dei governi fu il modello della sua amministrazione divina. Nonostante la sua crudeltà e la sua irragionevolezza[15], non si cessò mai di dirlo giustissimo e pieno di saggezza[16].

Gli uomini, in tutti i paesi, hanno adorato dèi bizzarri, ingiusti, sanguinari, implacabili, di cui non osarono mai esaminare i diritti. Questi dèi furono dappertutto crudeli, dissoluti, parziali; rassomigliarono a quei tiranni sfrenati che si prendono impunemente giuoco dei loro sudditi infelici, troppo deboli o troppo ciechi per resistere loro o per sottrarsi al giogo che li opprime. È un dio di tale terribile carattere che anche oggi ci si fa adorare; il dio dei cristiani, come quello dei Greci e dei Romani, ci punisce in questo mondo e ci punirà nell'altro degli errori di cui la natura che ci ha dato ci ha reso suscettibili. Simile ad un monarca ebbro del suo potere, fa una vana mostra della sua potenza e sembra unicamente preso dal piacere di mostrare che è il padrone e non è soggetto ad alcuna legge. Ci punisce perché ne ignoriamo l'essenza incomprensibile e le volontà oscure. Ci punisce delle trasgressioni dei nostri padri, i suoi capricci dispotici decidono della nostra sorte eterna. È sulla base dei suoi decreti fatali che diventiamo i suoi amici o i suoi nemici, a dispetto di noi stessi: non ci fa liberi se non per avere il piacere barbaro di punirci dell'abuso necessario che le nostre passioni o i nostri errori ci fanno fare della nostra libertà. Da ultimo, la teologia mostra

in tutte le epoche i mortali puniti per errori inevitabili e necessari[17] e come i trastulli infelici di un dio tirannico e malvagio[n].

È su queste nozioni irrazionali che i teologi, su tutta la terra, hanno fondato i culti che gli uomini dovevano rendere alla Divinità che, senza essere legata verso di essi, aveva il diritto di tenerli legati: il suo potere supremo la dispensò da ogni dovere nei confronti delle sue creature; queste si ostinarono a considerarsi colpevoli, tutte le volte che furono vittime di calamità. Non meravigliamoci, dunque, affatto se l'uomo religioso si trovò in spaventi e terrori continui: l'idea di Dio gli ricordò senza sosta quella di un tiranno spietato che si prendeva giuoco dell'infelicità dei suoi sudditi; e questi, anche senza saperlo, potevano ad ogni istante incorrere in disgrazia presso di lui. Tuttavia, gli uomini non osarono mai tacciarlo di ingiustizia, perché credettero che la giustizia non fosse assolutamente fatta per regolare le azioni di un monarca onnipossente, che il rango elevato metteva al di sopra della specie umana, mentre tuttavia si era immaginato che avesse formato l'universo assolutamente per essa.

È dunque per non aver considerato i beni ed i mali come effetti ugualmente necessari, è per non averli attribuiti alle loro vere cause, che gli uomini si sono creati cause immaginarie, divinità malefiche, da cui niente potè disabituarli. Tuttavia, considerando la natura, avrebbero potuto vedere che il male fisico è una conseguenza necessaria delle proprietà peculiari di taluni esseri; avrebbero riconosciuto che le pesti, i contagi, le malattie son dovuti a cause fisiche, a circostanze particolari, a combinazioni che, sebbene naturalissime, sono funeste alla loro specie, ed avrebbero cercato nella natura stessa i rimedi idonei a diminuire o a far cessare gli effetti che li facevano soffrire. Avrebbero visto parimenti che il male morale non era che una conseguenza necessaria delle loro cattive istituzioni; che non era affatto agli dèi del cielo, ma all'ingiustizia dei prìncipi della terra che si dovevano le guerre, le penurie, le carestie, le devastazioni, le calamità, i vizi e i crimini di cui soffrono così spesso. Così, per sfuggire questi mali, non avrebbero affatto inutilmente steso le mani tremanti verso fantasmi incapaci di sollevarli e che non sono affatto gli autori delle loro pene: avrebbero cercato in un'amministrazione più sensata, in leggi più eque, in istituzioni più razionali i rimedi alle disgrazie che attribuiscono falsamente alla vendetta di un dio che si rappresenta loro come un tiranno, nello stesso tempo che li si dissuade dal dubitare della sua bontà.

Ed invero non si cessa di ripetere agli uomini che il loro dio è infinitamente buono, che vuole solo il bene delle sue creature, che ha fatto tutto unicamente per loro: nonostante queste assicurazioni così lusinghiere, l'idea della sua malvagità sarà necessariamente la più forte: essa è molto più idonea a fissare l'attenzione dei mortali di quella della sua bontà; questa idea nera è sempre quella che si presenta per prima allo spirito, tutte le volte che si occupa della Divinità. L'idea del male fa necessariamente sull'uomo un'impressione molto più viva di quella del bene: di conseguenza, il dio benefattore sarà sempre eclissato dal dio terribile. Così, o che si ammettano più divinità opposte per interessi o che si riconosca un solo monarca nell'universo, il sentimento della paura vincerà necessariamente su quello dell'amore; non si adora il dio buono se non per impedirgli di esercitare i suoi capricci, i suoi estri, la sua malizia; sono sempre l'inquietudine ed il terrore che mettono l'uomo ai suoi piedi; sono il suo rigore e la sua severità che l'uomo cerca di disarmare. In una parola, sebbene dappertutto ci si assicuri che la Divinità è piena di misericordia, di clemenza e di bontà, è sempre ad un genio malefico, ad un signore capriccioso, ad un demone temuto quello cui si rendono dappertutto omaggi servili ed un culto dettato dalla paura.

Queste disposizioni non hanno niente che debba sorprendere: possiamo sinceramente accordare la nostra fiducia ed il nostro amore solo a quelli in cui troviamo una volontà permanente di farci del bene. Quando abbiamo modo di supporre in essi la volontà, il potere o il diritto di nuocerci, la loro idea ci affligge, li temiamo e nutriamo diffidenza nei loro confronti; li odiamo in fondo al cuore, anche senza osare di dichiararlo. Se la Divinità deve essere considerata come la fonte comune dei beni e dei mali che si hanno in questo mondo, se ha ora la volontà di renderli felici ed ora quella di gettarli nella miseria o di punirli con rigore, gli uomini devono necessariamente temerne i capricci o la severità ed essere molto più preoccupati di ciò che della sua beneficenza, che vedono così spesso smentirsi. Così, l'idea del loro monarca celeste deve sempre inquietarli; la severità dei suoi giudizi deve farli tremare molto più di quanto i suoi benefici possano consolarli o rassicurarli.

Se si presta attenzione a questa verità, si avvertirà perché tutte le nazioni della terra hanno tremato dinanzi agli dèi ed hanno loro reso culti bizzarri, insensati, lugubri e crudeli. Li hanno serviti come despoti poco d'accordo con se stessi, non conoscendo altre regole che i loro capricci, talvolta

favorevoli e più spesso dannosi ai loro sudditi, in una parola, come padroni incostanti, meno amabili per i loro benefici che temibili per i loro castighi, per la loro malizia, per i loro rigori, che non si osò mai trovare ingiusti o eccessivi. Ecco perché vediamo gli adoratori di un dio che si mostra continuamente come il modello della bontà, dell'equità e di tutte le perfezioni, abbandonarsi alle più crudeli stravaganze contro se stessi, al fine di punirsi e di prevenire la vendetta celeste, e commettere contro gli altri i crimini più terribili, quando credono con ciò di disarmare la collera, placare la giustizia e richiamare la clemenza del loro dio. Tutti i sistemi religiosi degli uomini, i loro sacrifici, le loro preghiere, le loro pratiche e le loro cerimonie hanno come unico obiettivo quello di allontanare il furore della Divinità, di prevenirne i capricci e di suscitare in essa il sentimento della bontà da cui la si vedeva scostarsi in ogni momento. Tutti gli sforzi, tutte le sottigliezze della teologia hanno avuto unicamente lo scopo di conciliare nel sovrano della natura le idee discordanti che essa stessa aveva fatto nascere nello spirito dei mortali. La si potrebbe giustamente definire l'arte di comporre chimere mettendo insieme qualità che non si possono conciliare.

1. Bacco, dio del vino, Dioniso presso i Greci; Orfeo, personaggio mitologico greco, diffusore in Tracia di movimenti religiosi mistico-orgiastici; Trittolemo, eroe greco, cui si attribuisce l'istituzione delle Tesmoforie, feste in onore di Demetra legislatrice; di Mosè già si è detto; Numa Pompilio, secondo re di Roma, dal 715 al 673 a. C.; Zamolxi, divinità o eroe dei Geti, del quale si racconta che abbia civilizzato il suo popolo.

2. Ipparco di Nicea (II sec. a. C.), astronomo greco. Leggi, intanto, in questa nota, la presa di posizione di chi non è più disposto, con coerenza atea e materialistica, e certamente già con attitudine a far sua un'idea fondamentale del trasformismo, a credere al globo o alla terra come ad un qualcosa uscito perfetto dalle mani di Dio e, quindi, non suscettibile di mutamento e degno di diventare oggetto di una «storia» del mondo. Per d'Holbach vale ciò che scrive, con riferimento al dibattito, svoltosi nei secoli XVII e XVIII, sul «sistema del mondo», C. J. Greene: «*Il senso della permanenza delle strutture naturali era andato perduto e con esso la fede nelle cause finali e gli argomenti legati a un disegno divino*» (*La morte di Adamo*. L'evoluzionismo e la sua influenza sul pensiero occidentale, trad. it. di L. Sosio, Milano, 1971, pp. 50-51).

3. Nel testo: *nombres*.

4. Un piccolo campione di mitologia comparata.

5. Elie Benoit (1640-1728), teologo francese; per Toland, cfr. nota a del cap. II.

6. Marco Terenzio Varrone Reatino (116-28 a. C.), poligrafo romane; Caio Plinio Secondo il Vecchio (23-79), grande naturalista romano, la cui *Naturalis Historia* è citata, come si è visto (cfr. nota 1, p. 367 del cap. XVIII), nel frontespizio della seconda parte del *Système*, nell'ed. londinese del 1774.

7. Pan, dio greco della vita agreste e delle montagne. Anche divinità cosmica (πάυ = tutto).

8. L'autore inglese citato è Thomas Blackwell (1701-1757), filologo inglese, le cui *Letters* fatte intervenire escono nel 1748; Lucio Apuleio di Madaura (nato intorno al 125), scrittore latino, celebre

autore delle *Metamorfosi* o *L'Asino d'oro*; Massimo di Madaura, grammatico latino del IV secolo: nel testo di lui riportato si deve leggere *ita fit ut, dum* ecc. e non *ita fit ut, de* ecc.

9. Michel Eyquem de Montaigne (1533-1592), filosofo francese del Rinascimento, autore dei celebri *Essays*; Senofane (vissuto tra il 580 e il 480 a. C.), fondatore della Scuola eleatica, una delle più importanti del periodo della filosofia presocratica, critico dell'antropomorfismo; Fidia (450 circa a. C.), pittore ateniese; Policleto di Sicione (450 circa a. C.), scultore greco; per La Mothe Le Vayer, cfr. nota *h* del cap. X, p. 221.

10. Prosegue, implacabile, il disoccultamento razionalistico della teologia.

11. Le diverse divinità e antidivinità egizie, persiane, greche, cristiane sono razionalisticamente accostate se non confuse.

12. Si noti, anche qui, l'accostamento tra i Titani greci e gli angeli ribelli cristiani: cfr. nota II di questo capitolo.

13. Ancora una freccia contro la libertà come libero arbitrio.

14. Interpretazione critica, condotta con sottigliezza razionalistica quasi sofistica, del peccato originale.

15. Nel testo: *déraison.*

16. Si rovescia, in sostanza, il *rex a deo.*

17. La sottolineatura dell'inevitabilità e della necessità degli errori e dei peccati è anche la loro giustificazione. Questa giustificazione è lanciata ancora una volta contro la nozione del libero arbitrio e prepara altresì una nuova amministrazione delle pene. (Cfr. nota 4 del cap. XII, p. 260).

a. Queste ipotesi sembreranno senza dubbio azzardate a quelli che non hanno abbastanza meditato sulla natura. Può esserci stato non solo un *diluvio universale,* ma anche un grandissimo numero di altri diluvi da quando il nostro globo esiste. Questo stesso globo può essere una produzione nuova della natura e non avere affatto sempre occupato il posto che occupa ora. V. Parte I, cap. VI. Quale che sia l'idea che ci si fa in proposito, è certo che, indipendentemente dalle cause esterne che possono cambiarne l'aspetto, come può farlo l'impulso di una cometa, è certo, dico, che questo globo contiene in se stesso una causa che può totalmente cambiarlo. Ed invero, oltre il movimento diurno e percepibile, la terra ne ha uno molto lento e quasi impercepibile, per il quale in essa tutto deve cambiare: è il movimento da cui dipende la precisione degli equinozi osservata da Ipparco[2] e da altri matematici; per esso, la terra deve, alla fine di parecchie migliaia d'anni, cambiare totalmente, e i mari debbono, a lungo andare, finire con l'occupare il posto che occupano ora le terre del continente. Di qui si vede che il nostro globo è in una disposizione continua a cambiare, come tutti gli esseri della natura. Gli antichi hanno conosciuto questo movimento della terra di cui parlo; sembra che sia questo che ha dato luogo all'idea di un *grande anno* che gli uni hanno fissato in 36525 anni tra gli Egiziani, in 36425 anni tra i Sabei, mentre altri hanno fissato questo periodo in 10.000 anni e fino a 7.532.000 anni. V. il Tomo XXIII dei *Mémoires de l'Académie des Inscriptions.*

Alle rivoluzioni generali che la nostra terra ha subito in tempi differenti, si possono aggiungere anche le rivoluzioni particolari, come le inondazioni dei mari, i terremoti, le combustioni sotterranee che hanno potuto colpire particolari nazioni al punto da disperderle e da far loro dimenticare tutte le scienze che precedentemente conoscevano.

b. I Greci chiamavano la natura una divinità che aveva mille nomi Μυριώνυμος). Tutte le divinità del paganesimo non erano altro che la natura considerata secondo le sue differenti funzioni e dai suoi differenti punti di vista. Gli emblemi ci cui si ornavano tali divinità provano ulteriormente questa verità. Le maniere diverse di considerare la natura han fatto nascere il politeismo e l'idolatria. V. Benoit, *Remarques critiques contre Toland,* p. 258[5].

c. Per convincersi di questa verità non si ha che da leggere gli autori antichi. *Credo,* dice Varrone, *che Dio è l'anima dell'universo, che i Greci hanno chiamato* κόςμος, *e che l'universo stesso è Dio.* Cicerone dice: *Eos qui Dii appellantur rerum naturas esse* (= «Quelli che si chiamano Dèi sono natura»). V. *De natura deorum,* Libro III, cap. 24. Lo stesso Cicerone dice che, nei misteri di Samotracia, di Lemno e di Eleusi, era molto più la natura che gli dèi che si spiegava agli iniziati. *Rerum magis natura cognoscitur quam deorum* (= «Si conosce più la natura che gli dèi»). Aggiungete a queste testimonianze autorevoli il libro della *Saggezza,* cap. XIII, v. 10 e cap. XIV, v. 15 e 22. Plinio dice con un tono molto dogmatico: *Bisogna credere che il mondo, o ciò che è contenuto sotto la vasta estensione dei cidi, è la DIVINITÀ stessa, eterna, immensa, senza inizio né fine.* V. Plinio, *Hist. Naturalis,* Libro II, cap. I, inizio[6].

d. Questo passo è tratto da un libro inglese intitolato *Letters concerning mythology*[8]. Non si può troppo dubitare che i più saggi tra i pagani non abbiano adorato la natura, che la mitologia o la teologia pagana designavano con una infinità di nomi e di emblemi differenti. Apuleio, per platonico che fosse e nutrito delle nozioni mistiche e inintelligibili del suo maestro, chiama la natura *rerum natura parens, elementorum omnium Domina, saeculorum progenies initialis..., matrem siderum, parentem temporum, orbisque totius dominam* (= «creatrice delle cose, signora di tutti gli elementi, principio dei secoli, madre delle stelle, creatrice dei tempi, signora di tutto il mondo»).

È questa natura che gli uni adoravano col nome di *madre degli dèi,* altri col nome di *Venere,* di *Cerere,* di *Minerva* ecc. Da ultimo, il politeismo dei pagani è perfettamente provato da queste parole notevoli di Massimo di Madaura che, parlando della natura, dice: *Ita fit ut, dum de eius quasi membra carptim, variis supplicationibus persequimur, totum colere profecto videamur* (= «Così avviene che, mentre con diverse forme di culto adoriamo le singole parti della natura prese ad una ad una, in realtà sembra che adoriamo il tutto»).

e. Le passioni degli uomini e le loro facoltà furono divinizzate, perché gli uomini non potevano indovinarne le cause vere. Siccome le passioni forti sembra che trascinino l'uomo suo malgrado, si attribuirono a un dio o si divinizzarono: è così che l'amore divenne dio. L'eloquenza, la poesia, l'applicazione negli affari furono divinizzate col nome di *Ermes,* di *Mercurio,* di *Apollo.* I rimorsi furono chiamati *Furie.* Tra i cristiani, la ragione è ancora divinizzata col nome di *Verbo eterno.*

f. La parola greca θεός viene da τίθημι, *pono, facio* o, piuttosto, da θεάομαι, *specto*, *contemplar.*

g. V. ciò che si è detto sul sistema della spiritualità nella prima parte di questa opera; e v. nota *b.* del cap. VI, p. 148.

h. L'uomo, dice Montaigne, *non può essere se non ciò che è né immaginare se non secondo la sua portata. Ha bell'a ingegnarsi, non conosce altra anima che la sua.* Si diceva a un uomo molto celebre che dio aveva fatto l'uomo a sua immagine. *L'uomo l'ha ben ripagato di ciò,* replicò questo filosofo. Senofane diceva che, se il bue e l'elefante sapessero scolpire o dipingere, non mancherebbero di rappresentare la divinità secondo la propria immagine e che, ciò facendo, avrebbero altrettanta ragione che Policleto o Fidia avevano nel dargli la forma umana. *Vediamo,* dice La Mothe Le Vayer, *che la teantropia serve di fondamento a tutto il cristianesimo*[9].

i. L'idea dell'unità di Dio, come si sa, costò la vita a Socrate. Gli Ateniesi trattarono come ateo un uomo che credeva ad un solo dio. Platone non osò rompere interamente con il politeismo: conservò *Venere,* creatrice, *Pallade,* divinità locale, un *Giove* onnipotente. I cristiani furono considerati atei dai pagani, perché non adoravano che un solo dio.

k. I Greci chiamavano i grandi dèi θεοὶ κάβειροι, *Cabiri,* i Romani li chiamavano *Dii majorum gentium o Dii consentes,* perché tutte le nazioni si erano accordate a divinizzare le parti più sorprendenti e più attive della natura, come il sole, il fuoco, il mare, il tempo ecc., mentre gli altri dèi

erano puramente locali, cioè non erano onorati che in particolari regioni o da particolari uomini. Si sa che a Roma ogni cittadino aveva dèi solo per lui, che adorava col nome di *penati,* di *lari* ecc.

l. Sono gli dèi che i Romani chiamavano *dii medioximi*: li consideravano come intercessori, mediatori delle potenze che bisognava onorare per ottenerne i favori e per allontanarne la collera o la malevolenza.

m. La favola dei *Titani* o degli *angeli ribelli* è antichissima e diffusissima nel mondo: serve di fondamento alla teologia dei bramini dell'Indostan come a quelle dei preti europei. Secondo i bramini, tutti i corpi viventi sono animati da angeli caduti che, sotto queste forme, espiano la ribellione. Questa favola, come quella dei *demoni,* fa godere un ruolo molto ridicolo alla divinità: ed invero suppone che essa si crea avversari per esercitarsi, per tenersi in allenamento e per far risplendere il suo potere. Tuttavia, questo potere non risplende in alcun modo, poiché, secondo le nozioni teologiche, il *Diavolo* ha molto più seguaci della divinità.

n. La teologia pagana non mostrava al popolo, nella persona degli dèi, che uomini dissoluti, ingiusti, adulteri, vendicatori, che punivano rigorosamente crimini necessari e predetti dagli oracoli. La teologia giudaica e cristiana mostra un dio parziale che sceglie o respinge, che ama o odia secondo il suo capriccio; in una parola, un tiranno che si fa beffe delle sue creature, che punisce in questo mondo tutto il genere umano per l'errore di un solo uomo, che *predestina* il più grande numero dei mortali ad essere suoi nemici, per punirli per l'eternità, per aver ricevuto da lui la libertà di dichiararsi contro di lui. Tutte le religioni del mondo hanno per base l'onnipotenza di questo Dio sull'uomo, il dispotismo di Dio sull'uomo, il capriccio (*déraison*) divino. Di qui, tra i cristiani, il dogma del *peccato veniale;* di qui le opinioni teologiche sulla grazia, sulla necessità di un mediatore; in una parola, di qui, quell'oceano di assurdità di cui la teologia cristiana è piena. Sembra in generale che un Dio fornito di ragione non converrebbe in alcun modo agli interessi dei preti.

TOMO SECONDO

Capitolo primo

IDEE CONFUSE E CONTRADDITTORIE DELLA TEOLOGIA

Tutto ciò che si è detto prova che, nonostante tutti gli sforzi della loro immaginazione, gli uomini non hanno mai potuto impedirsi di attingere nella propria natura le qualità che hanno assegnato all'essere che governava l'universo. Abbiamo già intravvisto le contraddizioni che necessariamente risultano dal miscuglio incompatibile di queste qualità umane, che non possono convenire ad uno stesso soggetto, dato che si elidono reciprocamente: gli stessi teologi hanno avvertito le difficoltà insormontabili che le loro divinità presentavano alla ragione; se ne poterono liberare unicamente guardandosi dal ragionare, facendo delirare gli spiriti, imbrogliando via via sempre più le idee già così confuse e così discordanti che offrivano del loro dio. In questo modo, lo avvolsero nelle tenebre, lo resero inaccessibile e divennero arbitri di spiegare a loro capriccio le vie dell'essere enigmatico che facevano adorare. Per questo, lo esagerarono via via sempre di più; né il tempo né lo spazio né la natura intera poterono contenerne l'immensità, tutto in lui divenne un mistero impenetrabile. Sebbene l'uomo, originariamente, avesse tratto da se stesso i colori ed i tratti primitivi di cui compose il suo dio, sebbene ne avesse fatto un monarca possente, geloso, vendicativo, che poteva essere ingiusto senza offendere la giustizia, in una parola simile ai prìncipi più perversi, la teologia, a forza di fantasticherie, perdette, come si è detto, la natura umana di vista e, per rendere la Divinità più differente dalle sue creature, le assegnò inoltre qualità così meravigliose, così strane, così lontane da tutto ciò che il nostro essere può concepire, che essa stessa vi si perdette; si persuase senza dubbio che, per ciò stesso, queste qualità erano divine, le credette degne di Dio perché nessun uomo poté farsene un'idea. Si giunse a persuadere gli uomini che bisognava credere ciò che non potevano concepire, che bisognava accettare con sottomissione sistemi improbabili e congetture contrarie alla ragione, che questa ragione era il sacrificio più gradito che si potesse fare ad

un padrone capriccioso che non voleva che si facesse uso dei suoi doni. In una parola, si fece credere ai mortali che non erano fatti per comprendere la cosa più importante per loro[a]. Da un lato, l'uomo si persuase che gli attributi giganteschi e veramente incomprensibili assegnati al suo monarca celeste mettevano tra lui ed i suoi schiavi una distanza abbastanza grande perché questo padrone superbo non fosse affatto offeso dal confronto; si illuse che il suo despota orgoglioso gli sarebbe stato grato degli sforzi da lui fatti per renderlo più grande, più meraviglioso, più possente, più arbitrario, più inaccessibile agli sguardi dei suoi deboli sudditi. Gli uomini non hanno sempre l'idea che ciò che non possono concepire è molto più nobile e più rispettabile di ciò che sono in grado di comprendere: immaginano che il loro dio, come i tiranni, non vuole affatto essere visto troppo da vicino.

Sono stati questi pregiudizi, sembra, a far sorgere le qualità meravigliose o piuttosto inintelligibili che la teologia pretese convenissero esclusivamente al sovrano del mondo. Lo spirito umano, che l'ignoranza invincibile e le paure riducevano alla disperazione, partorì le nozioni oscure e vaghe di cui si ornò il suo dio; credette che non potesse assolutamente dispiacergli il fatto che lo si rendesse incommensurabile o inconfrontabile con ciò che conosce di più sublime e di più grande. Di qui la folla di attributi negativi di cui sognatori ingegnosi hanno successivamente ornato il fantasma della divinità, per formarne un essere distinto da tutti gli altri o che non avesse niente in comune con ciò che lo spirito umano ha la facoltà di conoscere.

Gli attributi teologici o metafisici di Dio sono in effetti solo pure negazioni di qualità che si trovano nell'uomo o in tutti gli esseri che conosce: questi attributi suppongono la Divinità esente da ciò che chiama in se stesso, o in tutti gli esseri che lo circondano, debolezze ed imperfezioni. Dire che *Dio è infinito* significa, come già si è potuto vedere, affermare che non è affatto, come l'uomo, o come tutti gli esseri che conosciamo, circoscritto dai limiti dello spazio[b]. Dire che Dio è *eterno* significa che non ha affatto avuto, come noi, o come tutto ciò che esiste, un cominciamento, e che non avrà affatto fine. Dire che Dio è *immutabile* significa pretendere che non è affatto, come noi, o come tutto ciò che ci circonda, soggetto a mutamento. Dire che Dio è *immateriale* è sostenere che la sua sostanza o la sua essenza sono di una natura che non concepiamo affatto, ma che deve essere allora totalmente differente da tutto ciò che conosciamo.

È dall'ammasso confuso di queste qualità negative che risulta il dio teologico, quel tutto metafisico di cui sarà sempre impossibile all'uomo farsi un'idea. In quest'essere astratto tutto è infinità, immensità, spiritualità, onniscienza, ordine, saggezza, intelligenza, potenza senza limiti. Combinando queste parole vaghe o queste modificazioni, si credette di fare qualcosa: si estesero queste qualità con il pensiero e si credette di aver fatto un dio, mentre non si fece che una chimera. Si immaginò che queste perfezioni o qualità dovessero convenire a questo dio per il fatto che non convengono ad alcunché di ciò che conosciamo; si credette che un essere incomprensibile dovesse avere qualità inconcepibili: ecco i materiali di cui la teologia si serve per comporre il fantasma inspiegabile di fronte al quale ordina al genere umano di cadere in ginocchio.

Nondimeno un essere così vago, così impossibile a concepire o a definire, così lontano da tutto ciò che gli uomini possono conoscere o sentire, non è molto idoneo a fissarne gli sguardi inquieti. Il loro spirito ha bisogno di essere fermato da qualità che sia in grado di conoscere e di giudicare. Così, dopo aver sottilizzato su questo dio metafisico ed averlo reso in idea così differente da tutto ciò che agisce sui sensi, la teologia si trova costretta ad avvicinarlo all'uomo, da cui l'aveva tanto allontanato. Essa ne rifà un uomo con le qualità *morali* che gli assegna; sente che, senza di ciò, non potrebbe persuadere i mortali che possano esserci dei rapporti tra loro e l'essere vago, aereo, fugace, incommensurabile che li si induce ad adorare; si accorge che questo dio meraviglioso è idoneo unicamente ad esercitare l'immaginazione di taluni pensatori il cui cervello si è abituato a lavorare su chimere o a prendere delle parole come realtà; da ultimo, vede che occorre, al più grande numero dei figli materiali della terra, un dio più analogo loro, più sensibile, più conoscibile. Di conseguenza, la Divinità, nonostante la sua essenza ineffabile o divina, è rivestita di qualità umane e, di queste, non si avverte mai l'incompatibilità con un essere che si era fatto essenzialmente differente dall'uomo e che non può conseguentemente avere le sue proprietà né esser modificato come l'uomo. Non si vide affatto che un dio immateriale e sprovvisto di organi corporei non poteva né agire né pensare come un essere materiale che la sua organizzazione particolare rende suscettibile delle qualità, dei sentimenti, delle volontà, delle virtù che troviamo in lui. La necessità di avvicinare Dio alle sue creature ha fatto passare su queste contraddizioni palpabili e la teologia si ostina sempre ad attribuirgli qualità che lo spirito umano tenderebbe vanamente di concepire o di conciliare.

Secondo la teologia, un puro spirito è il motore del motore del mondo materiale, un essere immenso può riempire lo spazio senza escluderne tuttavia la natura, un essere immutabile è la causa dei mutamenti continui che si verificano nel mondo, un essere onnipotente non può impedire il male che gli dispiace, la fonte dell'ordine è indotta a permettere il disordine; in una parola, le qualità meravigliose del dio teologico sono ad ogni istante contraddette.

Non si trovano meno contraddizioni ed incompatibilità nelle perfezioni o qualità umane che si è creduto di dovergli attribuire perché l'uomo se ne facesse un'idea. Queste qualità, che si dice Dio possiede eminentemente, si contraddicono ad ogni istante. Si assicura che è buono: la bontà è una qualità nota, dato che si incontra in taluni esseri della nostra specie; desideriamo trovarla soprattutto in quelli da cui dipendiamo; si pretende che la bontà di Dio si mostri in tutte le sue opere; tuttavia, non diamo il titolo di buono se non a quelli tra gli uomini le cui azioni producono su di noi solo effetti che approviamo. Il signore della natura ha, dunque, questa bontà? Non è l'autore di tutte le cose? In questo caso, non siamo costretti ad attribuirgli ugualmente i dolori della gotta, le arsure della febbre, i contagi, le carestie, le guerre che portano desolazione nella specie umana? Quando sono in preda ai dolori più acuti, quando languisco nell'indigenza e nelle infermità, quando soffro sotto l'oppressione, dov'è la bontà di Dio per me? Quando governi negligenti o perversi producono e moltiplicano la miseria, la sterilità, lo spopolamento e le rovine nella mia patria, dov'è la bontà di Dio per essa? Quando rivoluzioni terribili, diluvi, terremoti sconvolgono una gran parte del globo che abito, dov'è la bontà di questo dio, dov'è il magnifico ordine che la sua saggezza ha messo nell'universo? Come distinguere le prove della sua provvidenza benefica, quando tutto sembra testimoniare che si prende giuoco della specie umana? Che cosa pensare della tenerezza di un dio che ci affligge, ci mette alla prova, si compiace di rattristare i suoi figli? Che cosa divengono le cause finali, così falsamente supposte e che si danno come le prove più forti dell'esistenza di un dio saggio ed onnipotente, che nondimeno non può conservare la sua opera se non distruggendola e non ha potuto di un colpo darle il grado di perfezione e di consistenza di cui era suscettibile? Si assicura che Dio ha creato l'universo unicamente per l'uomo, ha voluto che sotto di lui fosse il re della natura. Debole monarca, di cui un granello di sabbia, di cui qualche atomo di bile, di cui taluni umori messi fuori posto distruggono l'esistenza ed il regno, pretendi, tu, che un dio buono ha fatto

tutto per te! Vuoi che la natura intera sia il tuo. dominio, e non puoi difenderti contro i più leggeri dei suoi colpi! Ti fai un dio per te tutto solo, supponi che egli vegli alla tua conservazione, credi che si preoccupi della tua felicità, immagini che ha creato tutto per te; e, sulla base di queste idee presuntuose, pretendi che è buono! Non vedi che ad ogni istante la sua bontà per te si contraddice? Non vedi che quelle bestie che credi sottomesse al tuo impero divorano spesso i tuoi simili, che il fuoco li consuma, che l'oceano li inghiotte, che quegli elementi di cui ammiri l'ordine li rendono le vittime dei loro terribili disordini? Non vedi che quella forza che chiami il tuo dio, che pretendi lavori unicamente per te, che supponi unicamente preoccupata della tua specie, lusingata dai tuoi omaggi, toccata dalle tue preghiere, non può essere chiamata buona, poiché agisce necessariamente? Ed invero, anche nelle tue idee, questo dio, è una causa universale che deve pensare alla conservazione del grande tutto, da cui l'hai così follemente distinto? Quest'essere non è, dunque, secondo te stesso, il dio dei mari, dei fiumi, delle montagne, di questo globo di cui tu non occupi che una parte così piccola, di tutti quegli altri globi che vedi girare nello spazio intorno al sole che ti illumina? Cessa, dunque, di ostinarti a non vedere che te solo nella natura; non vantarti che tutto il genere umano, che si rinnova e scompare come le foglie degli alberi, possa assorbire tutte le cure e l'amore dell'agente universale che, secondo te, regola i destini di tutte le cose[2]!

Che cosa è la razza umana paragonata alla terra? Che cosa è questa terra paragonata al sole? Che cosa è il nostro sole paragonato a quella folla di soli che, a distanze immense, riempiono la volta del firmamento, non per allietare i tuoi occhi, non per suscitare la tua ammirazione, come immagini, ma per occupare il posto che la necessità loro assegna? Uomo debole e vano, rimettiti, dunque, al tuo posto; riconosci dappertutto gli effetti della necessità, riconosci nei tuoi beni e nei tuoi mali i differenti modi di agire degli esseri dotati di proprietà diverse di cui la natura è l'assemblaggio, e non supporre più nel suo preteso motore una bontà o una malizia incompatibili, qualità umane e vedute che esistono unicamente in te stesso.

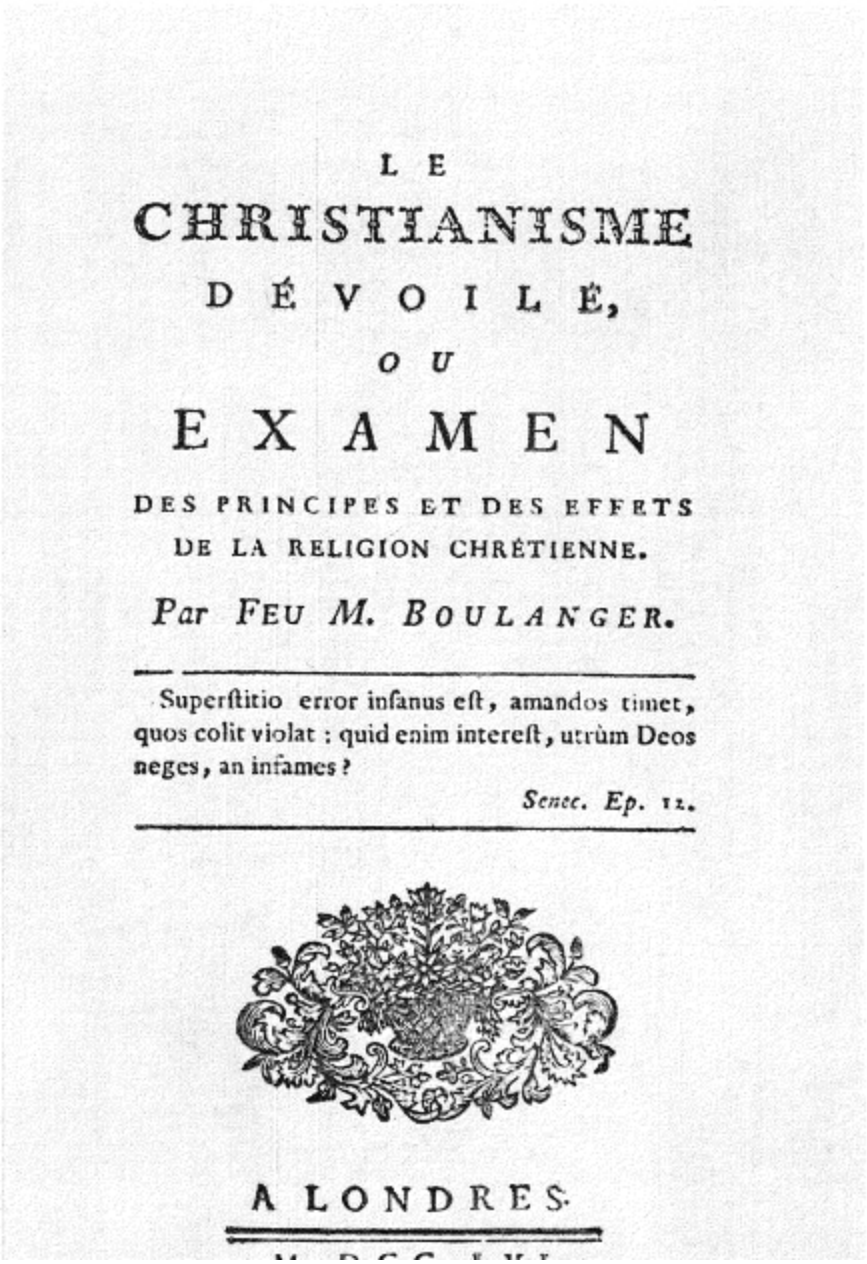
A dispetto dell'esperienza, che smentisce ad ogni istante le vedute benefiche che suppongono nel loro dio, gli uomini non cessano di chiamarlo buono: quando ci lamentiamo dei disordini e delle calamità di cui siamo così spesso le vittime ed i testimoni, ci si assicura che questi mali sono solo apparenti, ci si dice che, se il nostro spirito limitato potesse sondare le profondità della saggezza di dio e della sua bontà, vedremmo sempre i beni

più grandi risultare da ciò che chiamiamo mali. Nonostante queste risposte frivole, possiamo trovare del bene solo negli oggetti che ci colpiscono in maniera favorevole alla nostra esistenza attuale; saremo sempre costretti a trovare disordine e male in tutto ciò che ci colpirà, anche di sfuggita, in maniera dolorosa. Se Dio è l'autore delle cause che producono in noi queste due maniere di sentire così opposte, saremo costretti a concluderne che è ora buono ed ora cattivo, a meno che non si voglia convenire che non è né l'uno né l'altro e che agisce necessariamente. Un mondo in cui l'uomo è vittima di mali non può essere sottomesso ad un dio perfettamente buono; un mondo in cui l'uomo gode di beni non può essere governato da un dio cattivo. Bisogna dunque ammettere due princìpi ugualmente potenti, opposti l'uno all'altro oppure bisogna convenire che lo stesso dio è alternativamente buono e cattivo o, da ultimo, bisogna ammettere che questo dio non può agire altrimenti da come agisce: in questo caso, non sarebbe inutile adorarlo o pregarlo? Allora, infatti, non sarebbe che il *Destino*, la necessità delle cose o, almeno, sarebbe sottomesso a regole invariabili che si sarebbe imposto da se stesso[3].

Per giustificare questo dio dei mali che fa subire al genere umano, si dice che è giusto e che questi mali sono castighi che infligge per le offese ricevute dagli uomini. Così, l'uomo ha il potere di far soffrire il suo dio! Ma, per offendere qualcuno, bisogna supporre dei rapporti tra noi e colui che offendiamo: quali sono i rapporti che possono sussistere tra i deboli mortali e l'essere infinito che ha creato il mondo? Offendere qualcuno significa diminuire la somma della sua felicità, significa fargli provare un sentimento di dolore. Come è possibile che l'uomo possa alterare la felicità del sovrano onnipotente della natura, la cui felicità è inalterabile? Come le azioni fisiche di un essere materiale possono influire su una sostanza immateriale e farle provare sentimenti molesti? Come una debole creatura, che ha ricevuto da Dio il suo essere, la sua organizzazione, il suo temperamento, da cui risultano le sue passioni, il suo modo di agire e di pensare, può agire contro la volontà di una forza irresistibile che non fa mai concessioni al disordine o al peccato[4]?

D'altro canto, la giustizia, secondo le sole idee che possiamo formarcene, presuppone una disposizione permanente a rendere a ciascuno ciò che gli è dovuto. Ora, la teologia ci ripete continuamente che Dio non ci deve niente, che i beni che ci accorda sono effetti gratuiti della sua bontà e che, senza offendere la sua bontà, può disporre a suo piacimento delle opere delle sue

mani ed anche sprofondarle, se gli piacesse, nell'abisso della miseria. Ma in ciò non vedo l'ombra della giustizia, non vedo che la più terribile delle tirannidi, vi trovo l'abuso più repugnante della potenza. Ed invero non vediamo l'innocenza soffrire, la virtù nelle lagrime, il crimine trionfante e ricompensato sotto l'impero di questo dio di cui si vanta la giustizia[c]? Questi mali sono passeggeri. dite, avranno solo un periodo di tempo. Alla buon'ora, ma il vostro dio è, dunque, ingiusto almeno per qualche tempo? È, direte, per il loro bene che castiga i suoi amici. Ma se è buono, come può consentire a lasciarli soffrire, anche per un periodo di tempo? Se sa tutto, che bisogno ha di mettere alla prova i suoi favoriti da cui non ha da temer niente? Se è davvero onnipotente, non potrebbe risparmiar loro queste disgrazie passeggere e procurar loro tutto di un colpo una felicità duratura? Se la sua potenza è incrollabile, che bisogno ha di inquietarsi dei vani complotti che si vorrebbero fare contro di lui?



LE
CHRISTIANISME
DÉVOILÉ,
OU
EXAMEN
DES PRINCIPES ET DES EFFETS
DE LA RELIGION CHRÉTIENNE.
Par FEU M. BOULANGER.

Superſtitio error inſanus eſt, amandos timet, quos colit violat : quid enim intereſt, utrùm Deos neges, an infames ?

Senec. Ep. 12.

A LONDRES.

Frontespizio del *Christianisme dévoilé* pubblicato sotto lo pseudonimo di Boulanger
(Londra, 1756, ma 1767).

Qual è l'uomo pieno di bontà e di umanità che non desidera con tutto il cuore di rendere felici i suoi simili? Se Dio supera in bontà tutti gli esseri della specie umana, perché non si serve affatto della sua potenza infinita per renderli tutti felici? Tuttavia, vediamo che sulla terra quasi nessuno ha modo di essere soddisfatto della sua sorte. Contro un mortale che gode, ne vediamo milioni che soffrono; contro un ricco che vive nell'abbondanza, vi sono milioni di poveri che mancano del necessario; intere nazioni gemono nell'indigenza per soddisfare le passioni di taluni prìncipi, di taluni grandi, che tutte le loro vessazioni non rendono felici per questo. In una parola, sotto un dio onnipotente, la cui bontà non ha affatto limiti, la terra è dappertutto bagnata delle lagrime dei miserabili. Che cosa si risponde a tutto ciò? Si dice freddamente che *i giudizi di Dio sono impenetrabili*. In questo caso, domanderò, con quale diritto volete ragionarne? Su quale fondamento gli attribuite una virtù che non potete affatto penetrare? Quale idea vi formate di una giustizia che non somiglia mai a quella dell'uomo?

Si dice che la giustizia di Dio è controbilanciata dalla sua clemenza, dalla sua misericordia, dalla sua bontà. Ma che intendiamo per clemenza? Non è una deroga alle regole severe di una giustizia esatta e rigorosa, la quale fa in modo che si infligga a qualcuno il castigo che aveva meritato? In un principe, la clemenza è o una violazione della giustizia o l'esenzione da una legge troppo dura; le leggi di un dio[5] infinitamente buono, equo e saggio possono, dunque, essere troppo severe e, se egli è veramente immutabile, può derogarvi un istante? Approviamo nondimeno la clemenza in un sovrano, quando la sua troppo grande facilità non diviene dannosa per la società; la stimiamo perché testimonia in iui umanità, dolcezza, un'anima incline alla compassione e nobile, qualità che nei nostri padroni preferiamo al rigore, alla durezza, all'inflessibilità. D'altronde, le leggi umane sono difettose: sono spesso troppo severe, non possono prevedere tutte le circostanze e tutti i casi; i castighi che decretano non sono sempre giusti e proporzionati ai delitti. Non è affatto lo stesso con le leggi di un dio che supponiamo perfettamente giusto e saggio: le sue leggi devono essere così perfette da non poter comportare eccezioni; la Divinità non può, di conseguenza, mai derogarvi senza offendere la sua immutabile equità.

La vita futura fu inventata per mettere al sicuro la giustizia della Divinità e per discolparla dei mali che spesso fa subire, in questo mondo, ai suoi più grandi favoriti: è là, si dice, che il monarca celeste deve procurare ai suoi eletti una felicità inalterabile che aveva loro rifiutato sulla terra; è là che

risarcirà quelli che ama delle ingiustizie passeggere, delle prove terribili che ha fatto loro sopportare quaggiù. Tuttavia, è fatta, questa invenzione, per darci idee molto chiare e molto idonee a giustificare la Provvidenza? Se Dio non deve niente alle sue creature, su quale fondamento queste potrebbero attendere nell'avvenire una felicità più reale e più costante di quella di cui godono attualmente? Si saranno, si dice, fondate sulle sue promesse, contenute nei suoi oracoli rivelati. Ma è proprio sicuro che questi oracoli sono emanati da lui? D'altro canto, il sistema della vita non giustifica questo dio di una ingiustizia almeno passeggera: ora, una ingiustizia, anche passeggera, non distrugge l'immutabilità che si attribuisce alla Divinità? Da ultimo, un essere onnipotente, che si fa autore di tutte le cose, non è, lui stesso, la causa prima o il complice delle offese che gli si fanno? Non è il vero autore del male o del peccato che permette, mentre potrebbe impedirlo; e, in questo caso, può, egli, con giustizia punire quelli che se ne rendono colpevoli?

Si intravvede già la folla delle contraddizioni e delle ipotesi stravaganti cui gli attributi che la teologia presta al suo dio devono necessariamente dar luogo. Un essere dotato contemporaneamente di tante qualità discordanti sarà sempre indefinibile, offrirà unicamente nozioni che si distruggono reciprocamente e sarà di conseguenza un essere di ragione. Questo dio ha, si dice, creato la terra e tutti gli esseri che l'abitano in vista della sua gloria. Ma un monarca superiore a tutti gli esseri, che non ha affatto rivali né eguali nella natura, che non può essere affatto paragonato a nessuna delle sue creature, può essere animato dal desiderio della gloria? Può temere di essere deprezzato agli occhi dei suoi simili? Ha bisogno della stima, degli omaggi, dell'ammirazione degli uomini? L'amore della gloria non è in noi che il desiderio di dare ai nostri simili un'alta idea di noi stessi: questa passione è lodevole quando ci spinge a fare cose utili e grandi, ma più spesso ancora non è che una debolezza connessa con la nostra natura non è che un desiderio di distinguerci dagli altri con i quali ci paragoniamo. Il dio di cui ci si parla deve essere esente da questa passione; non ha affatto dei simili, non ha *affatto* degli emuli, non può offendersi delle idee che si hanno di lui, la sua potenza non può soffrire alcuna diminuzione, niente può turbarne l'eterna felicità: non bisogna concluderne che non può essere né suscettibile di desiderare la gloria né sensibile alle lodi e alla stima degli uomini? Se questo dio è geloso delle sue prerogative, dei suoi titoli, del suo rango, della sua gloria, perché soffre che tanti uomini possano offenderlo? Perché

permette che tanti altri abbiano di lui opinioni così sfavorevoli? Perché se ne trova taluni che hanno la temerarietà di rifiutargli l'incenso da cui il suo orgoglio è così lusingato? Come permette che un mortale come me osi attaccarne i diritti, i titoli, la sua stessa esistenza? È per punirti, dite, del fatto che hai abusato delle sue grazie! Ma perché permette che io abusi delle sue grazie[6]? O perché le grazie che mi dà non sono sufficienti a farmi agire secondo le sue vedute? È perché ti. ha fatto libero. Perché mi ha accordato una libertà della quale doveva prevedere che potrei abusare? È dunque un dono degnissimo della sua bontà una facoltà che mi mette in grado di sfidare la sua onnipotenza, di corrompere i suoi adoratori, di rendere me stesso eternamente infelice? Non sarebbe stato più vantaggioso per me non essere mai nato o, almeno, esser messo al rango dei bruti o delle pietre, piuttosto che essere, mio malgrado, posto tra gli esseri intelligenti per esercitarvi il fatale potere di perdermi senza aiuti, oltraggiando o trascurando l'arbitro della mia sorte[7]? Non avrebbe, Dio, mostrato molto meglio la sua bontà onnipotente nei miei confronti e non avrebbe più efficacemente contribuito alla sua gloria, se mi avesse costretto a rendergli omaggi e con ciò a meritare una felicità ineffabile?

Il sistema così poco fondato della libertà dell'uomo[8], che abbiamo precedentemente demolito, fu visibilmente escogitato per liberare l'autore della natura dal rimprovero, che gli si deve fare, di essere l'autore, la fonte, la causa prima dei crimini delle sue creature. In conseguenza di questo presente funesto, dato da un dio buono, gli uomini, secondo le idee sinistre della teologia, saranno per la maggior parte eternamente puniti dei loro errori in questo mondo. Supplizi ricercati e senza fine sono, dalla giustizia di un dio misericordioso, riservati ad esseri fragili, per delitti passeggeri, per falsi ragionamenti, per errori involontari, per passioni necessarie che dipendono dal temperamento che questo dio ha loro dato, dalle circostanze in cui li ha posti o, se si vuole, dall'abuso di quella pretesa libertà che un dio previdente non avrebbe mai dovuto accordare ad esseri capaci di abusarne. Chiameremmo, noi, buono, ragionevole, giusto, clemente, misericordioso, un padre che armasse la mano di un figlio impetuoso, di cui conoscesse l'imprudenza, di un coltello pericoloso e tagliente e lo punisse per tutta la sua vita per il fatto che con quel coltello si è ferito da se stesso? Chiameremmo, noi, giusto, clemente, misericordioso, un principe che, non proporzionando affatto il castigo all'offesa, non mettesse fine ai tormenti di un suddito che, in stato di ebrezza, ne avesse per un momento ferito la

vanità, senza tuttavia causargli alcun pregiudizio reale, soprattutto dopo essersi dato da fare lui stesso per ubriacarlo? Considereremmo, noi, onnipotente un monarca i cui Stati fossero in una tale anarchia che, fatta eccezione per un piccolo numero di sudditi fedeli, tutti gli altri potessero ad ogni istante disprezzarne le leggi, insultare lui stesso, frustrarne le volontà? Teologi, convenite che il vostro dio non è che un ammasso di qualità che formano un tutto così incomprensibile per il vostro spirito come per il mio: a forza di caricarlo di attributi incompatibili, ne avete fatto una vera chimera, che tutte le vostre ipotesi non possono conservare nell'esistenza che volete dargli.

Si risponde nondimeno a queste difficoltà dicendo che la bontà, la saggezza, la giustizia sono in Dio qualità così eminenti o così poco simili alle nostre, che non hanno alcun rapporto con queste stesse qualità, quando si trovano negli uomini. Ma, replicherò, come formarmi un'idea di queste perfezioni divine, se non rassomigliano in niente a quella delle virtù che trovo nei miei simili o alle disposizioni che sento in me stesso? Se la giustizia di Dio non è affatto quella degli uomini, se opera in modo che gli uomini la chiamano ingiustizia, se la sua bontà, la sua clemenza, la sua saggezza non si manifestano affatto attraverso i segni dai quali possiamo riconoscerle, se tutte le sue qualità divine sono contrarie alle idee ricevute, se nella teologia tutte le nozioni umane sono oscurate o rovesciate, come mortali simili a me pretendono di annunciarle, di conoscerle, di spiegarle agli altri? La teologia darebbe allo spirito il dono ineffabile di concepire ciò che nessun uomo è in grado di comprendere? Procurerebbe ai suoi sostenitori la facoltà meravigliosa di avere idee precise di un dio composto di tante qualità contraddittorie? In una parola, il teologo sarebbe, lui stesso, un dio?

Ci si chiude la bocca dicendo che Dio stesso ha parlato, che si è fatto conoscere agli uomini. Ma quando e a chi questo dio ha parlato? Dove sono gli oracoli divini? Cento voci si alzano contemporaneamente, cento mani me lo mostrano in raccolte assurde e discordanti: le percorro e dappertutto trovo che il dio della saggezza ha parlato un linguaggio oscuro, insidioso, irrazionale. Vedo che il dio della bontà è stato crudele e sanguinario, che il dio della giustizia è stato ingiusto e parziale, ha ordinato l'ingiustizia, che il dio della misericordia destina i più terribili castighi alle infelici vittime della sua collera. D'altronde, si presentano degli ostacoli quando si tratta di verificare le pretese rivelazioni di una divinità che in due contrade della terra non ha mai avuto lo stesso linguaggio, ha parlato in tanti luoghi, tante volte

e sempre così diversamente che sembra di essersi mostrato dappertutto solo con il fermo proposito di gettare lo spirito umano nella più strana perplessità.

I rapporti che si suppongono tra gli uomini e il loro dio non possono essere fondati che sulle qualità morali di questo essere: se queste qualità morali non sono conosciute dagli uomini, non possono servire da modello ad uomini. Bisognerebbe che queste qualità fossero per natura conoscibili, perché possano essere imitate. Come posso imitare un dio, la cui bontà e giustizia non somigliano in niente alle mie o piuttosto sono direttamente contrarie a ciò che chiamo e giustizia e bontà? Se Dio non è niente di ciò che noi siamo, come possiamo, anche da lontano, proporci di imitarlo, di rassomigliargli, di seguire la condotta necessaria per piacergli conformandoci a lui? Quali possono essere, infatti, i motivi del culto, degli omaggi, dell'obbedienza che ci si è detto di rendere agli esseri supremi, se non li fondiamo sulla sua bontà, sulla sua veracità, sulla sua giustizia, in una parola, su qualità tali che possiamo conoscerle? Come averne idee chiare, se queste qualità in Dio non sono più della stessa natura che in noi?

Si dirà che senza dubbio non possono esservi proporzioni tra il creatore e la sua opera, che l'argilla non può affatto chiedere al vasaio che l'ha confezionata: *perché mi hai formato così?* Ma, se non vi è affatto proporzione tra l'artefice e la sua opera, se tra loro non vi è affatto analogia, quali possono essere i rapporti che sussisteranno tra loro? Se Dio è incorporeo, come agisce sui corpi? O come esseri corporei possono agire su di lui, offenderlo, turbarne la quiete, suscitare in lui movimenti di collera? Se l'uomo non è, relativamente a Dio, che un *vaso di argilla,* questo *vaso* non deve né preghiere né azioni di gratitudine al suo vasaio per la forma che ha voluto dargli. Se questo vasaio si irrita contro il suo *vaso* per averlo mal formato o per averlo reso incapace degli usi cui l'aveva destinato, il vasaio, se non è un insensato, dovrebbe prendersela con lui stesso per i difetti che vi trova. Può benissimo romperlo, il vaso non potrà impedirglielo: non avrà né motivi né mezzi per piegarne la collera, sarà costretto a subire la sua sorte, ed il vasaio sarebbe completamente privo di ragione, se volesse punire il suo vaso, invece di rifarlo per dargli una forma più conveniente ai suoi disegni.

Si vede che, secondo queste nozioni, gli uomini non hanno più rapporti con Dio che le pietre. Ma, se Dio non deve niente agli uomini, se non è tenuto a mostrar loro né giustizia né bontà, gli uomini, dal loro canto, non possono dovergli niente. Non conosciamo affatto, tra gli esseri, rapporti che

non siano reciproci; i doveri tra gli uomini sono fondati sui loro bisogni reciproci; se Dio non ha bisogno di essi, non può loro dover niente e gli uomini non possono offenderlo. Tuttavia, l'autorità di Dio può essere fondata unicamente sul bene che fa agli uomini ed i doveri di questi verso Dio non possono avere altri motivi che la speranza della felicità che se ne attendono: se egli non deve affatto loro questa felicità, tutti i rapporti sono annientati ed i loro doveri non esistono più. Così, comunque si consideri il sistema teologico, si autodistrugge. La teologia, non avvertirà mai che, più essa si sforza di esaltare il suo dio, più lo rende incomprensibile per noi; e che, più essa si allontana dall'uomo o più lo deprime, più indebolisce i rapporti che aveva supposto tra questo dio e lui? Se il sovrano della natura è un essere infinito e totalmente differente dalla nostra specie e se l'uomo non è ai suoi occhi che un insetto ed un pò di fango, è chiaro che non possono sussistere *rapporti morali* tra esseri così poco analoghi ed è ancora più evidente che il *vaso* che ha formato non può affatto ragionare sul suo conto[9].

È tuttavia sui rapporti sussistenti tra l'uomo ed il suo dio che ogni culto si fonda; nondimeno tutte le religioni del mondo hanno a base un dio despota. Ma, il dispotismo, non è un potere ingiusto ed irrazionale? Attribuire alla Divinità l'esercizio di un tale potere, non significa scalzarne ugualmente la bontà, la giustizia, la saggezza infinite? Gli uomini, vedendo i mali da cui spesso si trovano assaliti in questo mondo, senza poter indovinare come abbiano potuto attirarsi la collera divina, saranno sempre tentati di credere che il signore della natura è un sultano che non deve niente ai suoi sudditi, non è affatto obbligato a render loro alcun conto, non è affatto tenuto a conformarsi alle leggi, non è lui stesso sottomesso alle regole che prescrive agli altri, non può di conseguenza essere ingiusto, ha il diritto di spingere la sua vendetta al di là di tutti i limiti. Da ultimo, taluni teologi hanno preteso che Dio sarebbe padrone di distruggere e di rigettare nel caos l'universo che la sua saggezza aveva tratto fuori di esso, mentre questi stessi teologi ci citano l'ordine e l'organizzazione meravigliosi di questo universo come la prova più convincente della sua esistenza[d].

In una parola, la teologia mette nel numero delle qualità di Dio il privilegio incomunicabile di agire contro tutte le leggi della natura e della ragione, mentre è sulla sua ragione, sulla sua giustizia, sulla sua saggezza, sulla sua fedeltà a rispettare i suoi presunti impegni, che si vuole fondare il culto che gli dobbiamo ed i doveri della morale. Quale mare di contraddizioni! Un essere che può tutto e che non deve niente a nessuno, un

essere che nei suoi decreti eterni può eleggerli o respingerli, predestinarli alla felicità o all'infelicità, un essere che è in diritto di farli servire come trastulli dei suoi capricci e di affliggerli senza ragione, un essere che potrebbe giungere a distruggere e ad annientare l'universo, non è un tiranno o un demone? C'è qualcosa di più terribile delle conseguenze immediate che si possono trarre da queste idee repugnanti che ci danno del loro dio cuelli che ci dicono di amarlo, di servirlo, di imitarlo, di obbedire ai suoi ordini? Non sarebbe mille volte meglio dipendere dalla materia cieca, da una natura priva di intelligenza, dal caso o dal nulla, da un dio di pietra o di legno, piuttosto che da un dio che si suppone tende delle trappole agli uomini, li invita a peccare, permette loro di commettere crimini che potrebbe impedire, per avere il barbaro piacere di punirli di essi senza misura, senza utilità per se stesso, senza correzione per loro stessi, senza che il loro esempio possa servire a correggere gli altri? Un cupo terrore deve necessariamente risultare dall'idea di un tale essere. Il suo potere ci strapperà molti omaggi servili: lo chiameremo buono per adularlo o per disarmarne la malizia; ma, senza capovolgere l'essenza delle cose, un simile dio non potrà farsi amare da noi, quando riflettiamo che non ci deve niente, che ha il diritto di essere ingiusto, che può punire le sue creature per il fatto che hanno abusato della libertà che loro accorda o perché non hanno avuto affatto la grazia che egli ha voluto loro rifiutare.

Così, supponendo che Dio non è vincolato a noi da alcuna regola, si scalzano visibilmente i fondamenti di ogni culto. Una teologia che assicura che Dio ha potuto creare degli uomini per renderli eternamenti infelici, non ci mostra che un genio malefico, la cui malizia è un abisso inconcepibile e supera infinitamente la crudeltà degli esseri più corrotti della nostra specie. Tale è nondimeno il dio che si ha il coraggio di proporre da modello al genere umano! Questa è la divinità che adorano nazioni che pur si vantano di essere le più illuminate di questo mondo!

È tuttavia sul carattere morale della divinità, cioè sulla sua bontà, sulla sua saggezza, sulla sua equità, sull'amore dell'ordine, che si pretende di fondare la nostra morale o la scienza dei doveri che ci legano agli esseri della nostra specie. Ma, siccome le sue perfezioni e le sue qualità buone si contraddicono molto spesso per far posto a cattiverie, ad ingiustizie, ad una crudele severità, si è costretti a trovarla mutevole, capricciosa, diseguale nella sua condotta, in contraddizione con se stessa, secondo i modi di agire così diversi che le si attribuiscono. Ed invero la si vede ora favorevole ed ora

disposta a nuocere al genere umano; ora è amica della ragione e della felicità della società, ora proibisce l'uso della ragione, agisce come nemica di ogni virtù, si compiace di vedere la società sconvolta. Tuttavia, come si è visto, i mortali oppressi dalla paura non osano ammettere che il loro dio è ingiusto o cattivo né persuadersi che li autorizza ad esserlo; ne concludono solamente che tutto ciò che fanno secondo i suoi pretesi ordini o per piacergli è sempre ben fatto, per dannoso che appaia d'altronde agli occhi della ragione. Lo suppongono padrone di creare il giusto e l'ingiusto, di mutare il bene in male ed il male in bene, il vero in falso ed il falso in vero; in una parola, gli conferiscono il diritto di alterare l'essenza eterna delle cose, fanno questo dio superiore alle leggi della natura, della ragione, della virtù; credono di non poter mai agire male seguendo i suoi precetti più assurdi, più contrari alla morale, più opposti al buon senso, più nocivi alla tranquillità delle società. Con tali princìpi, non meravigliamoci di vedere gli orribili delitti che la religione fa commettere sulla terra. La religione più atroce fu la più conseguente[e].

Fondando la morale sul carattere poco morale di un dio che muta di condotta, l'uomo non può mai sapere a che cosa deve attenersi né che cosa deve a Dio né che cosa deve a se stesso né che cosa deve agli altri. Non vi fu dunque niente di più pericoloso che persuaderlo che esisteva un essere superiore alla natura, dinanzi al quale la ragione doveva tacere, un essere cui, per essere felici, si doveva tutto sacrificare quaggiù. I suoi presunti ordini ed il suo esempio dovettero necessariamente essere più forti dei precetti di una morale umana; gli adoratori di questo dio non potettero ascoltare la natura ed il buon senso se non quando si accordarono per caso con i capricci del loro dio, in cui si suppose il potere di annientare i rapporti invariabili degli esseri, di cambiare la ragione in sragionevolezza, la giustizia in ingiustizia, lo stesso crimine in virtù. In forza di queste idee, l'uomo religioso non esamina mai la volontà e la condotta del despota celeste secondo le regole ordinarie; ogni ispirato che a lui verrà da parte sua e che si pretenderà incaricato di interpretarne gli oracoli, avrà il diritto di renderlo irragionevole e criminale; il suo primo dovere sarà sempre di obbedire a Dio senza mormorare.

Tali sono le conseguenze fatali e necessarie del carattere morale che si dà alla Divinità e dell'opinione che persuade i mortali che debbono ubbidire ciecamente al sovrano assoluto, i cui voleri arbitrari e mutevoli regolano tutti i doveri. Quelli che per primi hanno avuto la sfrontatezza di dire agli

uomini che, in materia di religione, non era loro permesso di consultare né la loro ragione né gli interessi della società, si sono evidentemente proposti di farne i giocattoli o gli strumenti della propria malvagità. È dunque da questo errore radicale che son partite tutte le stravaganze che le differenti religioni hanno portato sulla terra, i furori sacri che l'hanno insanguinata, le persecuzioni disumane che hanno tante volte gettato nella desolazione le nazioni, in una parola, tutte le orribili tragedie, di cui il nome dell'Altissimo fu la causa ed il pretesto quaggiù. Tutte le volte che si volle rendere gli uomini insocievoli, si gridò loro che Dio voleva così[11]. Per questa via gli stessi teologi si sono preoccupati di calunniare e diffamare il fantasma che hanno elevato per loro interesse sulle rovine della ragione umana e di una natura molto misconosciuta, ma mille volte preferibile ad un dio tirannico che rendono odioso per ogni anima onesta, credendo di esaltarlo e di coprirlo di gloria. Questi teologi sono i veri distruttori del loro stesso idolo, per le qualità contraddittorie che accumulano su di lui: sono questi teologi che, come si proverà ancora in seguito, rendono la morale incerta e fluttuante, fondandola su un dio mutevole, capriccioso, molto più spesso ingiusto e crudele che pieno di bontà; sono questi teologi che lo rovesciano e lo annientano, ordinando il crimine, la strage, la barbarie in nome del sovrano dell'universo ed impedendoci l'uso della ragione, la quale soltanto dovrebbe regolare le nostre azioni e le nostre idee.

Comunque, ammettendo, se si vuole, per un istante, che Dio possegga tutte le virtù umane in un grado di perfezione infinita, saremo immediatamente indotti a riconoscere che non si possono mettere insieme con gli attributi metafisici, teologici e negativi di cui abbiamo già parlato[12], Se Dio è un puro spirito, in che modo potrebbe agire come l'uomo che è un essere corporeo? Un puro spirito non vede niente, non sente né le nostre preghiere né le nostre grida, non può commuoversi delle nostre miserie, essendo sprovvisto degli organi attraverso i quali i sentimenti della pietà possono suscitarsi in noi; non è affatto immutevole, se le sue disposizioni possono mutare; non è affatto infinito, se la natura intera, senza essere lui, può esistere congiuntamente con lui; non è affatto onnipotente, se permette o non previene il male ed i disordini nel mondo; non è affatto dappertutto, se non è nell'uomo che pecca o si trae fuori di lui nel momento in cui l'uomo commette il peccato. Così, comunque si consideri questo dio, le qualità umane che gli si assegnano si elidono necessariamente tra loro, e queste

stesse qualità non possono in alcun modo combinarsi con gli attributi soprannaturali che la teologia gli conferisce.

Per ciò che riguarda la pretesa rivelazione della volontà di Dio, lungi dall'essere una prova della sua bontà o del suo amore per gli uomini, non sarebbe che una prova della sua malizia. Ed invero ogni rivelazione presuppone che la divinità abbia potuto fare in modo che il genere umano mancasse per lungo tempo della conoscenza delle verità più importanti per la sua felicità. Questa rivelazione, fatta ad un piccolo numero di uomini eletti, testimonierebbe per di più in quest'essere una parzialità, una predilezione ingiusta, poco compatibile con la bontà del padre comune della razza umana. Questa rivelazione sarebbe nociva anche all'immutabilità divina, poiché Dio avrebbe permesso in un tempo che gli uomini ne ignorassero la volontà e avrebbe voluto in un altro tempo che ne fossero edotti. Ciò posto, ogni rivelazione è contraria alle nozioni che ci si dà della giustizia, della bontà di un dio che ci si dice è immutabile e che, senza aver bisogno di rivelarsi o di farsi conoscere attraverso miracoli, potrebbe istruire e convincere gli uomini, ispirar loro le idee che desidera, in una parola, disporre dei loro spiriti e dei loro cuori. Che accadrà, se vogliamo esaminare dettagliatamente tutte le pretese rivelazioni che ci si assicura sono state fatte ai mortali? Vedremo che questo dio vi spaccia unicamente favole indegne di un essere saggio, che vi agisce unicamente in maniera contraria alle nozioni naturali dell'equità, che vi annuncia unicamente enigmi ed oracoli incomprensibili, si rappresenta lui stesso con tratti incompatibili con le sue perfezioni infinite, esige puerilità che lo degradano agli occhi della ragione, sconvolge l'ordine che aveva stabilito nella natura per convincere delle creature cui non giunge mai a fare assumere le idee, i sentimenti, la condotta che vorrebbe loro ispirare. Da ultimo, troveremo che Dio non si è mai manifestato se non per annunciare misteri inspiegabili, dogmi inintelligibili, pratiche ridicole, per gettare lo spirito umano nel terrore, nella diffidenza e nella perplessità e soprattutto per fornire una fonte inesauribile alle dispute dei mortali[f].

Si vede che le idee dateci dalla teologia intorno alla Divinità saranno sempre confuse, incompatibili e finiranno necessariamente col nuocere alla tranquillità degli esseri umani. Queste nozioni oscure e queste speculazioni vaghe sarebbero abbastanza indifferenti, se gli uomini non considerassero importanti le loro fantasticherie sull'essere sconosciuto da cui credono di dipendere e non ne ricavassero induzioni rovinose per se stessi. Non avendo

mai una misura comune e fissa per giudicare di questo essere, partorito da immaginazioni varie e diversamente modificate, non potranno mai intendersi né accordarsi sulle idee che se ne formano. Di qui quella diversità necessaria nelle opinioni religiose che in ogni tempo hanno dato luogo a contese insensate, che si considerarono sempre come essenzialissime ed hanno sempre conseguentemente interessato la tranquillità delle nazioni. Un uomo di sangue bollente non si accontenterà affatto del dio di un uomo flemmatico e tranquillo; un uomo infermo, bilioso scontento non vedrà affatto questo dio con lo stesso occhio con cui lo vede chi gode di un temperamento più sano, da cui derivano comunemente la gaiezza, la contentezza, la pace. Un uomo buono, equo, incline alla compassione e tenero non se ne farà affatto la stessa immagine che se ne fa chi ha un carattere duro, inflessibile e malvagio. Ciascun individuo modificherà sempre il suo dio secondo il proprio modo di essere, di pensare e di sentire. Un uomo saggio, onesto e sensato non potrà mai immaginarsi che un dio possa essere crudele ed irragionevole.

Nondimeno, siccome il terrore presiedette necessariamente alla formazione degli dèi, siccome l'idea della divinità fu continuamente associata a quella del terrore, il suo nome fece sempre tremare i mortali, risvegliò nel loro spirito idee lugubri e desolanti: ora li gettò nell'inquietudine, ora ne infiammò l'immaginazione. L'esperienza di tutti i secoli prova che questo nome vago, divenuto per i mortali il più importante dei problemi, diffuse dappertutto la costernazione o l'ebrezza e produsse negli spiriti le più terribili devastazioni. È molto difficile che un terrore abituale, che è incontestabilmente la più terribile delle passioni, non sia un lievito fatale, capace di inasprire col tempo i temperamenti più moderati.

Se un misantropo, in odio alla razza umana, avesse progettato di gettare gli uomini nella più grande perplessità, avrebbe potuto immaginare un mezzo più efficace di quello di tenerli continuamente preoccupati di un essere sconosciuto ma anche totalmente inconoscibile, tuttavia presentato come il centro di tutti i loro pensieri, come il modello e lo scopo unico di tutte le loro azioni, come l'oggetto di tutte le loro ricerche, come una cosa più importante della vita, poiché la loro felicità presente e futura doveva necessariamente dipenderne? Che accadrebbe, se, a queste idee già così idonee a turbarne il cervello, si aggiungesse anche quella di un monarca assoluto che non segue alcuna regola nella sua condotta, non è vincolato ad alcun dovere, può punire per l'eternità le offese che gli si fanno nel tempo, di

cui è facilissimo provocare il furore, che si irrita delle idee e dei pensieri degli uomini e nella disgrazia del quale si può, senza saperlo, incorrere? Il nome di un tale essere basterebbe sicuramente a portare il turbamento, la desolazione, la costernazione nelle anime di tutti quelli che lo sentirebbero pronunciare; la sua idea li perseguiterebbe dappertutto, li affliggerebbe continuamente, li getterebbe nella disperazione. A quale tortura non si metterebbe il loro spirito per cercare di indovinare la volontà di questo essere così temibile, per scoprire il segreto di piacergli, per immaginare ciò che può disarmarlo? In quali sgomenti non si sarebbe per non aver colto nel segno! Quali dispute sulla natura, sulle qualità di un essere ugualmente sconosciuto da tutti gli uomini e visto diversamente da ciascuno di essi! Quale varietà nei mezzi che l'immaginazione genererebbe per trovar grazia di fronte ai suoi occhi o per sfuggire al suo corruccio!

Tale è, letteralmente, la storia degli effetti che il nome di Dio ha prodotto sulla terra. Gli uomini ne furono sempre affranti, perché non ebbero mai idee fisse dell'essere che questo nome poteva rappresentare. Le qualità che taluni speculatori, a forza di lambiccarsi il cervello, hanno creduto di scoprire in lui, non fecero che turbare la tranquillità delle nazioni e di ciascuno dei cittadini che le compongono, allarmarli senza motivo, riempirli di acrimonie e di animosità, renderne l'esistenza infelice, far perdere loro di vista le cose reali necessarie alla loro felicità. Per il fascino magico di questa parola terribile, il genere umano rimase come intorpidito e stupefatto, o un fanatismo cieco lo rese furioso: ben presto, abbattuto dalla paura, strisciò come uno schiavo che si piega sotto la verga di un padrone inesorabile sempre pronto a colpire, credette di non essere nato che per servire questo padrone che non conobbe mai e di cui gli si dettero le idee più terribili, per tremare sotto il suo giogo, per contribuire a calmarlo, per temerne le vendette, per vivere nelle lagrime e nella miseria. Se levò gli occhi bagnati di lagrime verso il suo dio, ciò avvenne nell'eccesso del suo dolore; se ne guardò nondimeno sempre, perché lo credette ingiusto, severo, capriccioso, implacabile. Non potette né lavorare alla sua felicità né rassicurare il suo cuore né consultare la sua ragione, perché singhiozzò sempre e perché non gli fu mai permesso di perdere di vista i suoi timori. Divenne nemico di se stesso e dei suoi simili, perché lo si persuase che la felicità gli era proibita quaggiù. Tutte le volte che si trattò del suo tiranno celeste, non ebbe più giudizio, non ragionò più, cadde in uno stato di infanzia o di delirio che lo assoggettò all'autorità[13]. L'uomo fu destinato alla servitù dal seno di sua

madre e l'opinione tirannica lo indusse a portare le catene per il resto dei suoi giorni. In preda ai terrori panici che non si smise affatto di inspirargli, parve che fosse venuto sulla terra unicamente per sognarvi, per soffrirvi, per sospirarvi, per nuocere a se stesso, per privarsi di ogni piacere, rendersi la vita amara o turbare la felicità degli altri. Perpetuamente preso dalle terribili chimere che la sua immaginazione in delirio gli presentò continuamente, fu abietto, stupido, irragionevole e spesso divenne cattivo per onorare il dio che gli si propose da modello o che gli si disse di vendicare.

È così che i mortali si prosternano, di stirpe in stirpe, dinanzi ai vani fantasmi che il terrore, originariamente, fece nascere in seno all'ignoranza e alle calamità della terra. È così che adorano tremando i vani idoli che alzano nelle profondità del proprio cervello, di cui hanno fatto un santuario: niente può disingannarli, niente può far loro sentire che è se stessi che adorano, che cadono in ginocchio dinanzi alla propria opera, che sono affranti dal quadro bizzarro che essi stessi hanno fatto; si ostinano a prosternarsi, ad inquietarsi, a tremare; trasformano in crimine il desiderio stesso di dissipare le loro paure; misconoscono il ridicolo prodotto della propria demenza; si comportano come fanciulli che si prendono paura di se stessi quando scorgono in uno specchio i propri tratti sfigurati. Le stravaganze così spiacevoli per loro stessi datano, in questo mondo, dalla nozione funesta di un dio; continueranno e si rinnoveranno fino al tempo in cui questa nozione inintelligibile non sarà più considerata importante e necessaria alla felicità delle società. Nell'attesa, è evidente che chi giungesse a distruggere questa nozione fatale, o almeno a diminuirne le terribili influenze, sarebbe, a colpo sicuro, l'amico del genere umano.

1. Il nome di Hobbes si è già incontrato; Thomas Sherlock (1678-1761), ecclesiastico inglese.

2. Motivazione anti-antropocentristica e restituzione perentoria della divinità a potenza immanente universale.

3. Divinità ridotta a destino, ad 'Ανάγκη.

4. Critica della libertà come libero arbitrio, come libertà formale e impotente.

5. Devo avvertire che, nel testo, c'è, qui come altrove, prima e dopo, indifferentemente Dieu e dieu, Divinité e divinité.

6. Si sottolinea la contraddizione tra grazia e libertà.

7. Di qui verrà fuori il pessimismo del grande e infelice Giacomo Leopardi (1798-1837). Ne ricordiamo il «meglio non esser nati», se non altro perché Leopardi è un lettore dei materialisti francesi e, particolarmente, di d'Holbach.

8. Cfr. Tomo I, cap. XI. Si noti la presunzione critica di d'Holbach, nel *nous avons détruit*.

9. Messa in luce serrata, con riferimento alle conseguenze che ne derivano dal suo rapporto con l'uomo, delle qualità contraddittorie e degli attributi inconciliabili della Divinità cattolica.

10. Francis Gastrell (1662-1725), teologo inglese.

11. Si combatte il *Gott mit uns!* di quanti, avvinti al dogmatismo clericale più giudaizzante, non sanno riconoscere altro Dio che il «Dio degli eserciti».

12. Cfr. Tomo I, capitoli. XVIII e XIX, pp. 367 sgg. e pp. 385 sgg.

13. L'*état d'enfance ou de délire qui le soumit à l'autorité è*, evidentemente, stato antilluministico: l'illuminismo è maturità, libertà, salute spirituale.

a. È evidente che ogni religione è fondata sul principio assurdo che l'uomo è obbligato a credere fermamente ciò che è nell'impossibilità più totale di comprendere. Secondo le nozioni della stessa teologia, l'uomo per sua natura deve essere in *un'ignoranza invincibile* relativamente a Dio.

b. Hobbes[1] dice che *tutto ciò che immaginiamo è finito e così la parola INFINITO non può formare nessuna idea e nessuna nozione.* V. *Leviathan,* cap. III.

Un teologo parla alla stessa maniera: «La stessa parola *infinito*», dice, «confonde le nostre idee su Dio e ci rende il più perfetto degli esseri perfettamente incomprensibile. Ed invero la parola *infinito* non è che una negazione la quale significa che non ha fine né limiti né misura e, di conseguenza, ciò che non ha affatto natura positiva e determinata non ha alcunché in comune con nessuna cosa». Aggiunge che solo l'abitudine ha fatto adottare questa parola che altrimenti sembrerebbe vuota di senso e una contraddizione. V. Sherlock, *Vindication of Trinity,* p. 77.

c. *Dies deficiet, si velim numerare quibus bonis male evenerit; nec minus si commemorem quibus malis optime* (= «Non basterebbe un giorno, se volessi contare a quanti uomini buoni è andata male; lo stesso, se volessi ricordare a quanti uomini cattivi è andata ottimamente») (Cicerone, *De natura deorum,* lib. V).

Se un re virtuoso possedesse l'anello di Gige, se cioè avesse la facoltà di rendersi invisibile, non se ne servirebbe per rimediare agli abusi, per ricompensare i buoni, per prevenire i complotti dei malvagi, in una parola per far regnare l'ordine e la felicità nei suoi Stati? Dio è un monarca invisibile e onnipotente; tuttavia, i suoi Stati sono il teatro del crimine e del disordine; egli non rimedia a niente.

d. *Presumiamo per lo meno,* dice il dottor Gastrell[10], *che Dio potrebbe sconvolgere l'universo e rigettarlo nel caos.* V. *Défense de la religion tant naturelle que révélée.*

e. La religione moderna dell'Europa ha evidentemente provocato più rovine e scompigli di ogni altra superstizione conosciuta: fu in ciò coerentissima con i suoi principi. Si ha un bel predicare la tolleranza e la dolcezza in nome di un dio dispotico, che solo ha diritto agli omaggi della terra, che è gelosissimo, che vuole si ammettano taluni dogmi, che punisce crudelmente per opinioni erronee, che esige zelo nei suoi adoratori: un tale dio deve fare un fanatico persecutore di ogni uomo coerente. La teologia di oggi è un veleno sottile, capace di avvelenare tutto per l'importanza che le annette. A forza di metafisica, i teologi moderni sono diventati assurdi e malvagi per sistema: una volta ammesse le idee odiose che offrono della divinità, fu impossibile far loro intendere che dovevano essere umani, equi, pacifici, indulgenti, tolleranti. Essi pretesero e provarono che queste virtù umane e sociali erano del tutto fuori tempo nella causa della religione e sarebbero state tradimenti e crimini agli occhi del monarca celeste, cui tutto doveva essere sacrificato.

f. È evidente che ogni rivelazione, che non è chiara o che insegna *misteri*, non può essere l'opera di un essere intelligente e saggio: quando parla, si deve presumere che parla per essere inteso da quelli cui vuole manifestarsi. Parlare per non essere affatto intesi non prova che follia e malafede. È dunque dimostratissimo che tutto ciò che i preti hanno chiamato *misteri* è un'invenzione fatta per gettare un velo spesso sulle proprie contraddizioni e sulla propria ignoranza sulla Divinità. Eliminarono tutte le difficoltà dicendo: *È un mistero.* D'altronde, il loro interesse volle che gli uomini non intendessero niente della pretesa scienza della quale si erano fatti depositari.

Capitol secondo

ESAME DELLE PROVE DELL'ESISTENZA DI DIO DATE DA CLARKE

Il riconoscimento unanime da parte degli uomini di un dio è comunemente considerato la prova più robusta dell'esistenza di questo essere. Non c'è popolo sulla terra, si dice, che non abbia idee vere o false di un agente onnipotente che governa il mondo. I selvaggi più rozzi come le nazioni più incivilite sono ugualmente indotti a risalire col pensiero ad una causa prima, di tutto ciò che esiste. Così, si assicura, la voce della stessa natura deve convincerci dell'esistenza di un dio, di cui si è presa cura di scolpire la nozione nello spirito di tutti gli uomini; e di qui si conclude che l'idea di Dio è un'idea innata.

Se, liberati dai pregiudizi, analizziamo questa prova che sembra così vittoriosa a moltissime persone, vedremo che il consenso universale degli uomini su un oggetto che nessuno di essi ha mai potuto conoscere, non prova niente; prova solamente che sono stati ignoranti ed insensati tutte le volte che hanno tentato di farsi un'idea di un essere nascosto che non potevano sottoporre all'esperienza o di ragionare sulla natura di questo essere che non poterono mai cogliere da alcun lato. Le nozioni fastidiose della Divinità, che si son viste diffuse sulla terra, testimoniano unicamente che gli uomini in tutte le contrade hanno subito spaventosi rovesci, sono stati vittime di disastri e di rivoluzioni, hanno sofferto pene, affanni, dolori di cui non hanno conosciuto le cause fisiche e naturali. Gli eventi di cui sono stati le vittime o i testimoni ne hanno suscitato l'ammirazione o lo spavento; e, per non aver conosciuto le forze e le leggi della natura, le sue risorse infinite, gli effetti che deve necessariamente produrre in circostanze date, hanno creduto che questi fenomeni fossero dovuti a qualche agente segreto, di cui hanno avuto solo idee vaghe o che hanno supposto si comportasse secondo gli stessi motivi e secondo le stesse regole che essi avevano.

Il consenso degli uomini nel riconoscere un dio, dunque, prova unicamente che nell'ignoranza hanno ammirato o tremato e che la loro

immaginazione turbata ha cercato dei mezzi per fissare le sue incertezze sulla causa sconosciuta dei fenomeni che ne colpivano lo sguardo o li obbligavano a rabbrividire. La loro immaginazione diversa si è diversamente travagliata su questa causa per loro sempre incomprensibile. Tutti ammettono che non possono né conoscere né definire questa causa, tutti dicono tuttavia che sono sicuri della sua esistenza; e, quando si fa pressione su di loro, ci parlano di uno *spirito,* parola che non ci insegna niente, se non l'ignoranza di chi la pronuncia, senza poter annettervi alcuna idea certa.

Non dobbiamo affatto meravigliarcene. L'uomo può avere idee reali solo delle cose che agiscono o hanno precedentemente agito sui suoi sensi: ora, non vi sono che oggetti materiali, fisici o naturali, che possono agire sui nostri organi e darci delle idee: verità che è stata abbastanza chiaramente dimostrata e provata all'inizio di quest'opera[1] da impedirci di insistervi ulteriormente. Si dirà dunque solamente che ciò che finisce col dimostrare che l'idea di Dio è una nozione acquisita e non un'*idea innata* è la natura stessa di questa nozione, che varia da un secolo all'altro, da una regione all'altra, da un uomo all'altro: che dico?, non è mai costante nello stesso individuo. Questa diversità, questa fluttuazione, questi mutamenti successivi sono i veri caratteri di una conoscenza o di un errore acquisito. Da un altro lato, la prova più robusta che l'idea della Divinità non è fondata che su un errore è che gli uomini sono giunti a poco a poco a perfezionare tutte le scienze che avevano come oggetto qualcosa di reale, mentre la scienza di Dio è la sola che non hanno perfezionato: essa è dappertutto allo stesso punto; tutti gli uomini ignorano ugualmente qual è l'oggetto che adorano e quelli che se ne sono più seriamente occupati non hanno fatto che oscurare via via sempre più le idee primitive che i mortali se ne erano formati[2].

Quando si domanda qual è il dio dinanzi al quale si vedono prosternati gli uomini, si vedono immediatamente i sentimenti divisi. Perché le loro opinioni fossero d'accordo, sarebbe stato necessario che idee, sentimenti, percezioni uniformi avessero dappertutto fatto nascere le opinioni sulla Divinità; il che presupporrebbe organi perfettamente simili, mossi o modificati da eventi perfettamente analoghi. Ora, siccome ciò non si è potuto verificare, siccome gli uomini essenzialmente differenti per i loro temperamenti si sono trovati in circostanze molto differenti, è accaduto necessariamente che le loro idee non fossero affatto le stesse su una causa immaginaria che videro così diversamente. D'accordo su taluni punti generali, ciascuno si fece un suo dio a suo modo; lo temette, lo servì a suo

modo. Così, il dio di un uomo o di una nazione non fu mai il dio di un altro uomo o di un'altra nazione. Il dio di un popolo selvaggio e rozzo è comunemente un oggetto materiale sul quale lo spirito si è molto poco esercitato: questo dio appare molto ridicolo agli occhi di un altro popolo più civile, cioè il cui spirito ha molto più lavorato. Un dio spirituale, i cui adoratori disprezzano il culto che un selvaggio rende ad un oggetto materiale, è il prodotto sottile di un cervello di più pensatori che hanno per lungo tempo meditato in una società civile in cui ci si è di lui molto e per lungo tempo occupato. Il dio teologico che le nazioni più incivilite ammettono oggi senza comprenderlo è, per così dire, l'ultimo sforzo dell'immaginazione umana; sta al dio di un selvaggio come un abitante delle nostre città, in cui regna il fasto, vestito di un abito di porpora artisticamente ricamato, sta ad un uomo tutto nudo o coperto semplicemente della pelle delle bestie. Non è che nelle società civili, in cui il tempo libero e l'agiatezza procurano la facoltà di pensare e di ragionare, che pensatori oziosi meditano, disputano, fanno della metafisica: la facoltà di pensare è quasi nulla nei selvaggi occupati nella caccia, nella pesca o impegnati a procurarsi un sostentamento incerto con molte fatiche. L'uomo del popolo, tra noi, non ha affatto idee più rilevate della Divinità e non l'analizza più del selvaggio. Un dio spirituale, immateriale, non è fatto che per occupare il tempo libero di taluni uomini sottili, i quali non hanno bisogno di lavorare per sussistere. La teologia, questa scienza così importante e così vantata, è utile solo a quelli che vivono a spese degli altri o che si arrogano il diritto di pensare per tutti quelli che lavorano. Questa scienza futile, che si occupa di chimere, diventa, nelle società civili, che non ne sono affatto più illuminate per questo, una branca di commercio molto vantaggiosa per i preti e molto dannosa per i loro concittadini, soprattutto quando hanno la follia di condividerne le opinioni inintelligibili[3].

Quale distanza infinita tra una pietra informe, un animale, un astro, una statua ed il dio così astratto che la teologia moderna ha rivestito di attributi nei quali si perde essa stessa! Il selvaggio si inganna senza dubbio sull'oggetto cui rivolge i suoi voti: simile ad un fanciullo, si invaghisce del primo essere che ne colpisce la vista o ha paura di colui dal quale crede di aver ricevuto una disgrazia; ma almeno le sue idee sono fissate da un essere reale che ha davanti agli occhi. Il lappone che adora una roccia, il negro che si prosterna davanti ad un serpente mostruoso, vedono almeno ciò che adorano. L'idolatra si mette in ginocchio davanti ad una statua, nella quale

crede che risieda una virtù nascosta che giudica utile o nociva a lui stesso; ma il ragionatore sottile che nelle nazioni civili si chiama teologo e che, in virtù di una scienza inintelligibile, si crede in diritto di prendersi beffa del selvaggio, del lappone, del negro, dell'idolatra, non vede che è lui stesso in ginocchio davanti ad un essere che esiste unicamente nel suo cervello e di cui è impossibile avere un'idea, a meno che, come il selvaggio ignorante, non rientri immediatamente nella natura visibile, per conferirle qualità concepibili.

Così, le nozioni della Divinità sparse su tutta la terra non provano affatto l'esistenza di questo essere: non sono che un errore generale, diversamente acquisito e modificato nello spirito delle nazioni che hanno ricevuto dai loro antenati ignoranti e tremebondi gli dèi che oggi adorano. Questi dèi sono stati successivamente alterati, ornati, fatti oggetto di sottigliezze da parte dei pensatori, dei legislatori, dei preti, degli ispirati che vi hanno meditato sopra, hanno prescritto culti al volgo, si sono serviti dei suoi pregiudizi per assoggettarlo al loro dominio o per trarre vantaggio dai suoi errori, dalle sue paure e dalla sua credulità. Queste disposizioni saranno sempre una conseguenza necessaria della sua ignoranza e del turbamento del suo cuore.

Se è vero, come si assicura, che non c'è sulla terra nessuna nazione così fiera e selvaggia che non abbia un culto religioso o non adori un dio, non ne risulterà niente in favore della realtà di questo essere. La parola *Dio* indicherà sempre solo la causa sconosciuta degli effetti che gli uomini hanno guardato con meraviglia o temuto. Così, questa nozione così generalmente diffusa non proverà niente, se non che tutti gli uomini e tutte le generazioni hanno ignorato le cause naturali degli effetti che ne hanno suscitato la sorpresa ed i timori. Se oggi non troviamo affatto popolo che non abbia un dio, un culto, una religione, una teologia più o meno sottile, ciò dipende dal fatto che non c'è nessun popolo che non abbia subito sventure da cui i suoi antenati ignoranti non fossero stati messi in apprensione e che non avessero attribuito ad una causa sconosciuta e potente trasmessa ai posteri che, dopo di loro, non hanno esaminato più niente.

D'altronde, l'universalità di un'opinione non prova niente in favore della sua verità. Non vediamo che un grande numero di pregiudizi e di errori grossolani ha, anche oggi, la sanzione quasi universale del genere umano? Non vediamo tutti i popoli della terra imbevuti delle idee di magia, di divinazione, di incantesimi, di presagi, di sortilegi, di fantasmi P Se le persone più istruite non ne sono guarite, questi pregiudizi trovano ancora

seguaci molto zelanti nella maggior parte degli uomini, che in essi credono per lo meno così fermamente come nell'esistenza di un dio. Se ne concluderà che queste chimere, sostenute dal consenso quasi unanime della specie umana, hanno qualche realtà? Prima di Copernico[4], non c'era alcuno che non credesse che la terra fosse immobile e che il sole le girasse intorno; ma questa opinione universale non costituiva meno un errore, per universale che fosse? Ogni uomo ha il suo dio: tutti questi dèi, esistono, o non ne esiste nessuno? Si dirà: ogni uomo ha la sua idea del sole, ma tutti questi soli esistono? È facile rispondere che l'esistenza del sole è un fatto constatato dall'uso quotidiano dei sensi, mentre l'esistenza di un dio non è constatata dall'uso di alcun senso: tutti vedono il sole, ma nessuno vede Dio. Ecco la sola differenza tra la realtà e la chimera: la realtà è diversa nella testa degli uomini quasi quanto la chimera, ma l'una esiste e l'altra non esiste: vi sono da un lato qualità sulle quali non si disputa affatto, dall'altro si disputa su tutte le qualità. Nessuno dice mai: *non c'è un sole* o *il sole non è affatto luminoso* e *caldo;* invece vi sono parecchi uomini sensati i quali hanno detto: *non c'è affatto un dio*. Quelli che trovano questa proposizione orribile ed insensata ed affermano che Dio esiste, non dicono nello stesso tempo che non l'hanno mai visto né sentito e che non se ne conosce niente? La teologia è un mondo in cui tutto deriva da leggi inverse rispetto a quelle del mondo che abitiamo!

Che cosa diventa, dunque, questo accordo così vantato di tutti gli uomini nel riconoscere un dio e la necessità del culto che gli si deve rendere? Prova che essi o i loro padri ignoranti sono stati vittime di sventure senza poter rapportarle alle loro vere cause[a]. Se avessimo il coraggio di esaminare le cose freddamente e di liberarci dai pregiudizi che tutto cospira a rendere duraturi quanto noi, saremmo ben presto costretti a riconoscere che l'idea della Divinità non è in alcun modo infusa in noi dalla natura, che ci fu un tempo in cui essa non esisteva affatto in noi; e vedremmo che la possediamo perché ce l'hanno trasmessa quelli che ci hanno allevato, che questi l'avevano ricevuta dai loro antenati e che, in ultima istanza, è venuta da selvaggi ignoranti che furono i nostri progenitori o, se si vuole, legislatori accorti che seppero trar profitto dai timori, dall'ignoranza e dalla credulità dei nostri predecessori per sottometterli al loro giogo.

Tuttavia vi furono mortali che si vantarono di aver visto la Divinità: il primo che osò dirlo agli uomini fu evidentemente un mentitore il cui scopo

fu quello di trar partito dalla loro ingenua credulità, o un entusiasta[5] che spacciò per verità le fantasticherie della sua immaginazione. I nostri antenati ci hanno tramandato le divinità che avevano così ricevuto da quelli che avevano essi stessi ingannato ed i cui inganni, modificati di epoca in epoca, hanno a poco a poco avuto la sanzione pubblica e la solidità che vediamo. Di conseguenza, il nome di Dio è una delle prime parole che si è fatto risuonare nei nostri orecchi; ce ne hanno parlato continuamente, ce l'hanno fatto balbettare con rispetto e paura, ci hanno obbligato a rivolgere le nostre preghiere e a piegare il ginocchio dinanzi ad un fantasma rappresentato da questo nome, ma che non ci fu mai permesso di esaminare. A forza di ripeterci questa parola vuota di senso, a forza di minacciarci con questa chimera, a forza di raccontarci le antiche favole che gli si attribuiscono, ci persuadiamo che ne abbiamo idee, confondiamo abitudini meccaniche con gli istinti della nostra natura e crediamo in buona fede che ogni uomo viene al mondo con l'idea della Divinità.

È per il fatto che non ci ricordiamo delle prime circostanze in cui la nostra immaginazione fu colpita dal nome di Dio e dei racconti meravigliosi che ci sono stati fatti nel corso della nostra infanzia e della nostra educazione, che crediamo in questa idea astratta, inerente al nostro essere ed innata in tutti gli uomini[b]. La nostra memoria non ci ricorda la successione delle cause che hanno inciso questo nome nel nostro cervello. È unicamente in forza dell'abitudine che proviamo stupore ed abbiamo paura di un oggetto che conosciamo solo con il nome con cui l'abbiamo sentito indicare dall'infanzia. Non appena lo si pronuncia, gli associamo automaticamente e senza riflessione le idee che quella parola suscita nella nostra immaginazione e le sensazioni da cui, ci si è detto, doveva essere accompagnata. Così, per poco che vogliamo essere in buona fede con noi stessi, converremo che l'idea di Dio e delle qualità che gli si attribuiscono hanno fondamento unicamente nell'opinione dei nostri padri, tradizionalmente infusa in noi dall'educazione, confermata dall'abitudine e rafforzata dall'esempio e dall'autorità.

Si vede dunque che le idee di Dio, originariamente partorite dall'ignoranza, dalla meraviglia e dalla paura, diffuse dall'educazione, dall'esempio, dall'abitudine e dall'autorità, sono diventate inviolabili e sacre, le abbiamo ricevute nostro malgrado sulla parola dei nostri padri, dei nostri educatori, dei nostri legislatori, dei nostri preti! Vi siamo attaccati in forza dell'abitudine e senza averle mai esaminate; le consideriamo sacre perché ci

hanno sempre assicurato che erano essenziali alla nostra felicità; crediamo di averle sempre avute, perché le avevamo dalla nostra infanzia; le giudichiamo indubitabili perché non abbiamo avuto mai il coraggio di dubitarne. Se la sorte ci avesse fatti nascere sulle coste dell'Africa, adoreremmo il serpente riverito dai negri con la stessa ignoranza e semplicioneria con cui adoriamo il dio spirituale e metafisico che si adora in Europa. Se qualcuno di noi mettesse in discussione la divinità di questo rettile che avremmo imparato a rispettare uscendo dal ventre delle nostre madri, saremmo indignati come lo sono i nostri teologi quando si contestano al loro dio gli attributi di cui lo hanno dotato. Tuttavia, se si contestassero i suoi titoli e le sue qualità al dio-serpente dei negri, almeno non si potrebbe contestargli l'esistenza, di cui si sarebbe in grado di convincersi con i propri occhi. Non avviene la stessa cosa con il dio immateriale, incorporeo, contraddittorio o con l'uomo divinizzato che i nostri pensatori moderni hanno così sottilmente composto. A furia di fantasticare, di ragionare, di sottilizzare, hanno reso la sua esistenza impossibile per chiunque oserà farne oggetto di una fredda meditazione. Non ci si potrà mai raffigurare un essere composto unicamente di astrazioni e di qualità negative, cioè un essere che non ha nessuna delle qualità umane che lo spirito umano è capace di giudicare. I nostri teologi non sanno ciò che adorano, non hanno alcuna idea reale dell'essere di cui si occupano continuamente: questo essere sarebbe da lungo tempo annientato se quelli cui lo si annuncia avessero osato sottoporlo ad esame.

Ed invero fin dal primo passo intopperemmo in un ostacolo: la stessa esistenza dell'essere più importante e più riverito è ancora un problema per chiunque voglia soppesare freddamente le prove che ne dà la teologia; e, sebbene prima di ragionare o di disputare sulla natura e sulle qualità di un essere sia opportuno constatarne l'esistenza, quella della Divinità non è meno che dimostrata per ogni uomo che voglia consultare il buon senso. Che dico? Gli stessi teologi non sono stati quasi mai d'accordo sulle prove di cui si servivano per stabilire l'esistenza di Dio. Da quando lo spirito umano si occupa del suo dio — e quando non se ne è occupato? — non si è giunti finora a dimostrare l'esistenza di questo oggetto interessante in maniera pienamente soddisfacente per quelli stessi che vogliono che ne siamo convinti. Di epoca in epoca, nuovi sostenitori della Divinità, filosofi profondi, teologi sottili hanno cercato nuove prove dell'esistenza di Dio, perché erano senza dubbio poco contenti di quelle dei loro predecessori. I pensatori che si erano vantati di aver risolto questo problema, furono spesso

accusati di *ateismo* e di aver tradito la causa di Dio con la debolezza degli argomenti con cui l'avevano sostenuta[c]. Uomini di grandissimo ingegno hanno in effetti successivamente fallito nelle dimostrazioni o nelle soluzioni che hanno voluto dare: credendo di eliminare una difficoltà, ne hanno continuamente fatto scoppiare cento altre. È in pura perdita che i più grandi metafisici hanno esaurito tutti i loro sforzi sia per provare che Dio esisteva, sia per conciliarne gli attributi incompatibili, sia per rispondere alle obiezioni più semplici. Essi non sono riusciti a mettere la loro divintà al sicuro: le difficoltà che loro si oppongono sono abbastanza chiare da essere intese da un fanciullo, mentre nelle nazioni più colte a stento si troverebbe una dozzina di uomini capaci di intendere le dimostrazioni di un Descartes, di un Leibniz, di un Clarke[8], quando vogliono provare l'esistenza della divinità. Non ce ne meravigliamo affatto: gli uomini non si intendono mai tra loro quando parlano di Dio: come potrebbero, dunque, intendersi gli uni con gli altri, o mettersi d'accordo tra loro, quando ragionano sulla natura e sulle qualità di un essere creato da immaginazioni diverse, di un essere che ogni uomo è costretto a vedere diversamente e sul conto del quale gli uomini saranno sempre nella stessa ignoranza, perché non hanno una misura comune per giudicarne?

Per convincerci della scarsa solidità delle prove che si danno dell'esistenza del dio teologico e dell'inutilità degli sforzi che si son fatti per conciliarne gli attributi discordanti, ascoltiamo ciò che ne dice il celebre dotto Samuele Clarke che, nel suo *Trattato dell'esistenza e degli attributi di Dio,* passa per uno che ne ha parlato nella maniera più convincente[d]. Quelli che l'hanno seguito non hanno fatto in sostanza che ripeterne le idee o presentarne le prove sotto forme nuove, In base all'esame che ne faremo, si osa affermare che le sue prove si trovano poco concludenti. i suoi princìpi poco fondati e le sue pretese soluzioni non idonee a risolvere niente. In una parola, nel dio del dottor Clarke, come in quello dei più grandi teologi, non si vedrà che una chimera fondata su supposizioni gratuite e formata dall'assemblaggio confuso di qualità disparate che ne rendono l'esistenza totalmente impossibile; da ultimo, in questo dio non si troverà che un vano fantasma, sostituito all'energia della natura che ci si è sempre ostinati a trascurare. Seguiremo punto per punto le differenti proposizioni in cui questo sapiente teologo sviluppa le opinioni ricevute sulla Divinità.

I. *Qualcosa*, dice il dottor Clarke, *è esistito dall'eternità.*

Questa proposizione è evidente e non ha bisogno di prove. Ma quale è questa cosa che è esistita daireternità? Perché non sarebbe la natura o la materia, di cui abbiamo idee, piuttosto che un *puro spirito* o un agente di cui è impossibile farci un'idea? Ciò che esiste non suppone, per ciò stesso, che l'esistenza gli è essenziale? Ciò che non può annientarsi non esiste necessariamente? E come si può concepire che ciò che non può cessare di esistere, o che non può annientarsi, abbia avuto un cominciamento? Se la materia non può essere annientata, non ha potuto cominciare ad essere; perciò diremo al dottor Clarke che è la materia, che è la natura agente con la propria energia, di cui nessuna parte non è mai in una quiete assoluta, che è sempre esistita: i differenti corpi materiali che questa natura contiene cambiano, sì, forme, combinazioni, proprietà e modi di agire, ma i loro princìpi o elementi sono indistruttibili e non hanno potuto avere un cominciamento.

II. *Un essere indipendente ed immutabile è esistito dall'eternità.*

Domanderemo sempre qual è questo essere? Domanderemo se è indipendente per sua propria essenza o per proprietà che lo costituiscono così com'è? Domanderemo se questo essere, quale che sia, può fare in modo che gli esseri che produce o muove agiscano diversamente da come agiscono secondo le proprietà che ha potuto loro dare e, in questo caso, domanderemo se questo essere, per tale che lo si possa supporre, non agisce necessariamente e non è costretto a servirsi dei mezzi indispensabili per raggiungere i suoi obiettivi e pervenire ai fini che ha o che si suppone abbia? Allora, diremo che la natura è costretta ad agire secondo la sua essenza, che tutto ciò che avviene in essa è necessario e che, se la si suppone governata da un dio, questo dio non può agire diversamente da come agisce e, di conseguenza, è soggetto, lui stesso, alla necessità.

Si dice che un uomo è indipendente quando è determinato nelle sue azioni unicamente da cause generali che sono solite muoverlo; si dice che è dipendente da un altro uomo quando non può agire se non in forza delle determinazioni che quest'ultimo gli impone. Un corpo è dipendente da un altro corpo quando gli deve la sua esistenza ed il suo modo di agire. Un essere esistente dall'eternità non può dovere la sua esistenza ad un altro essere: non potrebbe, dunque essere dipendente da lui, se non per il fatto che gli dovrebbe la sua azione; ma è evidente che un essere eterno, o esistente

per se stesso, contiene nella sua natura tutto ciò che occorre per agire: dunque, la materia, essendo eterna, è necessariamente indipendente nel senso che abbiamo spiegato: dunque, non ha bisogno di un motore da cui debba dipendere.

L'essere eterno è anche immutabile, se con questo attributo si intende che non può mutare natura: ed invero, se si volesse con ciò dire che non può affatto cambiare modo di essere o di agire, indubbiamente ci si ingannerebbe, poiché, anche supponendo un essere immateriale, si sarebbe costretti a riconoscere in lui differenti modi di essere, differenti volizioni, differenti modi di agire, a meno che non lo si supponga totalmente privo di azione, nel qual caso sarebbe perfettamente inutile. Ed invero, per cambiare modo di agire, occorre necessariamente cambiare modo di essere. Di qui si vede che i teologi, facendo Dio immutabile, lo rendono immobile e, di conseguenza, inutile. Un essere immutabile nel senso che non può affatto cambiare modo di essere non potrebbe evidentemente avere né volontà successive né produrre azioni successive: se questo essere ha creato la materia o generato l'universo, vi fu un tempo in cui volle che questa materia e questo universo esistessero, e questo tempo fu preceduto da un altro tempo in cui aveva voluto che non esistessero ancora. Se Dio è l'autore di tutte le cose, come dei movimenti e delle combinazioni della materia, è continuamente occupato a produrre e a distruggere; di conseguenza, non può essere chiamato *immutabile* quanto al suo modo di esistere. L'universo materiale si conserva sempre, esso stesso, attraverso i movimenti ed i mutamenti continui delle sue parti; la somma degli esseri che lo compongono o degli elementi che agiscono in esso è invariabilmente la stessa: in questo senso, l'immutabilità dell'universo è molto più facile a concepirsi e molto più dimostrata di quella di un dio che ne è distinto e a cui si attribuiscono tutti gli effetti e mutamenti che si verificano dinanzi ai nostri occhi. La natura non si può accusare di mutabilità a causa della successione delle sue forme più che l'essere eterno dei teologi in forza della diversità dei suoi decreti.

III. *Questo essere immutabile ed indipendente, che esiste dall'eternità, esiste di per se stesso.*

Questa proposizione non è che una ripetizione della prima. Ad essa risponderemo chiedendo, dunque, perché la materia, che è indistruttibile,

non esiste affatto di per se stessa. È evidente che un essere che non ha avuto affatto cominciamento deve esistere di per se stesso; se fosse esistito per un altro, avrebbe avuto un cominciamento e, di conseguenza, non sarebbe affatto eterno. Quelli che fanno la materia coeterna con Dio non fanno che moltiplicare gli esseri senza necessità.

IV. *L'essenza dell'essere che esiste di per se stesso è incomprensibile.*

Il dottor Clarke avrebbe parlato più esattamente, se avesse detto che la sua essenza è impossibile. Tuttavia, converremo che l'essenza della materia è incomprensibile o, almeno, che la concepiamo debolmente unicamente attraverso i modi in cui ne siamo affetti, ma diremo che siamo ancora molto meno in grado di concepire la Divinità che non possiamo cogliere da alcun lato. Così, concluderemo sempre che è una follia ragionarne; che non c'è niente di più ridicolo che attribuire qualità ad un essere distinto dalla materia, mentre, se esistesse, solo attraverso la materia potremmo conoscerlo, cioè assicurarci della sua esistenza e delle sue qualità. Da ultimo, concluderemo che tutto ciò che ci si dice di Dio lo rende materiale o prova l'impossibilità in cui saremo sempre di concepire un essere differente dalla materia: non esteso e tuttavia in ogni luogo, immateriale e tuttavia agente sulla materia, spirituale e che produce la materia, immutabile e mette tutto in movimento.

Ed invero l'incomprensibilità di Dio non lo distingue affatto dalla materia: questa non si comprenderà più facilmente quando le associeremo un essere ancora molto meno comprensibile di essa medesima che quando conosciamo almeno taluni dei suoi lati. Non conosciamo l'essenza di nessun essere, se con la parola *essenza* si intende ciò che costituisce la natura che gli è propria; non conosciamo la materia che attraverso le percezioni, le sensazioni e le idee che dà; è su questa base che ne giudichiamo bene o male, secondo la disposizione particolare dei nostri organi. Ma, quando un essere non agisce su nessuno dei nostri organi, non esiste affatto per noi e non possiamo senza stravaganza parlare della sua natura o assegnargli delle qualità. L'incomprensibilità di Dio dovrebbe convincere gli uomini che non dovrebbero affatto occuparsene; ma questa indifferenza non sarebbe affatto soddisfacente per i ministri che vogliano ragionarne continuamente per mostrare il loro sapere e occuparcene continuamente per sottometterci alle loro vedute. Tuttavia, se Dio è incomprensibile, dovremo concluderne che i

nostri preti non lo comprendono meglio di noi e non concluderne che il partito più sicuro è rimetterci all'immaginazione di questi preti.

V. *L'essere che esiste necessariamente di per se stesso è necessariamente eterno.*

Questa proposizione è uguale alla prima, a meno che qui il dottor Clarke non intenda che, siccome l'essere esistente di per se stesso non ha avuto affatto cominciamento, non può aver fine. Comunque, si domanderà sempre perché ci si ostina a distinguere questo essere dall'universo; e si dirà che la materia, non potendo affatto annientarsi, esiste necessariamente e non cesserà affatto di esistere. D'altronde, come far derivare questa materia da un essere che non è affatto materia? Non si vede che la materia è necessaria e che solo la sua forza, la sua disposizione, le sue combinazioni sono contingenti o piuttosto passeggere? Il movimento generale è necessario, ma un movimento dato non lo è se non in quanto sussiste la combinazione di cui questo movimento è la conseguenza o l'effetto: si possono mutare le direzioni, accelerare o ritardare, sospendere o arrestare un movimento particolare, ma il movimento generale non può essere annientato. L'uomo morendo cessa di vivere, cioè di camminare, di pensare, di agire nel modo che è proprio dell'organizzazione umana, ma la materia che ne componeva il corpo e l'anima non cessa, per questo, di muoversi, bensì diventa semplicemente suscettibile di un altro genere di movimento.

VI. *L'essere che esiste di per se stesso deve essere infinito e presente dappertutto.*

La parola *infinito* offre solo un'idea negativa che esclude tutti i limiti. È evidente che un essere che esiste necessariamente, è indipendente, non può essere limitato da alcunché che sia fuori di esso: deve il suo limite a se stesso e in questo senso si può dire *che è infinito.*

Quanto al fatto che ci si dice che è presente dappertutto, è evidente che, se non c'è niente fuori di esso, non c'è luogo in cui non sia presente o che ci saranno unicamente esso ed il vuoto. Ciò posto, domando al dottor Clarke se la materia esiste e se non occupa almeno una parte dello spazio. In questo caso, la materia o l'universo devono almeno escludere la Divinità, che non è affatto materia, dal posto che gli esseri occupano nello spazio. Sarebbe per

caso, il dio dei teologi, l'essere astratto che si chiama lo spazio o il vuoto? Risponderanno di no e diranno che Dio, che non è affatto materia, *penetra la materia*. Ma, per penetrare la materia, bisogna corrispondere alla materia e, di conseguenza, avere l'estensione. Ora, avere l'estensione è avere una delle proprietà della materia. Se Dio penetra la materia, è materiale e si confonde con l'universo, da cui è impossibile distinguerlo; e, per una conseguenza necessaria, Dio non può mai separarsi dalla materia, sarà nel mio corpo, nel mio braccio ecc.: cosa che nessun teologo non vorrà accordarmi. Mi dirà che è un mistero ed io comprenderò di qui che non sa dove collocare il suo dio, il quale tuttavia, secondo lui, riempie tutto della sua immensità.

VII. *L'essere esistente necessariamente è necessariamente unico.*

Se non c'è niente fuori di un essere che esiste necessariamente, bisogna che sia unico. Si vede che questa proposizione è uguale alla precedente, a meno che non si voglia negare l'esistenza dell'universo materiale o non si voglia dire con Spinoza che non c'è e non può concepirsi altra sostanza che Dio. *Praeter Deum neque dari neque concipi potest substantia*, dice questo celebre ateo nella sua quattordicesima proposizione[10].

VIII. *L'essere esistente di per se stesso è necessariamente intelligente.*

Qui il dottor Clarke assegna a Dio una qualità umana. L'intelligenza è una qualità degli esseri organizzati o animati che non conosciamo in nessuna parte fuori di questi esseri. Per avere intelligenza, bisogna pensare; per pensare, bisogna avere idee; per avere idee, bisogna avere sensi; quando si hanno sensi, si è materiali e, quando si è materiali, non si è affatto *puri spiriti*.

L'essere necessario che comprende, contiene e produce esseri animati, contiene, comprende e produce intelligenze. Ma, il grande tutto ha un'intelligenza particolare che lo muova, lo faccia agire, lo determini come l'intelligenza muove e fa agire i corpi animati? Niente può provarlo. L'uomo, essendosi collocato al primo posto dell'universo, ha voluto giudicare tutto da ciò che vedeva in se stesso, ha preteso che per essere perfetto occorresse essere come lui: ecco la fonte di tutti i suoi falsi ragionamenti sulla natura e sul suo dio. Ci si immagina, dunque, che sarebbe far torto alla Divinità rifiutarle una qualità che si trova nell'uomo e alla quale si annette un'idea di

perfezione e di superiorità. Vediamo che i nostri simili si offendono quando diciamo che mancano di intelligenza e giudichiamo allo stesso modo dell'agente che sostituiamo alla natura unicamente perché riconosciamo che non ha affatto questa qualità. Non si accorda affatto intelligenza alla natura, sebbene contenga esseri intelligenti; è per questo che si immagina un dio che pensa, che agisce, che ha intelligenza per essa. Così, questo dio non è che la qualità astratta, la modificazione del nostro essere chiamata *intelligenza* che si è personificata. È nella terra che si generano animali viventi che chiamiamo vermi; tuttavia, non diciamo affatto che la terra è un essere vivente. Il pane che mangiamo ed il vino che beviamo non sono affatto sostanze pensanti, ma nutrono, sostengono e fanno pensare esseri suscettibili di questa modificazione particolare. È nella natura che si formano esseri intelligenti, senzienti, pensanti; tuttavia, non possiamo dire che la natura senta, pensi e sia intelligente.

Come, si dirà, rifiutare al creatore qualità che vediamo nelle creature? L'opera sarebbe, dunque, più perfetta dell'artefice? *Il dio che ha fatto l'occhio non vedrà? Il dio che ha fatto l'orecchio non sentirà?* Ma, con questo ragionamento, non dovremmo attribuire a Dio tutte le qualità che riscontriamo nelle sue creature? Non diremo con altrettanto fondamento che il dio che ha fatto la materia è, lui stesso, materia; che il dio che ha fatto il corpo deve possedere un corpo; che il dio che ha fatto tanti insensati è un insensato lui stesso; che il dio che ha fatto gli uomini che peccano è soggetto a peccare? Se, dal fatto che le opere di Dio posseggono certe qualità e sono suscettibili di certe modificazioni, concluderemo che anche Dio le possiede, a più forte ragione saremo costretti a concludere parimenti che Dio è materiale, è esteso, è pesante, è malvagio ecc.

Per attribuire a Dio, cioè al motore universale della natura, una saggezza ed un'intelligenza infinite, occorrerebbe che non vi fossero né follie né mali né cattiverie né disordine sulla terra. Si dirà forse che, anche secondo i nostri princìpi, i mali ed i disordini sono necessari. Ma i nostri princìpi non ammettono affatto un dio intelligente e saggio che avrebbe la potenza di impedirli. Se, ammettendo un simile dio, il male non è meno necessario, a che può servire un dio così saggio, così potente, così intelligente? Poiché è lui stesso soggetto alla necessità, allora non è più indipendente, la sua potenza scompare, è costretto a lasciare un libero corso alle essenze delle cose: non può impedire alle cause di produrre i loro effetti, non può opporsi al male, non può rendere l'uomo più felice di quello che è, non può di conseguenza

essere buono, è perfettamente inutile, non è che il testimone tranquillo di ciò che deve necessariamente accadere, non può impedirsi di volere tutto ciò che avviene nel mondo. Tuttavia, ci si dice nella proposizione seguente che

IX. *L'essere esistente di per se stesso è un agente libero.*

Un uomo è chiamato libero quando trova in se stesso motivi che lo inducono all'azione o quando la sua volontà non trova affatto ostacoli nel fare quello cui questi motivi lo inducono. Dio, o l'essere necessario di cui qui si fa questione, non trova affatto ostacoli nell'esecuzione dei suoi progetti? Vede che si fa il male o non può affatto impedirlo? In questo caso, non è affatto libero e la sua volontà incontra ostacoli continui; oppure, bisognerà dire che acconsente al peccato, vuole che lo si offenda, soffre del fatto che gli uomini ne ostacolano la libertà e ne scompigliano i progetti. In che modo i teologi si trarranno fuori da queste difficoltà?

Da un altro lato, il dio, si suppone, non può agire se non in conseguenza delle leggi della propria esistenza. Si potrebbe, dunque, chiamarlo un essere libero, in quanto le sue azioni non sarebbero determinate da alcunché che fosse fuori di lui. Ma ciò significherebbe abusare evidentemente dei termini: ed invero non si può affatto dire che un essere che non può agire altrimenti da come agisce e che non può cessare di agire se non in virtù delle leggi della propria esistenza, sia un essere libero: è evidentemente necessitato in tutte le sue azioni. Domandiamo ad un teologo se Dio può ricompensare il crimine e punire la virtù. Domandiamogli ancora se Dio può amare il peccato o se è libero, quando l'azione di un uomo produce necessariamente in lui una volontà nuova: un uomo è un essere fuori di Dìo e nondimeno si pretende che la condotta di questo uomo influisce su questo essere libero e ne determina necessariamente la volontà. Da ultimo, domanderemo se Dio può non volere ciò che vuole e non fare ciò che fa. La sua volontà, non è necessitata dall'intelligenza, dalla saggezza e dalle vedute che si suppongono in lui? Se Dio è così vincolato, non è più libero dell'uomo: se tutto ciò che fa è necessario, non è altra cosa che il destino, la fatalità, il *fatum* degli antichi, ed i moderni non hanno affatto cambiato divinità, anche se ne hanno cambiato il nome.

Si dirà forse che Dio è libero in quanto non è affatto vincolato dalle leggi della natura o da quelle che impone a tutti gli esseri. Tuttavia, se è vero che ha fatto queste leggi, se queste sono gli effetti della sua saggezza infinita e

della sua intelligenza suprema, non è per sua essenza obbligato a seguirle, oppure si sarà costretti a convenire che Dio potrebbe agire come un insensato. I teologi, nella paura senza dubbio di offendere la libertà di Dio, hanno supposto che non è assoggettato ad alcuna regola, come abbiamo dimostrato sopra; di conseguenza, ne hanno fatto un essere dispotico, fantastico e bizzarro, che la potenza metteva in diritto di violare tutte le leggi da lui stesso stabilite. Con i presunti miracoli che gli si attribuiscono, deroga dalle leggi della natura; con la condotta che gli si suppone, agisce molto spesso in maniera contraria alla sua saggezza divina e alla ragione che ha dato agli uomini per regolarne i giudizi. Se Dio è libero in questo senso, ogni religione è inutile: essa può fondarsi unicamente sulle regole immutabili che questo dio ha prescritto a se stesso e sugli impegni che ha preso con il genere umano: non appena una religione non lo suppone affatto legato ai suoi impegni, si autodistrugge.

X. *La causa suprema di tutte le cose possiede una potenza infinita.*

Non c'è potenza che in essa, questa potenza non ha dunque affatto limiti. Ma, se è Dio che gode di questa potenza, l'uomo non dovrebbe avere il potere di fare il male. Altrimenti, l'uomo sarebbe in grado di agire contro la potenza divina, vi sarebbe fuori di Dio una forza capace[11] di controbilanciare la sua o di impedire che si producano gli effetti che essa si propone. La Divinità sarebbe costretta a soffrire il male che non potrebbe affatto impedire.

D'altro canto, se l'uomo è libero di peccare, Dio non è, lui stesso, libero: la sua condotta è necessariamente determinata dalle azioni dell'uomo. Un monarca giusto non è per niente meno che libero quando si vede obbligato ad agire conformemente alle leggi che ha giurato di osservare o che non potrebbe violare senza ferire la giustizia. Un monarca non è affatto potente quando l'ultimo dei suoi sudditi è in grado di recargli offesa, di resistergli o di far sordamente fallire tutti i suoi progetti. Tuttavia, tutte le religioni del mondo ci mostrano Dio con i tratti di un sovrano assoluto, di cui niente può ostacolare le volontà né limitare il potere; da un altro lato, invece, assicurano che i suoi sudditi hanno ad ogni istante il potere e la libertà di disobbedirgli e di annientarne i disegni: di qui si vede evidentemente che tutte le religioni del mondo distruggono con una mano ciò che stabiliscono con l'altra, e che, secondo le idee che ci danno, il loro dio non è né libero né potente né felice.

XI. *L'autore di tutte le cose deve essere infinitamente saggio.*

La saggezza e la follia sono qualità fondate sui nostri giudizi. Ora, in questo mondo, che si suppone Dio abbia creato, conservi, muova e penetri, avvengono mille cose che ci sembrano follie; ed anche le creature, per le quali immaginiamo che l'universo è stato fatto, sono molto più spesso insensate ed irragionevoli che prudenti e sensate. L'autore di tutto ciò che esiste deve essere ugualmente l'autore di ciò che chiamiamo irragionevole e di ciò che giudichiamo molto saggio. D'altro canto, per giudicare dell'intelligenza e della saggezza di un essere, bisognerebbe almeno intravvedere il fine che si propone. Qual è il fine di Dio? È, ci si dice, la sua propria gloria. Ma questo Dio raggiunge il suo fine ed i peccatori non rifiutano di glorificarlo? D'altronde, supporre che Dio è sensibile alla gloria, non è supporre in lui le nostre follie e le nostre debolezze? Non significa dirlo orgoglioso? Se ci si dice che il fine della saggezza divina è di rendere gli uomini felici, mi domanderò sempre perché questi uomini, a dispetto delle sue vedute, si rendono così spesso infelici. Se mi si dice che le vedute di Dio sono impenetrabili per noi, risponderò in primo luogo che, in questo caso, azzardatamente si dice che la Divinità si propone la felicità delle sue creature, obiettivo che, di fatto, non è mai raggiunto. Risponderò, in secondo luogo, che, ignorando il suo vero fine, ci è impossibile giudicare della sua saggezza ed è pazzia voler farne discorso.

XII. *La causa suprema deve necessariamente possedere una bontà, una giustizia, una veracità infinite e tutte le altre perfezioni morali che convengono al governatore e al sovrano giudice del mondo.*

L'idea della perfezione è un'idea astratta, metafisica, negativa, che non ha nessun archetipo o modello fuori di noi. Un essere perfetto sarebbe un essere simile a noi, al quale col pensiero togliamo tutte le qualità che troviamo dannose a noi stessi e che per questa ragione chiamiamo imperfezioni: è sempre relativamente a noi e al nostro modo di sentire e di pensare e non in se stessa che una cosa è perfetta o imperfetta; è secondo che questa cosa ci è più o meno utile o dannosa, piacevole o spiacevole. In questo senso, come possiamo attribuire la perfezione all'essere necessario? Dio, è perfettamente buono relativamente agli uomini? Ma gli uomini sono spesso feriti dalle sue opere e costretti a lamentarsi dei mali che soffrono in questo mondo. Dio, è

perfetto relativamente alle sue opere? Ma non vediamo, spesso, accanto all'ordine, il disordine più completo? Le opere più complete della Divinità, non si alterano, non si distruggono continuamente, non fanno, nostro malgrado, provare affanni e pene che controbilanciano i piaceri ed i beni che riceviamo dalla natura? Tutte le religioni del mondo, non suppongono un dio continuamente occupato a rifare, a riparare, a disfare, a rettificare le sue opere meravigliose? Non si mancherà di dire che Dio non può comunicare alle sue opere le perfezioni che possiede lui stesso. In questo caso, diremo che, essendo le imperfezioni di questo mondo necessarie per Dio stesso, non potrà mai rimediarvi, anche in un altro mondo; e concluderemo che questo dio non può avere per noi nessuna utilità.

Gli attributi metafisici o teologici della Divinità ne fanno un essere astratto ed inconcepibile, quando lo si distingue dalla natura e da tutti gli esseri che essa contiene; le qualità morali ne fanno un essere della specie umana, sebbene ci si è sforzati di allontanarlo dall'uomo con attributi negativi. Il dio teologico è un essere isolato che, nella realtà, non può avere alcun rapporto con nessuno degli esseri che conosciamo. Il dio morale è sempre unicamente solo un uomo, che si è creduto di rendere perfetto togliendogli col pensiero le imperfezioni della natura umana. Le qualità morali dell'uomo sono fondate sui rapporti che sussistono tra loro o sui loro bisogni reciproci. Il dio teologico non può avere qualità morali o perfezioni umane: non ha bisogno degli uomini, non ha alcun rapporto con loro, dato che non possono esserci rapporti che non siano reciproci. Un puro spirito non può avere rapporti con esseri materiali, almeno in parte; un essere infinito non può avere rapporti con esseri caduchi e passeggeri. L'essere unico, che non ha né genere né specie, non ha affatto simili, non vive affatto in società, non ha niente in comune con le sue creature, se esistesse realmente, non potrebbe avere nessuna delle qualità che chiamiamo perfezioni: apparterrebbe ad un ordine così differente dagli uomini che non potremmo assegnargli né vizi né virtù. Ci si ripete continuamente che Dio non ci deve niente, che nessun essere può paragonarsi con lui, che il nostro intelletto limitato non può concepirne le perfezioni, che lo spirito umano non è in alcun modo fatto per comprenderne l'essenza; ma, con ciò stesso, non si distruggono i nostri rapporti con questo essere così dissimile, così sproporzionato, così incomprensibile? Tutti i rapporti presuppongono una certa analogia, tutti i doveri presuppongono una rassomiglianza e bisogni reciproci: per onorare qualcuno, è necessario conoscerlo.

Si dirà, senza dubbio, che Dio si è fatto conoscere attraverso la rivelazione. Ma, questa rivelazione, non suppone l'esistenza del dio sulla quale disputiamo? Questa rivelazione, non annulla, essa stessa, le perfezioni morali che gli attribuiamo? Ogni rivelazione non presuppone negli uomini una ignoranza, una imperfezione, una perversità che un dio buono, saggio, onnipotente e previdente avrebbe dovuto prevenire? Ogni rivelazione particolare, non presuppone in questo dio una preferenza, una predilezione, una ingiusta parzialità per talune sue creature, disposizioni che contraddicono visibilmente e la sua bontà e la sua giustizia infinite? Questa rivelazione, non annuncia in lui avversione, odio, per lo meno indifferenza, per il maggior numero degli abitanti della terra o anche il disegno precostituito di accecarli per perderli? In una parola, in tutte le rivelazioni conosciute, la Divinità, invece di esserci rappresentata come saggia, giusta, piena di amore per l'uomo, non ci è continuamente rappresentata come capricciosa, iniqua, crudele, come quella che vuole sedurre i suoi figli, come quella che tende o fa tendere loro trappole, come quella che poi li punisce perché vi sono caduti? In verità, il dio del dottor Clarke e dei cristiani non può essere considerato un dio perfetto, a meno che nella teologia non si chiamino *perfezioni* quelle che la ragione ed il buon senso chiamano imperfezioni sorprendenti o disposizioni odiose. Diciamo di più: non c'è affatto nella razza umana individuo così cattivo, così vendicativo, così ingiusto, così crudele come il tiranno cui i cristiani prodigano i loro omaggi servili e cui i loro teologi attribuiscono perfezioni ad ogni istante smentite dalla condotta che gli prestano.

Più si considererà il dio teologico, più apparirà impossibile e contraddittorio: la teologia sembra che lo formi unicamente per distruggerlo subito. Ed invero che cosa è un essere di cui non si può affermare niente che non sia immediatamente contraddetto? Che cosa è un dio buono che s'irrita continuamente, un dio onnipotente che non viene mai al fine dei suoi disegni, un dio infinitamente felice la cui felicità è continuamente turbata, un dio che ama l'ordine e non può mai mantenerlo, un dio giusto che permette che suoi sudditi più innocenti subiscano ingiustizie perpetue? Che cosa è un puro spirito che crea e muove la materia? Che cosa è un essere immutabile che è la causa dei movimenti e dei mutamenti che si verificano ad ogni istante nella natura? Che cosa è un essere infinito che coesiste tuttavia con l'universo? Che cosa è un essere onnisciente che si crede costretto a mettere alla prova le sue creature? Che cosa è un essere

onnipotente che non può mai comunicare alle sue opere la perfezione che desidererebbe trovarvi? Che cosa è un essere dotato di tutte le specie di qualità divine e la cui condotta è sempre umana? Che cosa è un essere che può tutto e non riesce a niente, che non agisce mai in un modo degno di lui? È cattivo, ingiusto, crudele, geloso, irascibile, vendicativo, come l'uomo; fallisce come l'uomo in tutti i progetti; e ciò, con tutti gli attributi capaci di garantirlo dai difetti della nostra specie. Se volessimo essere in buona fede, converremmo che questo essere non è niente, e troveremmo che il fantasma immaginato per spiegare la natura è perpetuamente in contraddizione con questa natura e, invece di spiegare tutto, serve unicamente ad imbrogliare tutto.

Secondo lo stesso Clarke, *il nulla è ciò di cui non si può affermare alcunché con verità e di cui si può negare veritieramente tutto, in modo tale che l'idea del nulla è, per così dire, la negazione di tutte quante le idee: l'idea del nulla finito o infinito è dunque una contraddizione in termini*[12].

Si applichi questo principio a ciò che il nostro autore chiama la divinità, e si troverà che, per sua stessa ammissione, essa è il *nulla infinito,* poiché l'idea di questa divinità è la *negazione di tutte quante le idee* che gli uomini sono capaci di formarsi. La spiritualità non è in effetti che una negazione pura della corporeità: dicendo che Dio è spirituale, non significa dirci che non si sa che cosa è? Ci si dice che vi sono sostanze che non possiamo né vedere né toccare, ma che non per questo nondimeno non esistono. Alla buon'ora! Allora, non possiamo né ragionarne né assegnar loro qualità. Si concepisce meglio l'infinità, che è una pura negazione dei limiti che troviamo in tutti gli esseri? Può, lo spirito umano, comprendere ciò che è l'infinito e, per formarsene una specie di idea confusa, non è costretto a congiungere qualità limitate ad altre qualità che non concepisce ancorché limitate? L'onnipotenza, l'eternità, l'onniscienza, la perfezione sono, dunque, altro che astrazioni o pure negazioni dei limiti nella forza, nella durata, nella scienza? Se si pretende che Dio non è niente di ciò che l'uomo può conoscere, può sentire, se non se ne può dire niente di positivo, è almeno permesso dubitare che esiste. Se si pretende che Dio è ciò che dicono i nostri teologi, non si può impedire di negare l'esistenza o la possibilità di un essere che essi fanno il titolare di qualità che lo spirito umano non potrà mai né conciliare né concepire.

L'essere esistente per se stesso deve essere, secondo Clarke, *un essere semplice, immutabile, incorruttibile, senza parti, senza figura, senza movimento, senza divisibilità, in una parola, un essere in cui non si incontra nessuna delle proprietà della materia che essendo tutte finite, sono incompatibili con l'infinità perfetta*[13]. Siamo sinceri, è possibile farsi una nozione vera di un simile essere? I teologi convengono, essi stessi, che gli uomini non possono farsi una nozione completa di Dio. Ma questa che ci si presenta qui non solo è incompleta, distrugge altresì in Dio tutte le qualità sulle quali il nostro spirito potrebbe fondare un giudizio. Così, il dottor Clarke è costretto ad ammettere che, *quando si tratta di determinare la maniera in cui è infinito ed in cui può essere presente dappertutto, i nostri modi di intendere limitati non possono né esprimerlo né comprenderlo*[14]. Ma che cosa è un essere che nessun uomo non può né spiegare né comprendere? È una chimera che, se esistesse, non potrebbe affatto interessarlo.

Platone, questo grande creatore di chimere, dice che *quelli che ammettono solo ciò che possono vedere e toccare sono stupidi ed ignoranti che rifiutano di ammettere la realtà dell'esistenza delle cose invisibili*[15]. I nostri teologi hanno lo stesso linguaggio: le religioni europee sono state visibilmente penetrate dalle fantasticherie platoniche, le quali sono evidentemente solo i risultati delle nozioni oscure e della metafisca inintelligibile dei preti egiziani, caldei, assiri, presso i quali Platone era stato ad attingere la sua presunta filosofia[16]. Ed invero, se la filosofia consiste nella conoscenza della natura, si sarà costretti a convenire che la dottrina platonica non merita affatto questo nome, dato che non fa che allontanare lo spirito umano dalia natura visibile per gettarlo in un mondo intellettuale in cui trovò unicamente chimere. Tuttavia, è questa filosofia fantastica a regolare ancora tutte le nostre opinioni. I teologi, guidati ancora dall'entusiasmo di Platone, parlano ai loro seguaci unicamente *di spiriti, di intelligenze, di sostanze incorporee, di potenze invisibili, di angeli, di demoni, di virtù misteriose, di effetti soprannaturali, di illuminazioni divine, di idee innate* ecc.[e]. A creder loro, i nostri sensi sono completamente inutili, l'esperienza non è buona a niente, l'immaginazione, l'enrusiasmo, il fanatismo ed i moti di paura che i nostri pregiudizi religiosi fanno nascere in noi sono ispirazioni celesti, avvertimenti divini, sentimenti soprannaturali che dobbiamo preferire alla ragione, al giudizio, al buon senso. Dopo averci imbevuti dall'infanzia di

queste massime così idonee ad abbagliarci e ad accecarci, riesce loro facile farci ammettere le più grandi assurdità sotto il nome imponente di misteri ed impedirci di esaminare ciò che ci dicono di credere. Comunque, risponderemo a Platone, e a tutti i dottori che come lui impongono la necessità di credere ciò che non possiamo comprendere, che, per credere che una cosa esiste, occorre almeno averne un'idea, che questa idea può venire unicamente dai nostri sensi, che tutto ciò che i sensi non ci fanno conoscere non costituisce niente per noi, che, se c'è assurdità nel negare l'esistenza di ciò che non si conosce, c'è stravaganza nel dargli qualità sconosciute, e che c'è stupidità nel tremare dinanzi a veri fantasmi o a rispettare idoli vani dotati di qualità incompatibili che la nostra immaginazione ha messo insieme senza mai poter consultare l'esperienza e la ragione.

Ciò può servire a rispondere al dottor Clarke il quale dice: *quale assurdità protestare così fortemente contro l'esistenza di una sostanza immateriale, la cui essenza non è affatto comprensibile, e parlarne come della cosa più incredibile!* Ed un pò prima aveva detto: *non c'è affatto pianta, per piccola e spregevole che sia, non c'é affatto animale così vile, che non confonda il genio più sublime: gli esseri inanimati sono circondati per noi da tenebre impenetrabili. Quale stravaganza, dunque, far servire l'incomprensibilità di Dio per negarne l'esistenza*[18].

Gli si risponderà:

1° L'idea di una sostanza immateriale o priva di estensione non è che un'assenza di idee, una negazione dell'estensione; e, quando si dice che un essere non è affatto materia, si dice ciò che non è e non ci si insegna ciò che è; e, dicendo che un essere non può cadere sotto i nostri sensi, ci si insegna che non abbiamo alcun mezzo per assicurarci se esiste o no.

2° Si ammetterà facilmente che gli uomini forniti del genio più grande non conoscono affatto l'essenza delle pietre, delle piante, degli animali né le energie segrete che li costituiscono, che li fanno vegetare o agire; ma che almeno li si vede, che i nostri sensi li conoscono almeno sotto taluni aspetti, che possiamo scorgere taluni loro effetti sulla base dei quali li giudichiamo bene o male. Invece i nostri sensi non possono cogliere da nessun lato un essere immateriale né, di conseguenza, portarcene un'idea. Un tale essere è per noi una *qualità occulta* o piuttosto un *essere di ragione*: se non si conosce affatto l'essenza o la combinazione intima degli esseri più materiali, si scoprono almeno con l'aiuto dell'esperienza taluni dei loro rapporti con

noi stessi; ne conosciamo le superfici, l'estensione, la forma, il colore, la mollezza, la durezza, attraverso le impressioni che fanno su di noi: siamo in grado di confrontarli, di distinguerli, di giudicarli, di amarli o di fuggirli, secondo i differenti modi in cui ne siamo affetti. Non possiamo avere le stesse conoscenze su un dio immateriale né sugli spiriti di cui parlano continuamente uomini che non ne possono avere affatto più idee degli altri mortali.

3° Conosciamo in noi stessi modificazioni che chiamiamo sentimenti, pensieri, volontà, passioni: poiché non conosciamo la nostra propria essenza e l'energia della nostra organizzazione particolare, si attribuiscono questi effetti ad una causa nascosta e distinta da noi stessi, che si dice spirituale perché sembra che agisca differentemente dal nostro corpo: tuttavia, la riflessione prova che effetti materiali possono derivare unicamente da una causa materiale. Vediamo allo stesso modo nell'universo solo effetti fisici e materiali che possono derivare unicamente da una causa analoga e che attribuiremmo non ad una causa spirituale che non si conosce, bensì alla stessa natura che possiamo conoscere sotto taluni aspetti, se ci degnassimo di meditarla in buona fede.

Se l'incomprensibilità di Dio non è affatto una ragione per negarne l'esistenza, non è neppure una ragione per dire che è immateriale, e lo concepiremo anche molto meno spirituale che materiale, poiché la materialità è una qualità conosciuta e la spiritualità una qualitá occulta o sconosciuta, o piuttosto un modo di dire di cui ci serviamo per coprire la nostra ignoranza. Un cieco nato non ragionerebbe bene, se negasse l'esistenza dei colori, sebbene questi colori non esistano realmente per lui, ma solamente per quelli che sono in grado di conoscerli: questo cieco apparirebbe ridicolo, se volesse definirli. Se esistessero esseri che avessero idee di Dio o di un puro spirito, i nostri teologi apparirebbero senza dubbio loro ridicoli come questo cieco.

Si ripete continuamente che i nostri sensi mostrano unicamente la scorza delle cose, che i nostri spiriti limitati non possono concepire un dio. D'accordo; ma questi sensi non ci mostrano anche la scorza della Divinità, che i nostri teologi definiscono, a cui danno attributi, sulla quale non cessano di disputare, mentre finora non sono giunti mai a provarne l'esistenza. «Amo molto» — dice Locke — «tutti quelli che difendono le loro opinioni in buona fede; ma vi sono così poche persone che, dal modo in cui le difendono, appaiono pienamente convinti delle opinioni che professano, che sono

tentato di credere che vi sono nel mondo molti più scettici di quanto non si pensi»[f]

Abbadie[19] dice: si tratta di sapere se c'è un dio e non che cosa è questo dio. Ma come assicurarsi dell'esistenza di un essere che non si potrà mai conoscere? Se non ci si dice che cosa è questo essere, come potremo giudicare se la sua esistenza è possibile o no? Si son visti i fondamenti rovinosi sui quali gli uomini hanno finora elevato il fantasma creato dalla loro immaginazione; abbiamo esaminato le prove di cui si servono per stabilirne l'esistenza; si sono riconosciute le contraddizioni innumerevoli che risultano dalle qualità inconciliabili di cui si pretende dotarlo. Che cosa concludere da tutto ciò se non che non esiste? È vero che ci si assicura che *non c'è affatto contraddizione tra gli attributi divini, ma che c'è una sproporzione tra il nostro spirito e la natura dell'essere supremo.* Ciò posto, di quale misura occorre che l'uomo si serva per giudicare del suo dio? Non sono uomini quelli che hanno immaginato questo essere e l'hanno rivestito degli attributi che gli si conferiscono? Se occorre essere uno spirito infinito per comprenderlo, possono i teologi vantarsi di concepirlo, essi stessi? A che pro ne parlano ad altri? L'uomo, che non sarà mai uno spirito infinito, potrebbe concepire il suo dio infinito in un mondo futuro meglio che in quello che abita oggi? Se per il momento non conosciamo affatto dio, non possiamo mai lusingarci di conoscerlo in seguito, dato che non saremo mai dèi.

Tuttavia si pretende che la conoscenza di questo dio è necessaria. Ma come provare che è necessario conoscere ciò che non si può conoscere? Si dice allora che il buon senso e la ragione bastano a convincere dell'esistenza di un dio. Ma, da un altro lato, non si dice che la ragione è una guida infedele in materia di religione? Ci si mostri almeno il momento preciso in cui bisogna lasciare questa ragione che ci avrà condotto alla conoscenza di Dio. La consulteremo ancora allorché si tratterà di esaminare se ciò che si racconta di questo dio è probabile, se può riunire gli attributi discordanti che gli si conferiscono, se ha parlato il linguaggio che gli si è fatto parlare? I nostri preti non ci permetteranno mai di consultare la ragione su queste cose; pretenderanno allora che dobbiamo rimetterci ciecamente a ciò che essi dicono; sosterranno che la cosa più sicura è sottometterci a ciò che hanno giudicato conveniente di decidere sulla natura di un essere che ammettono di non conoscere affatto e che non è in alcun modo alla portata dei mortali. D'altronde, la nostra ragione non può concepire l'infinito: così non può

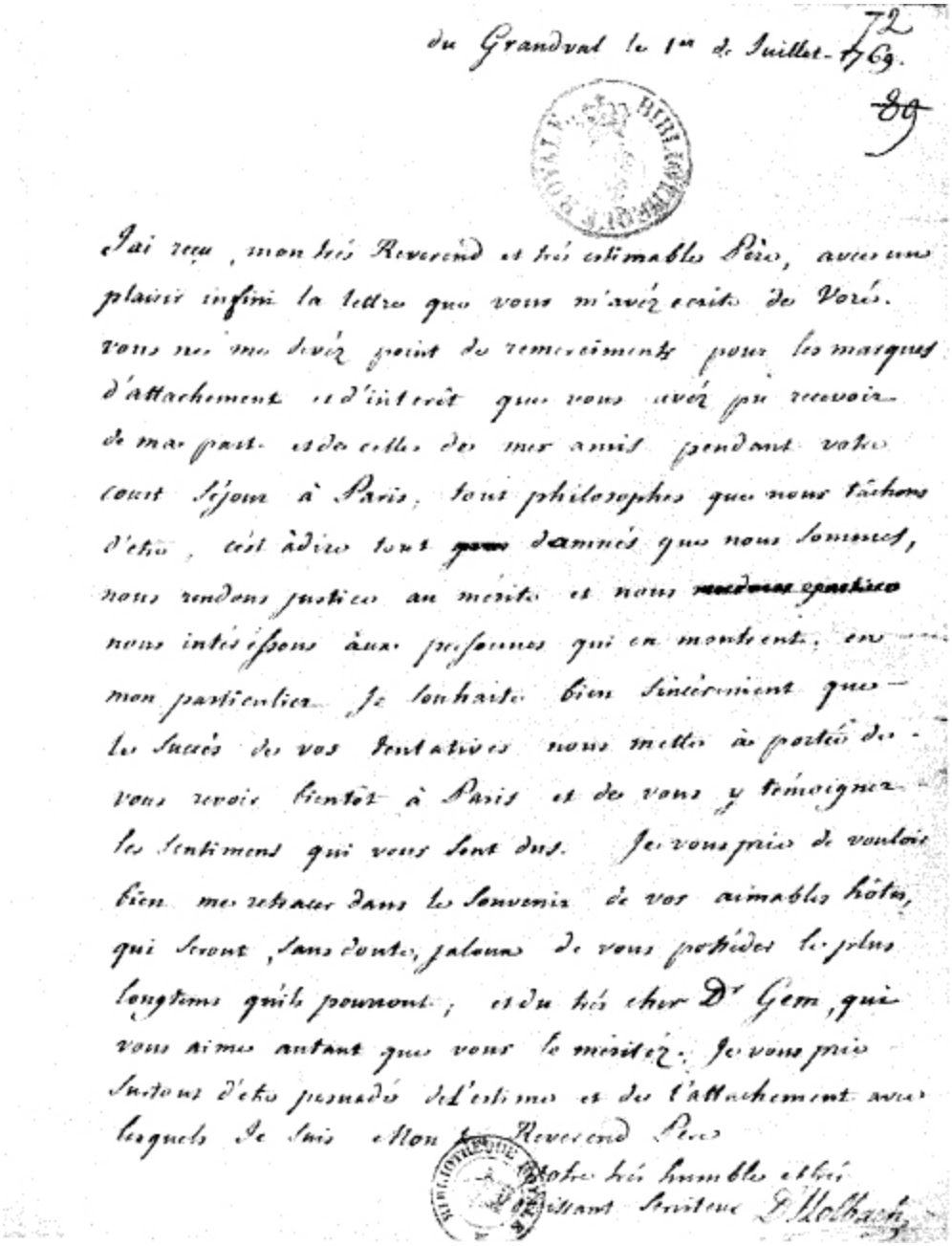
convincersi dell'esistenza di un dio; e, se i nostri preti hanno una ragione più sublime della nostra, sarà sempre sulla parola dei nostri preti che crederemo in Dio; non ne saremo mai noi stessi convinti; la convinzione intima potrà essere l'effetto unicamente dell'evidenza e della dimostrazione.

Una cosa è dimostrata impossibile non solo quando non se ne possono avere idee vere, ma anche quando le idee, quali che siano, che di essa ci si forma, si contraddicono, si distruggono, sono in contrasto le une con le altre. Non abbiamo affatto idee vere di uno spirito: le idee che possiamo formarcene si contraddicono quando ci dicono che un essere privo di organi e di estensione può sentire, può pensare, può avere volontà o desideri. Il dio teologico non può affatto agire; repugna alla sua essenza divina avere qualità umane e, se si suppongono queste qualità infinite, saranno unicamente più inintelligibili e più difficili o impossibili a conciliarsi.

Se Dio è per gli esseri della specie umana ciò che i colori sono per i ciechi nati, questo dio non esiste affatto per noi; se si dice che riunisce le qualità che gli si assegnano, questo dio è impossibile. Se siamo ciechi, non ragioniamo né di Dio né dei suoi colori, non gli conferiamo affatto attributi, non ci occupiamo affatto di lui. I teologi sono ciechi che vogliono spiegare ad altri ciechi le sfumature ed i colori di un quadro che rappresenta un originale che non hanno scorso neppure andando a tentoni[g]. Non ci si dica che l'originale, il quadro ed i suoi colori non esistono meno, sebbene il cieco non possa spiegarli né farsene un'idea dalla testimonianza degli uomini che godono della vista. Ma dove sono i veggenti che hanno visto la Divinità, che la conoscono meglio di noi e che sono in diritto di convincerci della sua esistenza?

Il dottor Clarke dice: *È sufficiente che gli attributi di Dio siano possibili e tali che non vi sia affatto dimostrazione del contrario*[20]. Strano modo di ragionare! La teologia sarebbe, dunque, l'unica scienza in cui sarebbe permesso concludere che una cosa è, dacché è possibile? Dopo aver esibito fantasticherie senza fondamento e proposizioni che non si appoggiano ad alcunché, ci si libera di esse per dire che sono verità, perché non si può dimobiamo che cinque sensi[h], che con essi l'uomo è nell'impossibilità di concepire un essere tale quale si suppone il dio della teologia, che ignoriamo assolutamente quale sarebbe l'estensione della nostra concezione, se avessimo sensi in più. Così, chiedere ciò che questo dio avrebbe potuto fare in tal caso, è sempre presupporre la cosa in questione, dato che non possiamo sapere fin dove potrebbe arrivare il potere di un essere di cui non abbiamo

alcuna idea. Non ne abbiamo di più di ciò che possano sentire e conoscere angeli, esseri differenti da noi, intelligenze superiori a noi. Ignoriamo il modo di vegetare delle piante; come potremmo conoscere il modo di concepire degli esseri di un ordine totalmente distinto da noi? Almeno possiamo essere sicuri che, se Dio è infinito, come ci si assicura, né gli angeli né alcuna intelligenza subordinata possono concepirlo. Se l'uomo è un enigma per lui stesso, come potrebbe comprendere ciò che non è lui stesso? Bisogna dunque limitarsi a giudicare con i cinque sensi che abbiamo. Un cieco ha l'uso di quattro sensi soltanto; non è affatto in diritto di negare che esiste un senso in più per gli altri, ma può dire con ragione e verità che non ha alcuna idea degli effetti che produrrebbe con il senso che gli manca. È con questi cinque sensi che siamo ridotti a giudicare della Divinità che nessuno di essi ci mostra o vede meglio che noi. Un cieco, circondato da altri ciechi, non sarebbe autorizzato a domandar loro con quale diritto gli parlano di un senso che essi stessi non hanno affatto o di un essere sul quale l'esperienza non può insegnar loro niente[i]



du Grandval le 1er de Juillet 1769.

72

89

J'ai reçu, mon très Reverend et très estimable Père, avec un plaisir infini la lettre que vous m'avés écrite de Vorés. Vous ne me devés point de remerciments pour les marques d'attachement et d'interêt que vous avés pu recevoir de ma part et de celles des mes amis pendant votre court séjour à Paris; tous philosophes que nous tâchons d'etre, c'est à dire tout ~~pour~~ damnés que nous sommes, nous rendons justice au merite et nous ~~rendons justice~~ nous intéressons aux personnes qui en montrent, en mon particulier. Je souhaite bien sincerement que le succès de vos tentatives nous mette à portée de vous revoir bientôt à Paris et de vous y témoigner les sentimens qui vous sont dus. Je vous prie de vouloir bien me retracer dans le souvenir de vos aimables hôtes, qui seront, sans doute, jaloux de vous posséder le plus longtems qu'ils pourront; et du très cher Dr Gem, que vous aimés autant que vous le mérités. Je vous prie soutenir d'etre persuadé de l'estime et de l'attachement avec lesquels je suis Mon Reverend Pere

Votre très humble et très obéissant serviteur D'Holbach.

Lettera autografa di d'Holbach. (1° luglio 1769)
(Parigi, Bibliothèque Nationale, anc. et nouv. fonds, 12.764. fol. 72).

Da ultimo, si può ancora rispondere al dottor Clarke che, secondo il suo sistema, la sua supposizione è impossibile e non deve assolutamente farsi, dato che Dio, avendo secondo lui fatto l'uomo, volle senza dubbio che avesse solo cinque sensi o fosse tale qual è attualmente, perché era necessario che fosse così per rispondere alle vedute sagge e ai disegni immutabili che la teologia gli assegna.

Il dottor Clarke e tutti gli altri teologi fondano l'esistenza del loro dio sulla necessità di una forza che non ha il potere di cominciare il movimento. Ma, se la materia è sempre esistita, ha sempre avuto il movimento che, come si è provato, le è essenziale come l'estensione e scaturisce dalle sue proprietà primitive. Non c'è dunque movimento che nella materia e per essa; la mobilità è una conseguenza della sua esistenza. Non che il grande tutto possa occupare, esso stesso, parti dello spazio diverse da quelle che occupa attualmente, ma le sue parti possono cambiare e cambiano continuamente le loro rispettive situazioni: è di qui che derivano la conservazione e la vita della natura, che è sempre immutabile nel suo intero. Ma, supponendo, come si fa tutti i giorni, che la materia sia morta, cioè incapace di produrre alcunché da se stessa senza l'aiuto di una forza motrice che le imprime il movimento, perché mai concepire che la natura materiale riceva il movimento da una forza che non ha niente di materiale? L'uomo, potrà immaginarsi che una sostanza che non ha alcuna delle proprietà della materia possa crearla, ricavarla da sé, ordinarla, penetrarla, dirigerne i movimenti, guidarla nel suo corso?

Il movimento, dunque, è coeterno con la materia. Dall'eternità, le parti dell'universo hanno agito le une sulle altre in ragione delle loro energie, delle loro proprie essenze, dei loro elementi primitivi e delle loro diverse combinazioni. Queste parti hanno dovuto combinarsi in ragione delle loro analogie o rapporti, attirarsi e respingersi, agire e reagire, gravitare le une sulle altre, riunirsi e dissolversi, ricevere forme e mutarne attraverso le loro collisioni continue. In un mondo materiale, il motore deve essere materiale; in un tutto le cui parti sono essenzialmente in movimento non c'è bisogno di un motore distinto da esso: con la sua propria energia il tutto deve essere in un movimento perpetuo. Il movimento generale, come si è provato altrove[24], nasce da tutti i movimenti particolari che gli esseri si comunicano senza interruzione.

Si vede dunque che la teologia, supponendo un dio che imprime il movimento alla natura e ne è distinto, non ha fatto che moltiplicare gli esseri

o piuttosto non ha fatto che personificare il principio della mobilità inerente alla materia. Dando a questo principio qualità umane, non ha fatto che prestargli intelligenza, pensiero, perfezioni che non possono assolutamente convenirgli. Tutto ciò che il dottor Clarke e tutti gli altri teologi moderni dicono del loro dio diventa per certi aspetti abbastanza intelligibile quando lo si applica alla materia: questa è eterna, cioè non può aver avuto cominciamento e non avrà mai fine; è infinita, cioè non ne concepiamo affatto i limiti. Ma qualità umane, sempre prese in prestito da noi stessi, non possono convenirgli, dato che queste qualità sono guise di essere o modi che appartengono unicamente ad esseri particolari e non al tutto che li contiene.

Così, per riassumere le risposte che sono state fatte al dottor Clarke, si dirà:

1° Si può concepire che la materia sia esistita dall'eternità, dato che non si concepisce che abbia potuto cominciare;

2° La materia è indipendente, dato che non c'è niente fuori di essa; è immutabile, dato che non può mutare natura, sebbene muti continuamente forme o combinazioni;

3° La materia esiste di per se stessa, poiché, non potendo concepire che possa annientarsi, non possiamo concepire che abbia potuto cominciare ad esistere;

4° Non conosciamo affatto né l'essenza né la vera natura della materia, pure essendo in grado di conoscere talune delle sue proprietà e qualità dal modo in cui agisce su di noi: cosa che non possiamo affatto dire di Dio;

5° La materia, essendo senza cominciamento, non avrà mai fine, sebbene le sue combinazioni e le sue forme comincino e finiscano;

6° Se tutto ciò che esiste o tutto ciò che il nostro spirito può concepire è materia, questa materia è infinita, cioè non può essere limitata da alcunché. È presente dappertutto, se non c'è affatto luogo fuori di essa; se infatti vi fosse un luogo fuori di essa, questo sarebbe il vuoto e, allora, Dio sarebbe il vuoto;

7° La natura è unica, sebbene i suoi elementi o le sue parti siano infinitamente vari e dotati di qualità differentissime:

8° La materia modificata, ordinata, combinata in una certa maniera, produce in taluni esseri ciò che chiamiamo l'intelligenza: è uno dei suoi modi di essere, ma non è una delle sue proprietà essenziali;

9° La materia non è affatto un agente libero, poiché non può agire altrimenti da come agisce in virtù delle leggi della sua natura o della sua

esistenza: e, così, i corpi gravi devono necessariamente cadere, i corpi leggeri devono necessariamente alzarsi, il fuoco deve bruciare, l'uomo deve sentire il bene ed il male, secondo la natura degli esseri di cui subisce l'azione;

10° La potenza o l'energia della materia non ha altri limiti che quelli prescrittile dalla sua stessa natura;

11° La saggezza, la giustizia, la bontà ecc. sono qualità proprie della materia combinata e modificata, come si trova in taluni esseri della specie umana. L'idea di perfezione è un'idea astratta, negativa, metafisica o una maniera di considerare gli oggetti che non presuppongono alcunché di reale fuori di noi;

12° La materia è il principio del movimento, che contiene in se stessa, poiché solo essa è capace di darlo e di riceverlo: cosa che non può concepirsi di un essere immateriale, semplice, sprovvisto di parti che, privo di estensione, di massa e di pesantezza, non potrebbe né muovere se stesso né muovere altri corpi ed ancor meno crearli, produrli, conservarli.

1. Cfr. Tomo I, cap. X, pp. 207 sgg.

2. La teologia è antiscienza o è bugiarda scienza mentale anche nella misura in cui avanza un'idea innata della Divinità.

3. La requisitoria contro il «mestiere» del teologo professionalmente atteso a diffondere le sue opinioni inintelligibili non poteva essere più feroce e, tutto sommato, carica di persuasione. È un momento in cui il *Système* scade (o si eleva?) veramente a *pamphlet*.

4. Niccolo Copernico (1473-1543), astronomo polacco che affaccia per primo l'intuizione eliocentrica.

5. Ritorna la consueta parola, *enthousiaste*, che intanto si può tradurre anche letteralmente, tenendo tuttavia conto di quanto si è detto nella nota 3 della *Prefazione dell'autore*.

6. Giamblico (250-325-26 circa), filosofo neoplatonico: il De *mysteriis*, solo recentemente a lui attribuito con sicurezza, è rivolto contro il razionalismo religioso ed è pieno di misticismo teosofico.

7. I nomi di Descartes e di Clarke si sono già incontrati; Blaise Pascal (1623-1662), il celebre filosofo e matematico francese, autore delle *Pensées* e delle *Lettres provinciales;* Baumann, pseudonimo di Pierre Louis Moreau de Maupertuis (1698-1759), matematico, naturalista e filosofo francese.

8. Nomi, tutti, già incontrati.

9. L'opera di S. Clarke è la già citata *A Demontration on the Being and Attributes of God, more particularly in Answer to Mr. Hobbes, Spinoza and their Followers*, apparsa a Londra nel 1705, che citeremo, opportunamente, nel *Faksimile-Neudruck* procurato dall'editore F. Frommann (Stuttgart-Bad Cannstatt, 1964); Alberto Magno (1193-1280), filosofo della Scolastica, Domenicano, maestro di S. Tommaso; S. Tommaso d'Aquino (1225-1274), il massimo esponente della Scolastica; Giovanni Duns Scoto (1265-1266-1308), filosofo scozzese, Francescano, volontarista, attraverso la cui opera si esprime la sgretolazione della Scolastica; F. Suarez (1548-1617), gesuita, massimo esponente della «Seconda Scolastica»; Edmund Law (1703-1787), teologo inglese.

10. Si cita, di Spinoza (1632-1677), l'*Ethica ordine geometrico demonstrata*, prop. IV della parte I: «Oltre Dio non si può dare né si può concepire alcuna sostanza».

11. Per evidente errore, nel testo si legge: *incapable*.

12. Cfr. S. Clarke, *A Demonstration*, ed. cit., pp. 31-32.

13. Cfr. S. Clarke, *A Demonstration,* ed. cit., pp. 89-90.

14. Cfr. S. Clarke, *A Demonstration,* ed. cit., p. 91.

15. Si riassume il convincimento platonico dell'assoluta realtà del mondo delle idee.

16. Ma si sa che appartengono alla leggenda i viaggi di Platone in Egitto e in Oriente.

17. Proclo (411-485), filosofo neoplatonico; Plotino (205-270), il più importante filosofo neoplatonico, autore delle *Enneadi*; Democrito (460-370 circa a. C.) ed Epicuro (341-270 a. C.) sono gli unici due filosofi materialisti espressi dal pensiero greco.

18. Cfr. S. Clarke, *A Demonstration*, ed. cit., pp. 160-61 e p. 119.

19. Per Abbadie, cfr. nota 5 del cap. XIII, Tomo I, p. 284.

20. S. Clarke, *A Demonstration*, ed. cit., pp. 243-44.

21. Melchior Cano (1509-1560), oratore sacro e teologo spagnolo; Eraclito (500 circa a. C.), filosofo naturalista del periodo presocratico; S. Paolo (subisce il martirio a Roma nel 64), di cui qui si chiama in causa il motivo dell'incomprensibilità di Dio da parte dell'uomo, svolto in parecchie sue *Lettere* (cfr. *Ai Romani*, I, 19 o *I Corinti*, 2, 1 sgg.); Dionigi Areopagita, detto anche Pseudo-Dionigi, autore non certo bene identificato di molti scritti, tra i quali emergono trattati teologici come *De coelesti hierarchia e De mystica theologia* (V secolo).

24. Cfr. capitoli II-IV del Tomo I, pp. 96 sgg.

a. Quando si vorrà assoggettare ad un freddo esame la prova dell'esistenza di Dio, tratta col consenso di tutti gli uomini, si troverà che non se ne può concludere altro se non che tutti gli uomini hanno indovinato che esistevano nella natura forze motrici sconosciute, cause sconosciute: verità della quale nessuno dubiterà mai, poiché è impcssibile supporre effetti senza causa. Così la sola differenza che c'è tra gli atei e i teologi o quelli che hanno il culto della Divinità, è che i primi assegnano a tutti i fenomenti cause materiali, naturali, percepibili e note, mentre gli ultimi assegnano loro cause spirituali, soprannaturali, inintelligibili, sconosciute. Ed invero, il dio dei teologi, è altro che una forza *occulta?*

b. Giamblico[6], filosofo oscurissimo e prete molto visionario, del quale tuttavia sembra che la teologia moderna abbia preso in prestito un grande numero di dogmi, dice che, *anteriormente ad ogni uso della ragione, la nozione degli dèi è ispirata dalla natura e anche che noi abbiamo una specie di «tatto» della Divinità, preferibile alla conoscenza.* V. Giamblico, *De mysteriis,* p. I.

c. Descartes, Pascal, lo stesso dottor Clarke[7], sono stati accusati di ateismo dai teologi del loro tempo; il che non impedisce affatto che i teologi che li hanno seguiti non facciano uso delle loro prove e non le facciano passare per validissime. V. più in là, cap. VIII. Da poco, un autore celebre, sotto il nome di dottor Baumann, ha pubblicato un'opera in cui pretende che tutte le prove finora date dell'esistenza di Dio sono deboli; sostituisce ad esse le sue. del tutto poco convincenti come le altre.

d. Sebbene moltissimi ritengano l'opera del dottor Clarke[9] la più sottile e la più convincente, è bene osservare che parecchi teologi del suo tempo e del suo paese non hanno affatto pronunciato lo stesso giudizio e hanno ritenuto le sue prove insufficienti e il suo metodo pericoloso per la sua causa. Ed invero il dottor Clarke ha preteso di dimostrare l'esistenza di Dio *a priori,* cosa che altri giudicano impossibile e ritengono con ragione una *petizione di principio.* Questa forma di dimostrazione è stata respinta da *Alberto Magno, Tommaso d'Aquino, Giovanni Scoto* e dalla maggior parte dei moderni, fatta eccezione di Suarez. Essi hanno sostenuto che l'esistenza di Dio non poteva dimostrarsi *a priori,* poiché non c'è niente di anteriore alla prima delle cause, ma che questa esistenza poteva essere dimostrata solo *a posteriori,* cioè dai suoi effetti. Di conseguenza, l'opera del dott. Clarke fu vivamente attaccata da un grande numero di teologi, che lo accusavano di innovazione e di non servire la causa,

impiegando un metodo inusitato, respinto e poco idoneo a dimostrare qualcosa. Quelli che vorranno conoscere le ragioni di cui ci si è serviti contro le dimostrazioni di Clarke, le troveranno in un'opera inglese che ha per titolo *An Enquiry into the Ideas of space, time, immensity,* ecc. di E. Law, stampata a Cambridge nel 1734. Se l'autore in essa dimostra con successo che le dimostrazioni *a priori* del dottor Clarke sono false, sarà facile convincersi da tutto ciò che si è detto nella nostra opera che le dimostrazioni *a posteriori* non sono più fondate. Del resto, la grande attenzione che si è prestata ai giorni nostri al libro di Clarke, prova che i teologi non sono d'accordo tra loro, mutano spesso parere e non sono difficili nelle dimostrazioni che si danno dell'esistenza di un essere finora per niente dimostrata. Comunque, è certo che l'opera di Clarke, nonostante il contraddittorio ricevuto, gode della più grande reputazione.

e. Chiunque si darà la pena di leggere le opere di Platone e dei suoi discepoli, come Proclo, Giamblico, Plotino ecc.[17], vi troverà quasi tutti i dogmi e tutte le sottigliezze metafisiche della teologia cristiana. Di più, vi troverà l'origine dei *simboli,* dei *riti,* dei *sacramenti,* in una parola della teurgia usata nel culto dei cristiani che, nelle loro cerimonie religiose come nei loro dogmi, non hanno fatto che seguire pii o meno fedelmente le vie loro tracciate dai preti del paganesimo. Le follie religiose non sono così varie come si pensa.

Per ciò che riguarda la filosofia antica, fatta eccezione per quella di Democrito e di Epicuro, fu di consueto una vera teosofia, escogitata dai preti d'Egitto e di Assiria. Pitagora e Platone non sono stati che teologi pieni di entusiasmo e forse di mala fede. Per lo meno si trova in essi uno spirito misterioso, *sacerdotale,* il quale sarà sempre un segno che si cerca di ingannare o che non si vuole affatto illuminare gli uomini. È nella natura e non nella teologia che si può attingere una filosofia intelligibile e vera.

f. V. le sue *Lettere familiari.* Hobbes dice che, se gli uomini ne avessero interesse, dubiterebbero della certezza degli elementi di Euclide.

g. Trovo nell'opera di Clarke un passo di Melchior Cano, vescovo delle Canarie, che si potrebbe opporre a tutti i teologi del mondo e a tutte le loro argomentazioni: *Pudēret me dicĕre non me intelligĕre, si ipsi intelligĕrent qui tractarunt* (= «Mi vergognerei di dire di non capire, se capissero quelli stessi che ne hanno trattato»). Eraclito diceva che, *se si chiedesse a un cieco che cosa è la vista, risponderebbe che è la cecità.* San Paolo annuncia il suo dio agli Ateniesi come se fosse precisamente il dio *ignoto* cui avevano innalzato un altare. San Dionigi l'Areopagita dice che, quando si riconosce che non si conosce Dio, è allora che lo si conosce meglio: *Tunc Deum maxime cognoscimus, cum ignorare eum cognoscimus* (= e Allora soprattutto conosciamo Dio, quando sappiamo di non conoscerlo»). È su questo dio *ignoto* che è fondata tutta la teologia! È su questo dio *ignoto* che si ragiona senza sosta! È in onore di questo dio *ignoto* che si scannano uomini[21].

h. I teologi parlano spesso di un *senso intimo,* di un *istinto naturale,* attraverso i quali scopriamo o sentiamo la divinità e le pretese verità della religione. Ma, per poco che si vogliano esaminare le cose, si troverà che questo *senso intimo* e questo *istinto* non sono che effetti dell'abitudine, dell'entusiasmo, dell'inquietudine, del pregiudizio, che, spesso a dispetto di ogni ragionamento, ci portano in braccio a pregiudizi che il nostro spirito tranquillo non può fare a meno di respingere.

i. Supponendo, come fanno i teologi, che Dio impone agli uomini la necessità di conoscerlo, la loro pretesa è irragionevole come lo sarebbe l'idea di un proprietario terriero in cui si supponesse l'idea capricciosa che le formiche del suo giardino dovrebbero conoscerlo e ragionare pertinentemente di lui.

Capitolo terzo

ESAME DELLE PROVE DELL'ESISTENZA DI DIO DATE DA DESCARTES, MALEBRANCHE, NEWTON ECC.

Si parla continuamente di Dio e nessuno mai è giunto finora a dimostrarne l'esistenza: i geni più sublimi sono stati costretti a sbattere contro questo scoglio; gli uomini più illuminati non hanno fatto che balbettare sulla materia che tutti erano d'accordo a considerare la più importante. Come se potesse essere necessario occuparsi di oggetti inaccessibili ai nostri sensi e sui quali il nostro spirito non può avere nessuna presa!

Per convincersi della scarsa solidità che i più grandi personaggi hanno saputo dare alle prove che di volta in volta hanno escogitato per stabilire l'esistenza di un dio, esaminiamo in breve ciò che ne hanno detto i filosofi più celebri. Cominciamo con Descartes, il restauratore della filosofia moderna. Questo grande uomo dice, lui stesso: «Tutta la forza dell'argomentazione di cui qui mi sono servito per provare l'esistenza di Dio consiste nel fatto che riconosco che non sarebbe possibile che la mia natura fosse quale è, cioè avessi in una parola l'idea di un dio, se dio non esistesse veramente. Questo stesso dio, dico, del quale c'è l'idea in me, cioè che possiede tutte le altre *perfezioni* di cui il nostro spirito può ben avere una debole idea, senza tuttavia poter comprenderle ecc.»[a]. Aveva detto precedentemente: «Bisogna necessariamente concludere che dal fatto solo che esisto e che l'idea di un essere sovranamente perfetto (cioè di Dio) è me, l'esistenza di Dio è molto evidentemente dimostrata (p. LXIX)[1].

1. Risponderemo a Descartes dicendo che non siamo affatto in diritto di concludere che una cosa esiste dal fatto che ne abbiamo l'idea. La nostra immaginazione ci offre l'idea di una sfinge o di un ippogrifo, senza che per questo siamo in diritto di concluderne che queste cose esistano realmente.

2. Diremo a Descartes che è impossibile che abbia una idea positiva e veritiera del dio di cui, come i teologi, vuole provare l'esistenza. È impossibile ad ogni uomo, ad ogni essere materiale, formarsi un'idea reale di

uno spirito, di una sostanza priva di estensione, di un essere incorporeo che agisce sulla natura, che è corporea e materiale: verità che abbiamo già sufficientemente dimostrata.

3. Gli diremo che è impossibile che l'uomo abbia un'idea positiva e reale della perfezione, dell'infinito, dell'immensità e degli altri attributi che la teologia assegna alla Divinità. Daremo dunque a Descartes la stessa risposta che si è data nel capitolo precedente alla proposizione XII di Clarke.

Così, niente di meno concludente delle prove sulle quali Descartes fonda l'esistenza di Dio. Egli fa di questo dio un pensiero, un'intelligenza: ma come concepire un'intelligenza, un pensiero senza un soggetto cui queste qualità possano aderire? Descartes pretende che si può concepire Dio unicamente *come una virtù che si applica via via alle parti dell'universo...* Dice ancora che *Dio non può dirsi esteso se non come lo si dice del fuoco contenuto in un pezzo di ferro, che non ha, parlando con proprietà, che quella del fuoco stesso...*[2]. Ma, stando a queste nozioni, si è in diritto di rimproverargli che afferma molto chiaramente che non c'è altro dio che la natura: e questo è *spinozismo* puro. Ed invero si sa che è dai princìpi di Descartes che Spinoza ha derivato il suo sistema che ne scaturisce necessariamente[3].

È dunque a ragione che si è accusato Descartes di ateismo, dato che distrugge molto energicamente le deboli prove che dà dell'esistenza di un dio. È dunque fondato dirgli che il suo sistema rovescia l'idea della creazione, Ed invero, prima che Dio avesse creato una materia, non poteva coesistere né essere coesteso con essa; ed in questo caso, secondo Descartes, non c'era affatto un dio, dato che, sottraendo alle modificazioni il loro soggetto, queste stesse modificazioni devono scomparire. Se Dio, secondo i cartesiani, non è altro che la natura, sono veri e propri spinozisti; se Dio è la forza motrice di questa natura, questo dio non esiste di per se stesso, esiste solo in quanto sussiste il soggetto cui è inerente, cioè la natura di cui è motore: così, Dio non esiste più di per se stesso, non esisterà se non come la natura che muove. Senza materia, senza un qualcosa da muovere, da conservare, da produrre, che cosa diventa la forza motrice dell'universo? Se Dio è questa forza motrice, che cosa diventerà senza un mondo in cui possa esercitare la sua azione?[b]

Si vede dunque che Descartes, lungi dallo stabilire solidamente l'esistenza di un dio, la distrugge totalmente. La stessa cosa accadrà necessariamente a tutti quelli che ne faranno discorso: finiranno sempre col contraddirsi e con

lo smentire se stessi. Si trovano le stesse inconseguenze e contraddizioni nei princìpi del celebre P. Malebranche che, sottilmente considerate, sembra che conducano direttamente allo spinozismo. Ed invero che cosa di più conforme al linguaggio di Spinoza che dire: *L'universo non è che una emanazione di Dio, vediamo tutto in Dio; tutto ciò che vediamo è solo Dio; Dio solo fa tutto ciò che si fa; è lui stesso tutta l'azione e tutta l'opera che è nella natura; in una parola, Dio è tutto l'essere ed il solo essere*[4].

Non è dire formalmente, con ciò, che la natura è Dio? D'altronde, nello stesso momento in cui Malebranche assicura che vediamo tutto in Dio, pretende *che non è ancora ben dimostrato che vi siano una materia e dei corpi e che la fede soltanto ci insegna questi grandi misteri, di cui senza di essa non avremmo alcuna conoscenza*[6]. E, in proposito, gli si può a ragione domandare come si può dimostrare l'esistenza di un dio che ha creato la materia, se l'esistenza di questa materia è ancora un problema.

Lo stesso Malebranche riconosce che non si può avere dimostrazione esatta dell'esistenza di un essere che non sia l'essere necessario. Aggiunge: *Se si guarda la cosa da vicino, si vedrà che non è neppure possibile conoscere con assoluta certezza se Dio è o non è veramente creatore di un mondo materiale e sensibile*[7]. Stando a queste nozioni, è evidente che, secondo il P. Malebranche, gli uomini hanno solo la fede come garante dell'esistenza di Dio. Ma la fede presuppone essa stessa questa esistenza; se non si è affatto sicuri che Dio esiste, come si potrà essere persuasi che bisogna credere ciò che dice?

D'altro canto, queste nozioni di Malebranche rovesciano evidentemente tutti i dogmi teologici. Come conciliare con la libertà dell'uomo l'idea di un dio che è la causa motrice della natura intera, muove immediatamente la materia ed i corpi, senza la volontà del quale niente avviene nell'universo, che predetermina le creature a ciò che fanno? Come con ciò si può pretendere che le anime umane abbiano la facoltà di formare pensieri e volontà, di muoversi e modificarsi da se stesse? Se si suppone con i teologi che la conservazione delle creature è una creazione continua, non è Dio che, conservandole, le mette in condizione di operare male? È evidente che, secondo il sistema di Malebranche, Dio fa tutto e le sue creature non sono che strumenti passivi nelle sue mani: i loro peccati come le loro virtù gli appartengono; gli uomini non possono né meritare né demeritare. Ciò

annulla ogni religione. È così che la teologia è perpetuamente occupata a distruggere se stessa[c].

Vediamo, dunque, ora, se l'immortale Newton ci darà idee più vere e prove più sicure dell'esistenza di Dio. Quest'uomo, il cui vasto genio ha interpretato la natura e le sue leggi, si è smarrito quando le ha perdute di vista: schiavo dei pregiudizi della sua infanzia, non ha osato portare la fiaccola dei suoi lumi sulla chimera che si era gratuitamente associata a questa natura; non ha riconosciuto che le forze naturali bastavano a produrre tutti i fenomeni che egli stesso aveva così felicemente spiegato. In una parola, il grande Newton non è più che un fanciullo, quando lascia la fisica e l'evidenza per perdersi nelle regioni immaginarie della teologia. Ecco come parla della Divinità.

«Questo dio» — egli dice — «governa tutto non come l'anima del mondo, ma come il signore ed il sovrano di tutte le cose. È in forza della sua sovranità che si chiama il signore Dio, παντοκράτωρ, l'imperatore universale. Ed invero la parola *Dio* è relativa e si riferisce a schiavi. La deità è la denominazione o la sovranità di Dio, non sul proprio corpo, come pensano quelli che considerano Dio l'anima del mondo, ma su schiavi»[d].

Si vede di qui che Newton, come tutti i teologi, fa del suo dio, del puro spirito che presiede all'universo, un monarca, un sovrano, un despota, cioè un uomo potente, un principe il cui governo ha per modello quello che i re della terra esercitano talvolta sui loro sudditi, trasformati in schiavi, cui ordinariamente fanno sentire in una maniera molto spiacevole il peso della loro autorità. Così, il dio di Newton è un despota, cioè un uomo che ha il privilegio di essere buono quando gli piace, ingiusto e perverso quando il suo capriccio lo spinge ad essere tale. Ma, secondo le idee di Newton, poiché il mondo non è esistito affatto dall'eternità, poiché gli *schiavi* di Dio sono stati formati nel tempo, bisogna concludere che, prima della creazione del mondo, il dio di Newton era un sovrano senza sudditi e senza Stati. Vediamo se questo grande filosofo va più d'accordo con se stesso nelle idee susseguenti che ci dà del suo despota divinizzato.

«Il dio supremo» — dice — «è un essere eterno, infinito, assolutamente perfetto; ma, per perfetto che sia un essere, se non ha nessuna sovranità, non è affatto il dio supremo… La parola *Dio* significa *signore,* ma ogni signore non è affatto dio: è la sovranità dell'essere spirituale che costituisce Dio, è la vera sovranità che costituisce il vero Dio, è la sovranità suprema che costituisce il dio supremo, è la sovranità falsa che costituisce il dio falso.

Dalla sovranità vera segue che il vero dio è vivente, intelligente e potente e dalle sue altre perfezioni segue che è supremo o sovranamente perfetto. È eterno, infinito, sa tutto, cioè dura dall'eternità e non finirà mai (*durat ab aeterno, adest ab infinito in infinitum*): governa tutto, sa tutto ciò che accade o può accadere. Non è né l'eternità né l'infinità, ma è eterno ed infinito, non è affatto lo spazio o la durata, ma dura ed è presente (*adest*)»[e].

In tutta questa tirata inintelligibile non vediamo che sforzi incredibili per conciliare gli attributi teologici o qualità assurde con attributi umani dati al monarca divinizzato; vi vediamo qualità negative, che non convengono più all'uomo, date tuttavia al sovrano della natura che si suppone un re. Comunque, ecco sempre il dio supremo che ha bisogno di sudditi per fondare la sua sovranità: così, Dio ha bisogno degli uomini per esercitare il suo dominio, senza di ciò non sarebbe affatto re. Quando non c'era niente, di che cosa Dio era il signore? Comunque, esercita veramente, questo signore, questo re spirituale, il suo dominio spirituale su esseri che spesso non sono quelli che vuole, lottano continuamente contro di lui, gettano il disordine nei suoi Stati? È, questo monarca spirituale, il padrone degli spiriti, delle anime, delle volontà, delle passioni dei suoi sudditi che ha lasciato liberi di ribellarsi contro di lui? Questo monarca infinito, che riempie tutto della sua immensità e governa tutto, governa l'uomo che pecca, dirige le sue azioni, è in lui quando questi offende il suo Dio? Il diavolo, il falso dio, il principe malvagio, non ha un dominio più esteso di quello che ha il vero dio, di cui continuamente, secondo i dogmi della teologia, rovescia i progetti? Il sovrano vero non è quello il cui potere in uno Stato influisce sul maggior numero dei sudditi? Se Dio è presente dappertutto, non è il triste testimone ed il complice degli oltraggi che si recano dappertutto alla sua maestà divina? Se riempie tutto, non ha estensione, non corrisponde ai diversi punti dello spazio e, allora, non cessa di essere un essere spirituale?

«Dio è uno» — continua — «ed è lo stesso per sempre e dappertutto, non solo per la sua sola virtù ed energia, ma anche per sua sostanza»[10].

Ma come un essere che agisce, produce tutti i mutamenti che subiscono gli esseri, può essere sempre lo stesso? Che cosa si intende per virtù o energia di Dio? Queste parole vaghe offrono idee precise allo spirito? Che cosa si intende per sostanza divina? Se questa sostanza è spirituale e priva di estensione, come può esistere in qualche parte? Come può mettere la materia in azione? Come può essere concepita?

Tuttavia, Newton ci dice che «tutte le cose sono contenute in lui e si muovono in lui, ma senza azione reciproca (*sed sine mutua passione*): Dio non subisce niente da parte dei movimenti dei corpi; questi non subiscono nessuna resistenza da parte della sua presenza dappertutto»[11].

Sembra qui che Newton dia alla Divinità caratteri che convengono unicamente al vuoto e al nulla. Senza di ciò, non possiamo concepire che possa non esserci affatto un'azione reciproca o rapporti tra sostanze che si compenetrano, si circondano da tutte le parti. Sembra evidente che qui l'autore non si intende.

«È una verità incontestabile che Dio esiste necessariamente e la stessa necessità fa sì che esista sempre e dappertutto: di qui segue che è in tutto simile a se stesso, è tutto occhio, tutto orecchio, tutto cervello, tutto braccio, tutto sentimento, tutto intelligenza, tutto azione, ma in una maniera per nulla umana, per nulla corporea e completamente sconosciuta. Come un cieco non ha affatto idea dei colori, così noi non abbiamo affatto idea dei modi in cui Dio sente ed intende»[12].

L'esistenza necessaria della Divinità è precisamente la cosa in questione. È questa esistenza che bisognerebbe constatare con prove così chiare e con dimostrazioni così robuste come la gravitazione e l'attrazione. Se la cosa fosse stata possibile, il genio di Newton ne sarebbe senza dubbio venuto a capo. Ma, uomo! Così grande e così forte quando sei geometra, così piccolo e così debole quando diventi teologo, cioè quando ragioni di ciò che non può essere né calcolato né assoggettato all'esperienza, come ti permetti di parlarci di un essere che è, per tua ammissione, per te, ciò che un quadro è per un cieco? Perché uscire dalla natura per cercare negli spazi immaginari cause, forze, un'energia che la natura ti avrebbe mostrato in se stessa, se avessi voluto consultarla con la tua sagacia abituale? Ma il grande Newton non ha più coraggio o si acceca volontariamente quando si tratta di un pregiudizio che l'abitudine gli fa considerare sacro. Continuiamo, dunque, ad esaminare fin dove il genio dell'uomo è capace di smarrirsi, una volta abbandonata l'esperienza e la ragione per lasciarsi trascinare dall'immginazione.

«Dio» — continua il padre della fisica moderna — «è totalmente destituito di corpo e di figura corporea; ecco perché non può essere né visto né toccato né inteso e non deve essere adorato sotto una forma corporea»[13].

Ma quali idee farsi di un essere che non è nulla di ciò che conosciamo? Quali sono i rapporti che si possono supporre tra noi e lui? A che pro

adorarlo? Ed invero, se l'adorate, sarete, vostro malgrado, costretti a farne un essere simile all'uomo, sensibile come lui ad omaggi, a presenti, a lusinghe; in una parola, ne farete un re che, come quelli della terra, esige il rispetto di quelli che gli sono sottomessi. Ed invero aggiunge:

«Abbiamo idea dei suoi attributi, ma non conosciamo affatto che cosa è la sostanza di una cosa; non vediamo che le figure ed i colori dei corpi, non udiamo che suoni, non tocchiamo che superfici esterne, non sentiamo che odori, non gustiamo che sapori; nessuno dei nostri sensi, nessuna delle nostre riflessioni può mostrarci la natura intima delle sostanze; abbiamo ancor molto meno idee di Dio»[14].

Se abbiamo idea degli attributi di Dio, questo dipende dal fatto che gli diamo i nostri, che non facciamo mai altro che ingrandire o esagerare, al punto da rendere irriconoscibili qualità che conosciamo a prima vista. Se in tutte le sostanze che colpiscono i nostri sensi conosciamo solo gli effetti che producono su di noi, in base ai quali assegniamo loro delle qualità, almeno queste qualità sono qualcosa e fanno nascere idee distinte in noi. Le conoscenze superficiali o quali che siano che i nostri sensi ci forniscono sono le sole che possiamo avere: costituiti come siamo, ci troviamo costretti ad accontentarcene e vediamo che bastano ai nostri bisogni; ma, di un dio distinto dalla materia e da ogni sostanza conosciuta, non abbiamo nemmeno l'idea più superficiale e tuttavia ne facciamo continuamente discorso!

«Conosciamo Dio unicamente attraverso i suoi attributi, le sue proprietà, l'ordinamento eccellente e saggio che ha dato a tutte le cose e attraverso le loro *cause finali*, e l'ammiriamo per le sue perfezioni»[15].

Conosciamo Dio, ripeto, unicamente attraverso i suoi attributi che prendiamo in prestito da noi stessi; ma è evidente che non possono convenire all'essere universale che non può avere né la stessa natura né le stesse proprietà che hanno esseri particolari come noi. È partendo da noi che assegniamo a Dio l'intelligenza, la saggezza e la perfezione, facendo astrazione da ciò che chiamiamo difetti in noi stessi. Quanto all'ordine, o alla disposizione, dell'universo di cui facciamo autore un dio, lo troviamo eccellente e saggio quando è favorevole a noi stessi o quando e cause che coesistono con noi non turbano affatto la nostra esistenza: senza di ciò, ci lamentiamo disordine, le *cause finali* spariscono. Supponiamo nel dio immutabile motivi parimenti mutuai dal nostro modo d'agire, per sconvolgere il bell'ordine che ammiriamo nell'universo. Così è sempre in noi stessi, è nel nostro modo di sentire che attingiamo le idee dell'ordine, gli

attributi di saggezza, d'eccellenza e di perfezione che diamo a Dio, mentre tutto il bene ed il male che si verificano nel mondo sono conseguenze necessarie delle essenze delle cose e delle leggi generali della materia, in una parola, della gravità, dell'attrazione e della repulsione, delle leggi del movimento che Newton stesso ha così ben sviluppato, ma che non ha più osato applicare dacché si è fatta questione del fantasma cui il pregiudizio attribuisce tutti gli effetti di cui la natura stessa è la vera causa.

«Onoriamo ed adoriamo Dio per la sua sovranità; gli rendiamo un culto come suoi schiavi: un dio destituito di sovranità, di provvidenza e di cause finali non sarebbe che la natura ed il destino»[16].

È vero che adoriamo Dio come schiavi ignoranti che tremano sotto un padrone che non conoscono; lo preghiamo follemente, sebbene ce lo si rappresenti come immutabile e sebbene realmente questo dio non sia altro che la natura che agisce ubbidendo a leggi necessarie, la necessità personificata o il destino cui si è dato il nome di Dio.

Tuttavia, Newton ci dice: «Da una necessità fisica e cieca che sarebbe dappertutto e sempre la stessa non potrebbe derivare alcuna varietà negli esseri. La varietà che vediamo non può venire che dalle idee e dalla volontà di un essere che esiste necessariamente»[17].

Perché questa diversità non dovrebbe venire dalle cause naturali di una materia che agisce di per se stessa ed il cui movimento avvicina e combina elementi vari e nondimeno analoghi o separa esseri con l'aiuto di sostanze che non si trovano affatto idonee ad unire? Il pane non deriva dalla combinazione della farina, del lievito e dell'acqua[18]? Quanto alla necessità cieca, come si è detto altrove[19], è quella di cui ignoriamo l'energia e di cui, ciechi noi stessi, non conosciamo il modo di agire. I fisici spiegano tutti i fenomeni con la proprietà della materia; e, quando non possono spiegarli perché non conoscono le cause naturali, non li credono meno deducibili da queste proprietà o da queste cause. Sono, dunque, i fisici, in questo, atei? Senza di ciò, risponderebbero che è Dio l'autore di tutti questi fenomeni.

«Si dice, con allegoria, che Dio vede, intende, parla, ride, ama, odia, desidera, dà, riceve, gode o si incollerisce, combatte, fa e fabbrica ecc. Ed invero tutto ciò che si dice di Dio si mutua dalla condotta degli uomini per una specie di analogia imperfetta e tale e quale»[20].

Gli uomini non hanno potuto fare altrimenti: non conoscendo la natura e le sue vie, hanno immaginato un'energia particolare che hanno chiamato Dio e l'hanno fatto agire secondo i princìpi che fanno agire loro stessi o secondo i

quali agirebbero se ne fossero in possesso. È da questa *teantropia* che sono derivate tutte le idee assurde e spesso pericolose sulle quali sono fondate tutte le religioni del mondo che, tutte, adorano nel loro dio un uomo potente e malvagio. Vedremo in seguito i funesti effetti che sono derivati per la specie umana dalle idee che ci si è fatte della Divinità, che si è sempre considerata un sovrano assoluto, un despota, un tiranno. Per il momento, continuiamo ad esaminare le prove che ci danno, quelli che ne hanno il culto[21], dell'esistenza del loro dio che immaginano di vedere dappertutto.

Essi non cessano in effetti di ripetere che i movimenti regolari, l'ordine invariabile che si vede regnare nell'universo, i benefici di cui gli uomini sono colmati, testimoniano una saggezza, una prudenza, una bontà che non ci si può rifiutare di riconoscere nella causa che produce effetti così meravigliosi. Risponderemo che i movimenti regolari che vediamo nell'universo sono conseguenze necessarie delle leggi della materia: questa non cessa di agire come agisce fin quando le stesse cause agiscono in essa. Questi movimenti cessano di essere regolari, l'ordine fa posto al disordine, allorché nuove cause vengono a turbare o a sospendere l'azione delle prime. L'ordine, come si è fatto vedere altrove[22], non è che l'effetto derivante per noi da una serie di movimenti; non può esserci disordine reale relativamente al grande insieme, in cui tutto ciò che avviene è necessario e determinato da leggi che niente può cambiare. L'ordine della natura può ben contraddirsi o distruggersi per noi, ma non si contraddice mai in sé e per sé, poiché non può agire altrimenti da come agisce. Se, in base ai movimenti regolari e ben ordinati che vediamo, attribuiamo intelligenza, saggezza, bontà alla causa sconosciuta o supposta di questi effetti, siamo costretti a supporre in essa parimenti stravaganza e malizia, tutte le volte che questi movimenti diventano disordinati, cioè cessano di essere regolari per noi o turbano noi stessi nel nostro modo di esistere.

Si pretende che gli animali forniscano una prova convincente di una causa potente della loro esistenza: si dice che l'accordo mirabile delle parti, che si vedono prestarsi reciproci aiuti per svolgere le loro funzioni e conservare il loro insieme, testimonia un artefice che riunisce la potenza e la saggezza[f] Non si può dubitare della potenza della natura: essa produce tutti gli animali che vediamo, mercé l'aiuto delle combinazioni della materia che è in un'azione continua. L'accordo delle parti degli stessi animali è una conseguenza delle leggi necessarie della natura e della loro combinazione: quando quest'accordo cessa, l'animale si distrugge necessariamente. Che

cosa diventano, allora, la saggezza, l'intelligenza o la bontà della pretesa causa cui si attribuiva un accordo così magnificato? Gli animali, che si dice sono le opere di un essere immutabile, non si alterano continuamente e non finiscono sempre col distruggersi? Dov'è la saggezza, la bontà, la previdenza, l'immutabilità di un artefice che sembra occupato unicamente nel disordinare e spezzare le molle delle macchine che ci si presentano come i capolavori della sua potenza e della sua abilità? Se questo dio non può fare altrimenti, non è né libero né onnipotente. Se muta volontà, non è affatto immutabile. Se permette che macchine da lui rese sensibili provino dolore, manca di bontà. Se non ha potuto rendere le sue opere più solide, è che manca di abilità. Vedendo che gli animali come tutte le altre opere della Divinità si distruggono, non ci si può impedire di concluderne o che tutto ciò che la natura fa è necessario e non è che una conseguenza delle sue leggi o che l'artefice che la fa agire è sprovvisto di piano, di potenza, di costanza, di abilità, di bontà.

L'uomo, che considera se stesso come il capolavoro della Divinità, fornirebbe più di ogni altra produzione la prova dell'incapacità o della malizia del suo preteso autore: in questo essere sensibile, intelligente, pensante, che si crede l'oggetto costante della predilezione divina, e che fa il suo dio secondo il proprio modello, si vede unicamente come una macchina più mobile, più fragile, più soggetta a guastarsi di quella degli esseri più rozzi. Le bestie sprovviste delle nostre conoscenze, le piante che vegetano, le pietre prive di sentimenti, sono, sotto molti aspetti, esseri più favoriti dell'uomo: sono per lo meno esenti dalle pene dello spirito, dai tormenti del pensiero, dagli affanni divoranti di cui questo è così spesso la preda. Chi non vorrebbe essere un animale o una pietra, tutte le volte che si ricorda la perdita irreparabile di un oggetto amato? Non sarebbe preferibile essere una massa inanimata piuttosto che un superstizioso inquieto il quale non fa che tremare quaggiù sotto il giogo del suo dio e prevede anche tormenti infiniti nella vita futura? Gli esseri privi di sentimento, di vita, di memoria e di pensiero non sono affatto afflitti dall'idea del passato, del presente e dell'avvenire: non si credono in pericolo di diventare eternamente infelici per aver mal ragionato, come tanti esseri favoriti i quali pretendono che è per loro che l'architetto del mondo ha costruito l'universo[g]

Non si dica affatto che non possiamo avere l'idea di un'opera senza avere quella di un artefice distinto dalla sua opera. *La natura non è affatto un'opera*: essa è sempre esistita di per se stessa; è nel suo seno che tutto

avviene, è un'officina immensa, fornita di materiali e che costruisce gli strumenti di cui si serve per agire; tutte le sue opere sono effetti della sua energia e degli agenti o cause che fa, contiene, mette in azione. Elementi eterni, increati, indistruttibili, sempre in movimento, combinandosi diversamente, fanno sorgere tutti gli esseri ed i fenomeni che vediamo, tutti gli effetti buoni o cattivi che sentiamo, l'ordine ed il disordine che distinguiamo sempre attraverso i differenti modi in cui siamo affetti, in una parola, tutte le cose meravigliose sulle quali meditiamo e ragioniamo. Questi elementi hanno bisogno, per ciò, solo delle loro proprietà, sia particolari che unite insieme, e del movimento che è loro essenziale, senza che sia necessario ricorrere ad un artefice sconosciuto per ordinarli, foggiarli, combinarli, conservarli e dissolverli.

Ma, supponendo per un istante che sia impossibile concepire l'universo senza un artefice che l'abbia formato e vegli sulla sua opera, dove collocheremo questo artefice? Sarà dentro o fuori dell'universo? È materia o movimento? Oppure non è che lo spazio, il nulla o il vuoto? In tutti questi casi, o non sarebbe nulla o sarebbe contenuto nella natura e sottomesso alle sue leggi. Se è nella natura, non posso vedervi che materia e movimento e devo concluderne che l'agente che la muove è corporeo e materiale e che, di conseguenza, è soggetto a dissolversi. Se questo agente è fuori della natura, non ho più alcuna idea del luogo che occupa né di un essere immateriale né del modo in cui uno spirito senza estensione può agire sulla materia da cui è separato. Quegli spazi ignorati che l'immaginazione ha collocato al di là del mondo visibile non esistono affatto per un essere che vede a stento ai suoi piedi; la potenza ideale che vi abita non può rappresentarsi al mio spirito se non quando la mia immaginazione combinerà a caso i colori fantastici che è sempre costretta a prendere nel mondo in cui sono: in questo caso non farò che riprodurre in idea ciò che i miei sensi avranno realmente scorto; e questo dio che mi sforzo di distinguere dalla natura o di collocare fuori della sua cerchia vi rientrerà necessariamente e mio malgrado[h].

Si insisterà e si dirà che, se si portasse una statua o un orologio ad un selvaggio che non ne avesse mai visti, egli non potrebbe fare a meno di riconoscere che queste cose sono opere di un agente intelligente più abile e più industrioso di lui. Si concluderà di qui che siamo parimenti costretti a riconoscere che la macchina dell'universo, l'uomo, i fenomeni della natura sono opere di un agente la cui intelligenza ed il cui potere superano di gran lunga i nostri.

Rispondo in primo luogo dicendo che non possiamo dubitare che la natura è potentissima ed industriosissima: ammiriamo la nostra industria tutte le volte che siamo sorpresi degli effetti estesi, vari e complicati che troviamo in quelle sue opere sulle quali ci diamo la pena di meditare; tuttavia, la natura non è né più né meno industriosa in una delle sue opere che nelle altre. Non comprendiamo più come essa abbia potuto produrre una pietra o un metallo che una testa organizzata come quella di Newton. Si chiama industrioso un uomo che può fare cose che non possiamo fare noi; la natura può tutto e, dacché una cosa esiste, è una prova che essa l'ha potuto fare. Così, è sempre relativamente a noi stessi che giudichiamo la natura industriosa; la paragoniamo allora a noi stessi; e, siccome godiamo di una qualità che chiamiamo *intelligenza,* con l'aiuto della quale si producono opere in cui mostriamo la nostra industria, se ne conclude che le opere della natura che ci meravigliano di più non le appartengono affatto, ma son dovute ad un artefice intelligente come noi, di cui tuttavia mettiamo in rapporto l'intelligenza con lo stupore che le sue opere producono in noi, cioè con la nostra debolezza e con la nostra ignoranza.

Rispondo in secondo luogo dicendo che il selvaggio cui si porterà una statua o un orologio avrà o non avrà un'idea dell'industria umana. Se ne ha idea, sentirà che quell'orologio o quella statua possono essere opere di un essere della sua specie che gode di facoltà che a lui mancano. Se il selvaggio non ha alcuna idea dell'industria umana e delle risorse della tecnica, vedendo il movimento spontaneo di un orologio, crederà che è un animale che. non può essere l'opera di un uomo. Esperienze molteplici confermano il modo di pensare che presto a questo selvaggio[i] Così, come molti uomini che si credono molto più civili di lui, questo selvaggio attribuirà gli effetti strani che vede ad un genio, ad un dio, cioè ad una *forza sconosciuta,* cui assegnerà un potere di cui crede che gli esseri della sua specie sono assolutamente sprovvisti: con questo non proverà niente se non che non sa ciò che l'uomo è capace di produrre.

È così che gli uomini incolti sollevano al cielo gli occhi tutte le volte che sono testimoni di un fenomeno insolito. È così che il popolo chiama *miracolosi, soprannaturali, divini* tutti gli effetti strani di cui ignora le cause naturali; e, siccome per lo più non conosce le cause di alcunché, tutto è miracolo per lui o per lo meno s'immagina che Dio è la causa di tutti i beni e di tutti i mali che prova. Da ultimo, è così che i teologi eliminano tutte le

difficoltà attribuendo a Dio tutto ciò di cui ignorano o non vogliono che si conoscano le cause vere.

Rispondo in terzo luogo dicendo che il selvaggio, aprendo l'orologio ed esaminandolo parte per parte, avvertirà forse che queste parti provano che è un'opera la quale può derivare solo dal lavoro dell'uomo. Vedrà che differisce dalle produzioni immediate della natura, dalla quale non ha mai visto produrre ruote di un metallo forbito. Vedrà ancora che queste parti separate le une dalle altre non agiscono più come quando erano unite insieme. Sulla base di queste osservazioni, il selvaggio attribuirà l'orologio ad un uomo, cioè ad un essere come lui, di cui ha idee, ma che giudica capace di fare cose che lui non sa fare; in una parola, attribuirà quest'opera ad un essere conosciuto sotto taluni aspetti, fornito di talune facoltà superiori alle sue; ma si guarderà bene dal pensare che un'opera materiale possa essere l'effetto di una causa immateriale o di un agente privo di organi e di estensione, di cui è impossibile concepire l'azione su esseri materiali. Al contrario, non conoscendo il potere della natura, attribuiamo le sue opere ad un essere che conosciamo molto meno e al quale, senza conoscerlo, si attribuiscono quelle opere che comprendiamo di meno. Vedendo il mondo, si riconosce una causa materiale dei fenomeni che vi si verificano; e questa causa è la natura, la cui energia si mostra a quelli che la studiano.

Non si dica più che, in base a questa ipotesi, attribuiamo tutto ad una causa cieca, all'incontro fortuito di atomi, al *caso*. Chiamiamo cause cieche unicamente quelle di cui non si conosce affatto l'azione, la forza e le leggi. Chiamiamo *fortuiti* effetti di cui ignoriamo le cause e che la nostra ignoranza e la nostra inesperienza ci impediscono di prevedere. Si attribuiscono al caso tutti gli effetti di cui non vediamo affatto il legame necessario con le cause. La natura non è affatto una causa cieca; non agisce a caso, tutto ciò che fa non sarebbe mai fortuito per chi ne conoscesse il modo di agire, i mezzi ed il corso. Tutto ciò che essa produce è necessario ed è sempre una conseguenza delle sue leggi fisse e costanti; tutto in essa è connesso da nodi invisibili e tutti gli effetti che vediamo derivano necessariamente dalle loro cause, sia che le conosciamo, sia che non le conosciamo. Può esserci, sì, ignoranza da parte nostra, ma le parole *Dio*, *Spirito*, *Intelligenza* ecc. non rimedieranno affatto a questa ignoranza; non faranno che raddoppiarla, impedendoci di cercare le cause naturali degli effetti che vediamo.

Ciò può servire di risposta all'obiezione eterna che si fa ai seguaci della natura, che si accusano continuamente *di attribuire tutto al caso*. Il caso è una parola vuota di senso o per lo meno indica unicamente l'ignoranza di quelli che l'usano. Tuttavia, ci si dice e ci si ripete che un'opera regolare non può essere dovuta alle combinazioni del caso. Non si può giungere mai, ci si dice, a fare un poema come *l'Iliade* con lettere tratte o combinate a caso. Ne converremo facilmente; ma, in buona fede, vi sono lettere, tratte con la mano come dadi, che producono un poema? Sarebbe lo stesso che dire che non è affatto col piede che si può fare un discorso. È la natura che combina, secondo leggi certe e necessarie, una testa organizzata in modo che faccia un poema; è la natura che gli dà un cervello capace di generare una simile opera; è la natura che, attraverso il temperamento, l'immaginazione, le passioni che dà ad un uomo, lo mette in grado di produrre un capolavoro: è il suo cervello modificato in una certa maniera, dotato di idee o di immagini, fecondato dalle circostanze, che può diventare la sola matrice nella quale un poema possa essere concepito e sviluppato. Una testa organizzata come quella di Omero, fornita dello stesso vigore e della stessa immaginazione, arricchita delle stesse conoscenze, collocata nelle stesse circostanze, produrrà necessariamente, e non a caso, il poema dell'*Iliade*, a meno che non si voglia negare che cause simili in tutto debbano produrre effetti perfettamente identici[k].

C'è dunque puerilità o malafede nel proporsi di fare con tiri di mano o mescolando lettere a caso ciò che può esser fatto solo con l'aiuto di un cervello organizzato e modificato in una certa maniera. Il genere umano non si sviluppa affatto a caso, può essere concepito o formato solo nel grembo di una donna. Un ammasso confuso di caratteri o di figure non è che un assemblaggio di segni, destinati ad esprimere idee; perché queste idee possano essere espresse, occorre preliminarmente che siano state ricevute, combinate, nutrite, sviluppate e connesse nella testa di un poeta, in cui le circostanze le fanno fruttificare e maturare in ragione della fecondità, del calore e dell'energia del terreno in cui quei *germi intellettuali* saranno stati gettati. Le idee si combinano, si estendono, si connettono, si associano, fanno un insieme come tutti i corpi della natura: questo insieme ci piace quando fa nascere nel nostro spirito idee piacevoli, quando ci offre quadri che ci colpiscono vivamente. È così che il poema di Omero, generato nella sua testa, ha il potere di piacere a teste analoghe e capaci di sentirne le bellezze.

Si vede dunque che nulla avviene a caso. Tutte le opere della natura hanno luogo secondo leggi certe, uniformi, invariabili: sia che il nostro spirito possa seguire facilmente la catena delle cause successive che essa mette in azione, sia che nelle sue opere troppo complesse ci troviamo nell'impossibilità di distinguere le diverse molle che essa fa agire. Alla natura produrre un grande poeta capace di fare un'opera mirabile non costa più che produrre un metallo brillante o una pietra che gravita sulla terra. Il modo cui si attiene per produrre questi esseri differenti ci è ugualmente sconosciuto, quando su di esso non abbiamo affatto meditato. L'uomo nasce dall'incontro necessario di taluni elementi; cresce e si moltiplica allo stesso modo di una pianta o di una pietra che si sono, come lui, accresciute ed aumentate con sostanze che vengono ad unirvisi. Quest'uomo sente, pensa, agisce, riceve idee, è cioè per la sua organizzazione suscettibile di modificazioni di cui la pianta e la pietra sono totalmente incapaci: di conseguenza, l'uomo di genio produce buone opere e la pianta frutti che ci piacciono e ci sorprendono in ragione delle sensazioni che provocano in noi o in ragione della rarità, della grandezza, della varietà degli effetti che ci fanno subire. Ciò che troviamo di più mirabile nella creazione della natura e in quelle degli animali e degli uomini è sempre solo un effetto naturale delle parti della materia, diversamente ordinate e combinate: di qui risultano in essi organi, cervelli, temperamenti, gusti, proprietà, talenti differenti.

La natura non fa dunque nulla di necessario; non è affatto con combinazioni fortuite e con tiri azzardati che produce gli esseri che vediamo: tutti i suoi tiri sono sicuri, tutte le cause che impiega hanno immancabilmente i loro effetti. Quando produce esseri straordinari, meravigliosi e rari, significa che, nell'ordine delle cose, le circostanze necessarie o l'incontro delle cause produttrici di questi esseri si verificano solo raramente. Dacché questi esseri esistono, son dovuti alla natura, per la quale tutto è ugualmente facile e alla quale tutto è possibile, quando raccoglie gli strumenti o le cause necessarie per agire. I tiri e le combinazioni che fa per un'eternità possono facilmente produrre tutti gli esseri; il suo corso eterno deve necessariamente portare e riportare circostanze, le più sorprendenti e le più rare per esseri che sono solo un momento in grado di considerarle, senza aver mai né il tempo né i mezzi di approfondirne le cause. Tiri infiniti, fatti per l'eternità, con elementi e combinazioni infinitamente vari, bastano a produrre tutto ciò che conosciamo e molte altre cose che non conosceremo mai.

Così, non lo si ripeterà mai troppo a quelli che hanno il culto di un dio[23], che prestano comunemente ai loro avversari opinioni ridicole per ottenere un trionfo facile e passeggero agli occhi prevenuti di quelli che non osano approfondire niente, il *caso non è altro* che una parola escogitata, come la parola Dio, per coprire l'ignoranza, nella quale ci si trova, delle cause che agiscono in una natura il cui procedere è spesso inspiegabile. Non è affatto il caso che ha prodotto l'universo, è da se stesso quello che è, esiste necessariamente e dall'eternità. Per quanto nascoste siano le vie della natura, la sua esistenza è indubitabile ed il suo modo di agire ci è per lo meno molto più noto di quello dell'essere inconcepibile che si è preteso di associarle, si è distinto da essa, si è supposto necessario ed esistente di per se stesso, mentre finora non si è potuto dimostrarne l'esistenza né definirlo né dirne alcunché di ragionevole né formare sul suo conto altro che congetture che la riflessione distrugge non appena sono state prodotte.

1. Cfr. CARTESIO, *Opere filosofiche*, cit., p. 226.
2. Qui, Cartesio, più che citato, è compendiato.
3. Una tesi molto ardita.
4. Cfr. MALEBRANCHE, *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois, in Oeuvres complètes,* par A. ROBINET, XV, Paris, 1958, pp. 22-23. Dove, si può trovare il compendio più stringato della dottrina malebranchiana cui accenna, qui, d'Holbach, che, evidentemente, non cita o traduce direttamente.
5. L'autore dell'opera qui citata è Aubert Noël Versé (1650-1755), teologo francese.
6. Cfr. MALEBRANCHE, *Recherche de la Vérité*, in *Oeuvres complètes* cit., III, pp. 64-65: «Il est vrai qu' il semble d'abord que la preuve ou le principe de nôtre foi suppose qu' il y ait des corps, *fides ex auditu*»; e Entretiens sur la métaphysique et la religion, in Oeuvres complètes cit., XII, éd. par A. ROBINET, Paris, 1965, p. 142: «Mais pour vous délivrer entièrement de vôtre doute spéculatif, la foi nous fournit une démonstration à laquelle il est impossible de résister. Car qui il y ait, ou qui il n'y ait point des corps, il est certain que nous en voïons, et qu'il n'y a que Dieu qui nous en puisse donner les sentiments». Anche qui non si tratta di una vera e propria traduzione.
7. Cfr. MALEBRANCHE, *Recherche de la Vérité,* in *Oeuvres complètes* cit., III, éd. par G. RODIS-LEWIS, Paris, 1964, p. 64, dove si legge: «Et si l'on prend garde de près, on verra bien qu' il n'est possible de connoître avec une entière evidence, si Dieu est ou n'est pas véritablement Créateur d'un monde matériel et sensible». Qui ia traduzione è quasi letterale. E lascia prevedere una consuetudine lunga, anche se solo critica e polemica, di d'Holbach e dei materialisti con un esponente fondamentale della tradizione spiritualistica.
8. *Princìpi matematici della filosofia naturale*, a cura di A. PALA, Utet, Torino, 1965, p. 793.
9. Per il passo, cfr. NEWTON, *Princípi matematici della filosofia naturale*, cit., P. 793.
10. NEWTON, *Princìpi matematici della filosofia naturale,* cit., p. 794.
11. NEWTON, *Princìpi matematici della filosofia naturale,* cit., p. 794.
12. NEWTON, *Princìpi matematici della filosofia naturale,* cit. p. 794.
13. NEWTON, *Princìpi matematici della filosofia naturale,* cit. p. 794.

14. NEWTON, *Princìpi matematici della filosofia naturale,* cit., p. 794.
15. NEWTON, *Princìpi matematici della filosofia naturale,* cit., p. 795.
16. NEWTON, *Princìpi matematici della filosofia naturale,* cit., p. 795.
17. NEWTON, *Princìpi matematici della filosofia naturale,* cit., p. 795.
18. Riemerge il linguaggio chimico.
19. Cfr. cap. XII del Tomo I, pp. 257 sgg.
20. NEWTON, *Princìpi matematici della filosofia naturale*, cit., p. 795.
21. Nel testo: *déicoles.*
22. Cfr. cap. V del Tomo I, pp. 131 sgg.
23. Nel testo: déicoles.

a. V. *Meditazione* III, *sull'esistenza di Dio,* p. LXXI (= R. DESCARTES, *Opere filosofiche,* a cura di B. WIDMAR, Utet, Torino, 1969, p. 226).

b. V. l'*Impie convaincu, ou Dissertation contre Spinosa,* pp. 145 sgg., ed. di Amsterdam, 1685[5].

c. V. l'*Impie convaincu,* pp. 143 e 214.

d. V. *Principia mathematica*, p. 528 sgg., ed. di Londra, 1726[8].

e. La parola *adest,* di cui Newton si serve nel testo, sembra che vi sia inserita per evitare di dire che Dio è contenuto nello spazio[9].

f. Si è già fatto notare altrove che parecchi autori, per dimostrare l'esistenza di un'intelligenza divina, hanno copiato interi trattati di *anatomia* e di *botanica,* i quali non dimostrano altro se non che esistono nella natura elementi capaci di unirsi, ordinarsi, coordinarsi in modo da formare interi o insiemi suscettibili di produrre effetti particolari. Così, questi scritti carichi di erudizione fanno vedere solo che esistono nella natura esseri diversamente organizzati, conformati in una certa maniera, destinati a certi fini, che non esisterebbero più sotto la forma che hanno, se le loro parti cessassero di agire come agiscono, cioè di essere disposte in maniera da prestarsi soccorsi reciproci. Meravigliarsi che il *cervello,* il *cuore,* gli *occhi,* le *arterie* e le *vene* di un animale agiscono come agiscono, o che le radici di una pianta attirano succhi o che un albero produca frutti, è meravigliarsi che un animale, una pianta o un albero esistano. Questi esseri non esisterebbero o non sarebbero più ciò che sono, se cessassero di agire come agiscono: cosa che capita quando muoiono. Se la loro conformazione, le loro combinazioni, il loro modo di agire e di conservarsi per qualche tempo in vita fossero una prova che questi esseri sono effetti di una causa intelligente, la loro distruzione, la loro dissoluzione, la cessazione totale del loro modo di agire, la loro morte dovrebbero provare allo stesso modo che questi esseri sono gli effetti di una causa priva di intelligenza o di vedute costanti. Se si dice che queste vedute ci sono ignote, domando con quale diritto si possano prestare a quella causa o come se ne possa fare discorso.

g. Cicerone dice: *Inter hominem et beluam hoc maxime interest, quod haec ad id solum quod adest, quodque praesens est, se accomodat, paulum admodum sentiens praeteritum et futurum* (= «La differenza più notevole che passa tra l'uomo e la bestia è questa: la bestia si preoccupa solo di ciò che è immediato, è presente, avendo scarsissimo il senso del passato e del futuro»).

Così, ciò che si è voluto far passare per una prerogativa dell'uomo non è che uno svantaggio reale. Seneca ha detto: *Nos et venturo torquemur et praeterito; timoris enim tormentum memoria reducit, providentia anticipat; nemo tantum praesentibus miser est* (= «Noi siamo tormentati dal futuro e dal passato; ed invero, del timore, la memoria riporta il tormento, la previdenza lo anticipa; nessuno è infelice unicamente nel presente»).

Non si potrebbe dire ad ogni uomo dabbene il quale ci dicesse che un dio buono ha creato l'universo per la felicità della nostra specie sensibile: *Vorreste, anche voi, aver creato un mondo che*

contiene tanti infelici? Non era preferibile astenersi dal creare un così grande numero di esseri sensibili piuttosto che chiamarli in vita perché soffrissero?

h. Hobbes dice: «Il mondo è corporeo: possiede le dimensioni, la grandezza, cioè lunghezza, larghezza e profondità. Ogni parte di un corpo è corpo e possiede queste stesse dimensioni; di conseguenza, ogni parte dell'universo è corpo, e ciò che non è corpo non è affatto parte dell'universo; ma, siccome l'universo è tutto, ciò che non ne fa parte non è niente e non può essere alcuna parte». V. Hobbes, *Leviathan,* cap. XLVI.

i. Gli Americani presero gli Spagnoli per dèi, perché usavano la polvere da sparo, perché montavano a cavallo, perché avevano vascelli che navigavano senza rematori. Gli abitanti dell'isola di Tenian, poiché non conoscevano il fuoco prima della venuta degli Europei, la prima volta che lo videro, lo presero per un animale che divorava il legno.

k. Ci si meraviglierebbe molto se, essendoci in un bossolo centomila dadi, se ne vedessero uscire centomila*sei* di seguito? Sì, senza dubbio, si dirà. Ma, se questi dadi fossero tutti *segnati*, si cesserebbe di rimanerne sorpresi. Ebbene, le molecole della materia possono essere paragonate a dadi *segnati,* cioè tali che producono sempre certi effetti determinati. Poiché sono essenzialmente varie per se stesse e per le loro combinazioni, queste molecole sono segnate, per dir così, in una infinità di modi differenti. La testa di Omero o la testa di Virgilio non sono state che assemblaggi di molecole o, se si vuole, dadi *segnati* dalla natura, cioè esseri combinati ed elaborati in maniera che producessero l'*Iliade* o l'*Eneide*. Si può dire altrettanto di tutte le altre produzioni sia dell'intelligenza che della mano dell'uomo. Ed invero che cosa sono gli uomini se non dadi *segnati* o macchine che la natura ha reso capaci di produrre opere di una certa specie? Un uomo di genio produce un'opera eccellente come un albero di una buona specie posto in un buon terreno, coltivato con cura, produce frutti eccellenti.

Capitolo quarto

IL PANTEISMO O IDEE NATURALI DELLA DIVINITÀ

Si vede da ciò che precede che tutte le prove sulle quali la teologia pretende di fondare l'esistenza del suo dio partono dal falso principio che la materia non esiste affatto di per se stessa e si trova per sua natura nell'impossibilità di muoversi e, di conseguenza, è incapace di produrre i fenomeni che vediamo nel mondo. Secondo supposizioni così gratuite e così false, come già si è fatto vedere altrove[a], si è creduto che la materia non fosse sempre esistita, ma dovesse la sua esistenza ed i suoi movimenti ad una forza da essa stessa distinta, ad un agente sconosciuto cui la si pretese subordinata. Siccome gli uomini trovano in se stessi una qualità che chiamano intelligenza, che presiede a tutte le loro azioni e con l'aiuto della quale giungono ai fini che si propongono, hanno attribuito l'intelligenza a questo agente invisibile, ma hanno esteso, ingrandito, esagerato questa qualità in lui, perché l'han fatto autore di effetti di cui si sentivano incapaci o che essi non ritenevano che le cause naturali avessero la forza di produrre.

Siccome non si potè mai scorgere questo agente né concepire il suo modo di agire, se ne fece uno *spirito*, parola che indica che si ignora ciò che è o che agisce come il soffio di cui non può affatto seguire l'azione. Così, assegnandogli la spiritualità, non si fece che dare a Dio una qualità occulta, che si ritenne convenisse ad un essere sempre nascosto e che agiva sempre in una maniera impercettibile ai sensi. Originariamente, tuttavia, sembra che con la parola *spirito* si volesse indicare una materia più fine di quella che colpiva rudemente gli organi, capace di penetrarla, di comunicarle l'azione della vita, di produrre in essa le combinazioni e le modificazioni che i nostri occhi vi scoprono. Essa fu, come si è visto[1], *Giove* destinato originariamente a rappresentare, nella teologia degli antichi, la materia eterea che penetra, agita, vivifica tutti i corpi di cui la natura è l'assemblaggio.

Ed invero significherebbe ingannarsi credere che l'idea della spiritualità, quale la troviamo ammessa oggi, si sia presentata di buon'ora allo spirito umano. Questa *immaterialità,* che esclude ogni analogia ed ogni

rassomiglianza con tutto ciò che siamo in grado di conoscere, fu, come già si è fatto osservare[2], il frutto lento e tardivo dell'immaginazione degli uomini che, indotti a meditare, senza alcuno aiuto da parte dell'esperienza, sul motore nascosto della natura, sono a poco a poco giunti a farne quel fantasma ideale, quell'essere così sfuggente che ci si fa adorare senza che si possa indicarne la natura altrimenti che con una parola cui è impossibile annettere alcuna idea vera[b]. Così, a forza di fantasticare e di sottilizzare, la parola Dio non offerse più alcuna immagine; quando se ne volle parlare, fu impossibile intendersi, dato che ciascuno se lo raffigurò a suo modo e, nel quadro che se ne fece, consultò unicamente il suo temperamento, la sua immaginazione, le sue fantasticherie particolari. Se ci si accordò su taluni punti, ciò avvenne per attribuirgli qualità inconcepibili, che si credette convenissero all'essere inconcepibile che si era generato; e, dall'ammasso incompatibile di queste qualità, non risultò che un tutto perfettamente impossibile. Da ultimo, il signore dell'universo, il motore onnipotente della natura, l'essere che si annunciò come quello la cui conoscenza fosse la più importante, fu dalle fantasticherie teologiche ridotto ad essere unicamente una parola vaga e sprovvista di senso o piuttosto un suono vano cui ciascuno legò le proprie idee. Questo è il dio che si è sostituito alla materia, alla natura; questo è l'idolo cui non è affatto permesso di rifiutare omaggio.

Vi furono tuttavia uomini abbastanza coraggiosi da resistere al torrente dell'opinione e del delirio. Essi credettero che l'oggetto che si presentava come il più importante per i mortali, come il centro unico delle loro azioni e dei loro pensieri, richiedesse di essere attentamente esaminato; compresero che, se l'esperienza, il giudizio e la ragione potevano essere di qualche utilità, ciò doveva accadere senza dubbio per considerare il monarca sublime che governava la natura e regolava il destino di tutti gli esseri che contiene. Videro subito che non ci si poteva rifare alle opinioni universali del volgo, che non sottopone nulla ad esame, ed ancor meno alle sue guide che, ingannatrici o ingannate, impediscono agli altri di sottoporre ad esame le cose o ne sono esse stesse incapaci. Così, taluni pensatori osarono scuotere il giogo che era stato loro imposto quando erano fanciulli: disgustati dalle nozioni oscure, contraddittorie, sprovviste di senso, che per l'abitudine fatta loro contrarre congiungevano meccanicamente al nome vago di un dio difficile a definirsi, resi sicuri contro i terrori che quella terribile chimera diffondeva, indignati delle rappresentazioni orribili che si pretendeva di farne, ebbero il coraggio di lacerare il velo della suggestione e

dell'impostura, guardarono con occhio tranquillo questa pretesa forza divenuta l'oggetto costante delle speranze, delle paure, dei sogni, delle contese dei ciechi mortali. Subito lo spettro scomparve, la calma spirituale permise loro di vedere dappertutto unicamente una natura che agiva secondo leggi invariabili, di cui l'universo è il teatro, di cui gli uomini, come tutti gli esseri, sono le opere e gli strumenti, costretti ad ubbidire ai decreti eterni della necessità.

Qualunque sforzo facciamo per penetrare nei segreti della natura, vi troviamo sempre, come si è tante volte ripetuto, solo la materia diversa da se stessa e diversamente modificata attraverso il movimento. Il suo insieme, come tutte le sue parti, non mostrano che cause ed effetti necessari, risultanti gli uni dalle altre e di cui, con l'aiuto dell'esperienza, il nostro spirito è più o meno capace di scoprire il concatenamento. In virtù delle loro qualità specifiche, tutti gli esseri che vediamo gravitano. Si attirano e si respingono, nascono e si dissolvono, ricevono e comunicano movimenti, qualità, modificazioni, che per un certo tempo li mantengono in una esistenza data o li fanno passare ad un nuovo modo di esistere. È a queste vicissitudini continue che son dovuti tutti i fenomeni piccoli e grandi, ordinari o straordinari, conosciuti o sconosciuti, semplici o complicati che vediamo si verificano nel mondo. È attraverso questi mutamenti che conosciamo la natura: essa è così misteriosa unicamente per quelli che la prendono in considerazione attraverso il velo del pregiudizio; il suo corso è sempre semplice per quelli che la guardano senza prevenzione.

Attribuire gli effetti che vediamo alla natura, alla materia diversamente combinata, ai movimenti che le sono inerenti, è dar loro una causa generale e nota; voler risalire più in alto, significa sprofondarsi negli spazi immaginari in cui troviamo sempre solo un abisso di incertezze e di oscurità. Non cerchiamo, dunque, un principio motore fuori di una natura la cui essenza fu sempre di esistere e di muoversi, che non può essere concepita senza proprietà, di conseguenza senza movimento, tutte le parti della quale sono in un'azione, una reazione e sforzi continui, nella quale non si trova una molecola che sia in una quiete assoluta e che occupa necessariamente il posto che le assegnano legginecessarie. Che bisogno c'è di cercare fuori della materia un movente che la mette in movimento, dacché il suo movimento deriva necessariamente dalla sua esistenza, come la sua estensione, la sua forma, la sua pesantezza ecc. e dacché una natura nell'inazione non sarebbe più natura?

Se ci si domanda come si può immaginare che la materia, con la propria energia, abbia potuto produrre tutti gli effetti che vediamo, dirò che, se per materia ci si ostina ad intendere unicamente una massa inerte e morta, sprovvista di ogni proprietà, priva di ogni azione, Incapace di muoversi da se stessa, non si avrà più alcuna idea della materia. Poiché esiste, deve avere proprietà e qualità; poiché ha proprietà senza le quali non potrebbe esistere, deve agire in ragione di queste stesse proprietà, poiché è solo attraverso la sua azione che possiamo riconoscerne e l'esistenza e le proprietà. È evidente che, se per materia si intende ciò che essa non è, se si nega la sua esistenza, non le si potranno attribuire i fenomeni di cui i nostri occhi sono testimoni. Ma, se per natura intendiamo ciò che essa è veramente, un ammasso di materie esistenti e fornite di proprietà, saremo costretti a riconoscere che la natura deve muoversi e, attraverso i suoi movimenti diversi, essere capace, senza aiuti esterni, di produrre tutti gli effetti che vediamo. Troveremo che niente si fa dal niente, che niente avviene a caso, che il modo di agire di ogni molecola di materia è necessariamente determinato dalla sua essenza e dalle sue proprietà particolari.

Abbiamo detto altrove[4] che ciò che non si può distruggere o annientare non ha potuto cominciare ad esistere. Ciò che non ha potuto cominciare ad esistere esiste necessariamente o contiene in se stesso la causa sufficiente della propria esistenza. È dunque estremamente inutile cercare fuori della natura che almeno per taluni aspetti conosciamo o in una causa inesistente di per se stessa un'altra causa totalmente sconosciuta della sua esistenza. Conosciamo nella materia proprietà generali, scopriamo talune delle sue qualità; a che pro cercarle una causa inintelligibile che non possiamo conoscere da nessuna proprietà? A che pro ricorrere all'operazione inconcepibile e chimerica che si è voluto indicare con la parola *creazione*[c]? Possiamo concepire che un essere immateriale abbia potuto trarre la materia da se stesso? Se la creazione è il *condurre fuori dal nulla*[5], bisogna concluderne che il dio che l'ha tratta da se stesso l'ha tratta dal nulla e che ui stesso non è che il nulla? Coloro che parlano continuamente di questo atto dell'onnipotenza divina, con il quale una massa infinita della materia tutto ad un tratto è stata sostituita al nulla, capiscono bene ciò che dicono? C'è un uomo sulla terra il quale concepisca che un essere privo di estensione possa esso stesso esistere, diventare la causa dell'esistenza degli esseri estesi, possa agire sulla materia, trarla dalla propria essenza, metterla in movimento? In verità, più si considera la teologia ed i suoi racconti ridicoli, più ci si deve

convincere che non fa altro che inventare parole senza senso e sostituire suoni a realtà intelligibili.

Per non aver consultato l'esperienza, per non avere studiato la natura ed il mondo materiale, ci si è gettati in un mondo intellettuale che si è popolato di chimere. Non ci si è affatto degnati di prendere in considerazione la materia né di seguirne i diversi cicli o mutamenti. Si è ridicolmente o in mala fede confuso la dissoluzione, la decomposizione, la separazione delle parti elementari, di cui i corpi sono composti, con la loro distruzione radicale. Non si è affatto voluto vedere che gli elementi erano indistruttibili, mentre le loro forme erano passeggere e dipendevano da combinazioni transitorie. Non si è affatto distinto il mutamento di figura, di posizione, di tessuto cui la materia è soggetta dal suo annientamento che è totalmente impossibile[6]. Si è falsamente concluso che la materia non è affatto un essere necessario, ha cominciato ad esistere, deve la sua esistenza ad un essere sconosciuto più necessario di essa; e questo essere ideale è diventato il creatore, il motore, il conservatore della materia intera. Così non si è fatto che sostituire un nome vano alla materia che ci offre idee vere, ad una natura di cui ad ogni istante sentiamo l'azione ed il potere e che conosceremmo molto meglio se le nostre opinioni astratte non ci mettessero continuamente una benda davanti agli occhi.

Le nozioni più semplici della fisica mostrano in effetti che, sebbene i corpi si alterino e scompaiano, niente tuttavia si perde nella natura. I prodotti diversi della decomposizione di un corpo servono da elementi, da materiali e da base alla formazione, all'accrescimento, al sostegno di altri corpi. La natura intera sussiste e si conserva unicamente attraverso la circolazione, la trasmigrazione, lo scambio e la trasposizione continua delle molecole e degli atomi insensibili o delle parti sensibili della materia. È attraverso questa *palingenesi* che sussiste il grande tutto[8], il quale, simile al Saturno degli antichi, è perpetuamente occupato nel divorare i suoi figli. Si potrebbe dire per taluni aspetti che il dio metafisico, che ne ha usurpato il trono, l'ha privato della facoltà di generare e di agire da quando si è messo al suo posto.

Riconosciamo dunque che la materia esiste da se stessa, agisce con la sua propria energia e non si annienterà mai. Diciamo che la materia è eterna e che la natura è stata, è e sarà sempre occupata nel produrre, nel distruggere, nel fare e disfare, nel seguire le leggi che risultano dalla sua esistenza necessaria. Per tutto ciò che fa, la natura ha bisogno solo di combinare elementi e materie essenzialmente diverse, che si attirano e si respingono, si

urtano o si uniscono, si allontanano o si avvicinano, si tengono insieme o si separano. È così che essa fa nascere piante, animali, uomini, esseri organizzati, sensibili e pensanti, come esseri sprovvisti di sentimento e di pensiero. Tutti questi esseri agiscono nella loro rispettiva durata secondo leggi invariabili, determinati dalle loro proprietà, dalle loro combinazioni, dalle loro analogie e dalle loro dissomiglianze, dalle loro configurazioni, dalle loro masse, dai loro pesi ecc. Ecco l'origine vera di tutto ciò che vediamo; ecco come la natura con le sue proprie forze è in grado di produrre tutti gli effetti di cui i nostri occhi sono testimoni e tutti i corpi che agiscono diversamente sugli organi di cui siamo forniti e di cui giudichiamo solo dal modo in cui questi organi sono affetti. Li si dice buoni quando sono analoghi a noi o contribuiscono a conservare l'armonia in noi stessi; li si dice cattivi quando turbano questa armonia e prestiamo, di conseguenza, uno scopo, idee, disegni all'essere che trasformiamo nel motore di una natura che vediamo sprovvista di progetti e di intelligenza.

Essa ne è effettivamente priva, non ha né intelligenza né scopo; agisce necessariamente perché esiste necessariamente. Le sue leggi sono immutabili e fondate sulla stessa essenza degli esseri. È proprio dell'essenza del seme del maschio, composto di elementi primitivi che servono di base all'essere organizzato, unirsi con quello della femmina, fecondarlo, produrre, combinandosi con esso, un nuovo essere organizzato che, originariamente debole per la mancanza di una quantità sufficiente di molecole di materie idonee a dargli consistenza, si rafforza a poco a poco con l'aggiunta quotidiana e continua di molecole analoghe ed appropriate al suo essere: così vive, pensa, si nutre, genera a sua volta esseri organizzati, simili a lui. In conseguenza di leggi costanti e fisiche, la generazione non avviene che quando le circostanze necessarie per produrla si trovano riunite. Così, questa generazione non avviene affatto a caso; così, l'animale produce unicamente con l'animale della sua specie, perché è il solo che gli è analogo o che riunisca qualità idonee a produrre un simile essere con lui: senza di ciò, non produrrebbe nulla o produrrebbe solo un essere che chiama mostruoso perché è dissimile da lui. È proprio dell'essenza della semenza delle piante essere fecondata dalla semenza degli stami, di svilupparsi poi in seno alla terra, di crescere con l'aiuto dell'acqua, di attirare con ciò molecole analoghe, di formare a poco a poco una pianta, un arbusto, un albero suscettibile della vita, dell'azione, dei mutamenti propri dei vegetali. È proprio dell'essenza delle molecole della terra attenuate, divise, elaborate

dalle acque e dal calore, unirsi in seno alle montagne con quelle che sono loro analoghe e formare, secondo che siano più o meno similari o analoghe, corpi più o meno solidi e puri che chiamiamo *cristallo, pietra, metallo, minerale*[9]. È proprio dell'essenza delle esalazioni innalzate dal calore dell'atmosfera combinarsi, ammassarsi, urtarsi e, attraverso le loro combinazioni o i loro urti, produrre le meteore ed il fulmine. È proprio dell'essenza di talune materie infiammabili ammassarsi, fermentare, riscaldarsi, incendiarsi nelle caverne della terra e produrre quelle esplosioni terribili e quei terremoti che distruggono le montagne, i campi e le dimore delle nazioni prese dal panico: queste si lamentano con un essere sconosciuto dei mali che una natura necessaria fa loro subire necessariamente come i beni che li riempiono di gioia. Da ultimo, è proprio dell'essenza di certi climi produrre uomini talmente organizzati e modificati che diventano o molto utili o molto dannosi alla loro specie, allo stesso modo che è proprio di certe parti del suolo far nascere frutti gradevoli o veleni pericolosi.

In tutto ciò la natura non ha affatto scopo: esiste necessariamente; i suoi modi di agire sono stabiliti da leggi che derivano, esse stesse, dalle proprietà costitutive degli esseri vari che contiene e dalle circostanze che il movimento continuo deve necessariamente determinare. Siamo noi ad avere uno scopo necessario, è proprio della nostra essenza conservare noi stessi; è su questo scopo che regoliamo tutte le idee che ci formiamo delle cause che agiscono su di noi e che le giudichiamo. Animati e viventi noi stessi, simili ai selvaggi, prestiamo un'anima e vita a tutto ciò che agisce su di noi; pensanti ed intelligenti noi stessi, prestiamo a tutto intelligenza e pensiero; ma, siccome ne vediamo la materia incapace, la supponiamo mossa da un altro agente o da un'altra causa che riteniamo sempre simile a noi. Necessariamente attirati da ciò che ci è vantaggioso e respinti da ciò che ci nuoce, cessiamo di vedere che i nostri modi di sentire son dovuti alla nostra organizzazione modificata da cause fisiche che, per il fatto che non le conosciamo, prendiamo come strumenti usati da un essere cui prestiamo le nostre idee, le nostre vedute, le nostre passioni, i nostri modi di pensare e di agire.

E se ci si chiedesse, dopo di ciò, qual è lo scopo della natura? Risponderemo dicendo che è quello di agire, di esistere, di conservare il suo insieme. E se ci si chiede perché esiste? Risponderemo dicendo che esiste necessariamente e che tutte le sue operazioni, i suoi movimenti, le sue opere sono conseguenze necessarie della sua esistenza necessaria. Esiste qualcosa di necessario: questa cosa è la natura o l'universo e questa natura agisce

necessariamente come agisce. Se si vuole sostituire la parola *Dio* alla parola *natura,* si potrà chiedere con altrettanta ragione perché questo dio esiste come si può chiedere qual è lo scopo dell'esistenza cella natura. Così, la parola *Dio* non ci renderà più istruiti sullo scopo dell'universo. Almeno, parlando della natura e dell'universo materiale, avremo idee fisse della causa di cui parliamo, mentre, parlando del dio teologico, non sapremo mai né quello che può essere né se esiste né le qualità che potremo assegnargli. Se gli diamo degli attributi, saremo solo noi a divinizzarci e solo per noi l'universo sarà formato: idee che abbiamo sufficientemente distrutte; per liberarcene, basta aprire gli occhi e vedere che subiamo a nostro modo una sorte che condividiamo con tutti gli esseri di cui la natura è l'assemblaggio: come noi, sono sottomessi alla necessità che è solo la somma delle leggi che la natura è costretta a seguire.

Tutto prova, dunque, che la natura o la materia esiste necessariamente e non può allontanarsi dalle leggi che la sua esistenza le impone. Se non può annientarsi, non ha potuto cominciare ad essere. Gli stessi teologi convengono che occorrerebbe un atto dell'onnipotenza divina o quello che chiamano un *miracolo* per annientare un essere. Ma un essere necessario non può fare un miracolo, non può derogare alle leggi necessarie della sua esistenza: occorre dunque concluderne che, se Dio è l'essere necessario, tutto ciò che fa è una conseguenza necessaria della necessità della sua esistenza e che non può mai derogare alle sue leggi. D'altro canto, ci si dice che la creazione è un miracolo: ma questa creazione sarebbe impossibile ad un essere necessario che non può agire liberamente in nessuna delle sue azioni. D'altronde, un miracolo non è per noi che un effetto raro di cui ignoriamo la causa naturale: così, dicendo che *Dio fa un miracolo,* non si apprende niente se non che una causa sconosciuta ha prodotto in una maniera sconosciuta un effetto che non aspettavamo o che ci sembra estraneo. Ciò posto, l'intervento di un dio, lungi dal rimediare all'ignoranza in cui siamo delle forze e degli effetti della natura, non serve che ad aumentarla. La creazione della materia e la causa cui la si attribuisce sono per noi cose così incomprensibili o così impossibili come il suo annientamento.

Concludiamo, dunque, che la parola *Dio* come la parola *creare,* non offrendo allo spirito alcuna idea vera, dovrebbero essere bandite dalla lingua di tutti coloro che vogliono parlare per intendersi. Sono parole astratte, inventate dall'ignoranza: sono idonee ad accontentare unicamente uomini

sprovvisti di esperienza, troppo pigri o troppo timidi per studiare la natura e le sue vie, adatte ad entusiasti la cui immaginazione curiosa prova piacere a lanciarsi fuori del mondo visibile per correre dietro chimere. Da ultimo, queste parole sono utili solo a coloro la cui unica professione è quella di pascere gli orecchi del volgo di parole pompose che essi stessi non intendono affatto e sul senso delle quali non sono mai d'accordo.

L'uomo è un essere materiale[10], può avere idee quali che siano solo di ciò che è materiale come lui, cioè di ciò che può agire sui suoi organi o ha almeno qualità analoghe alle sue. A dispetto di se stesso, assegna sempre proprietà materiali al suo dio, che l'impossibilità di cogliere gli ha fatto supporre spirituale e distinguere dalla natura o dal mondo materiale. Ed invero o bisogna consentire a non intendere se stessi o bisogna avere idee materiali di un dio che si suppone il creatore, il motore, il conservatore della materia: lo spirito umano, per quanto si torturi, non comprenderà mai che effetti materiali possano derivare da una causa immateriale o che questa causa possa avere rapporti con esseri materiali. Ecco, come si è visto[11], perché gli uomini si credono costretti a dare al loro dio le qualità morali che hanno essi stessi: dimenticano che questo essere puramente spirituale non può avere, quindi, né la loro organizzazione né le loro idee né i loro modi di pensare e di agire, e che, di conseguenza, non può avere ciò che essi chiamano intelligenza, saggezza, bontà, collera, giustizia ecc. Così, in realtà, le qualità morali che si attribuiscono alla Divinità la suppongono materiale e le nozioni teologiche più astratte si fondano su un vero e proprio *antropomorfismo*.

I teologi, nonostante tutte le loro sottigliezze, non possono fare altrimenti: come tutti gli esseri della specie umana, non conoscono che la materia e non hanno alcuna idea di un puro spirito. Se ci parlano di intelligenza, di saggezza e di vedute nella divinità, sono sempre quelle degli uomini che le prestano e si ostinano a dare ad un essere che l'essenza prestatagli non rende affatto suscettibile di esse. Come supporre volontà, passioni, desideri in un essere che non ha bisogno di niente, che basta a se stesso, i cui progetti devono essere eseguiti appena formati? Come attribuire la collera ad un essere che non ha né sangue né bile? Come un essere onnipotente, di cui si ammira la saggezza per l'ordine che lui stesso ha stabilito nell'universo, può permettere che questo bell'ordine sia continuamente turbato sia dagli elementi in discordia, sia dai crimini degli esseri umani? In una parola, un dio, così come ce lo si rappresenta, non può avere nessuna delle qualità

umane che dipendono sempre dalla nostra organizzazione particolare, dai nostri bisogni, dalle nostre istituzioni e sono sempre relative alla società in cui viviamo. I teologi si sforzano vanamente di ingrandire, di esagerare idealmente, di perfezionare, a forza di astrazioni, le qualità morali che assegnano al loro dio; hanno un bel dirci che sono in lui di una natura differente da quella della qualità delle sue creature, che sono *perfette, infinite*, *supreme, eminenti*: tenendo questo linguaggio, non si intendono più, non hanno nessuna idea delle qualità di cui parlano, dato che l'uomo non può concepirle se non in quanto hanno analogia con le stesse qualità che sono in lui.

È così che, a forza di sottilizzare, i mortali non hanno nessuna idea salda del dio che hanno creato. Poco contenti di un dio fisico, di una natura che agisce, di una materia capace di produrre tutto, vogliono spogliarla dell'energia che possiede in virtù della sua essenza, per dotarne uno spirito puro, di cui sono costretti a rifare un essere materiale, quando vogliono farsene una idea o farsi intendere dagli altri. Raccogliendo insieme le parti dell'uomo, che non fanno che estendere e prolungare senza fine, credono di formare un dio. È sul modello dell'anima umana che formano l'anima della natura o l'agente segreto da cui riceve l'impulso. Dopo aver fatto l'uomo duplice, fanno duplice la natura e suppongono che questa natura è vivificata da una intelligenza. Nell'impossibilità di conoscere questo preteso agente, come quello che avevano gratuitamente distinto dal proprio corpo, l'han detto spirituale, cioè di una sostanza sconosciuta: dal fatto che non ne avevano assolutamente idee hanno concluso che la sostanza spirituale era molto più nobile della materia e che la sua prodigiosa sottigliezza, che hanno chiamato *semplicità* e che era solo un effetto delle loro astrazioni metafisiche, la metteva al riparo della decomposizione, della dissoluzione e di tutte le rivoluzioni alle quali i corpi materiali sono evidentemente esposti.

È così che gli uomini preferiscono sempre il meraviglioso al semplice e ciò che non intendono a ciò che possono intendere, disprezzano gli oggetti che sono loro familiari e stimano unicamente quelli che non sono in grado di apprezzare. Dal fatto che ne hanno solo idee vaghe, concludono che contengono qualcosa di importante, di soprannaturale, di divino. In una parola, occorre loro del mistero per muoverne l'immaginazione, per esercitarne lo spirito, per pascerne la curiosità che si travaglia sempre quando si occupa di enigmi impossibili a sciogliere e che giudica allora degnissimi delle sue ricerche[d]. Ecco senza dubbio perché si è considerata la

materia che si aveva sotto gli occhi, che si vedeva agire e mutare di forme, come una cosa spregevole, come un essere contingente, che non esisteva affatto necessariamente e da se stesso. Ecco perché si immaginò uno spirito che non si concepì mai e che per questa ragione si ritenne superiore alla materia, esistente necessariamente da se stessa, anteriore alla natura, suo motore, suo conservatore e suo signore. Lo spirito umano trovò di che pascersi in questo essere mistico, se ne occupò continuamente: l'immaginazione l'abbellì a suo modo, l'ignoranza si nutrì delle favole che se ne raccontarono; l'abitudine identificò questo fantasma con lo spirito dell'uomo, le divenne necessario: l'uomo credette di cadere nel vuoto quando lo si volle staccare da esso per riportarne gli sguardi su una natura che da lungo tempo aveva imparato a disdegnare o a considerare solo un ammasso impotente di materie inerti, morte, senza energia o come un assemblaggio vile di combinazioni e di forme soggette a perire.

Distinguendo la natura dal suo motore, gli uomini sono caduti nella stessa assurdità in cui sono caduti quando hanno distinto l'anima dal corpo, la vita dall'essere vivente, la facoltà di pensare dall'essere pensante. Ingannati sulla propria natura e sull'energia dei loro organi, si sono parimenti ingannati sull'organizzazione dell'universo: hanno distinto la natura da essa mede sima, la vita della natura dalla natura vivente, l'azione di questa natura dalla natura che agisce. Fu questa anima del mondo, questa energia della natura, questo principio attivo che gli uomini personificarono, separarono per astrazione, ornarono ora di attributi immaginari, ora di qualità improntate alla propria essenza. Questi sono i materiali aerei di cui si son serviti per comporre il loro dio: la loro anima ne fu il modello; ingannati sulla natura di questa, non ebbero mai idee vere della Divinità, che ne fu sempre solo una copia esagerata o sfigurata al punto da rendere inconoscibile il prototipo su cui si era originariamente formata.

Se, per aver voluto distinguere l'uomo da lui medesimo, non ci si è mai potuto formare di lui idee vere, per aver distinto la natura da essa medesima, la natura e le sue vie furono sempre fraintese. Si è cessato di studiarla, per risalire con il pensiero alla sua pretesa causa, al suo motore nascosto, al sovrano che le si era dato. Si fece di questo motore un essere inconcepibile, cui si attribuì tutto ciò che avveniva nell'universo: la sua condotta sembrò misteriosa e meravigliosa, perché la sua saggezza e la sua intelligenza erano le fonti dell'ordine, la sua bontà era la fonte di tutti i beni, la sua giustizia severa o il suo potere arbitrario erano le cause soprannaturali dei disordini e

dei mali da cui siamo afflitti. Di conseguenza, invece di rivolgersi alla natura per scoprire i mezzi per ottenerne i favori ed allontanarne le disgrazie, invece di consultare l'esperienza, invece di lavorare utilmente alla sua felicità, l'uomo fu unicamente atteso a rivolgersi alla causa immaginaria che aveva gratuitamente associata alla natura, rese omaggi al sovrano che le aveva dato, attese tutto da lui e non contò più né su se stesso né sugli aiuti di una natura diventata impotente e spregevole ai suoi occhi.

Non vi fu nulla di più dannoso al genere umano di questa stravagante teoria che, come subito dimostreremo, è diventata la fonte di tutti i suoi mali. Curandosi unicamente del monarca immaginario che avevano innalzato sul trono della natura, i mortali non la consultarono più in nulla, trascurarono l'esperienza, disprezzarono se stessi, misconobbero le proprie forze, non lavorarono affatto alla propria felicità, divennero schiavi tremanti sotto i capricci di un tiranno ideale da cui attesero tutti i beni e da cui temettero i mali che li affliggeva quaggiù. La loro vita fu impiegata a rendere omaggi servili ad un idolo di cui si credettero eternamente interessati a meritare la bontà, a disarmare la giustizia, a calmare il corruccio; furono felici unicamente quando, consultando la ragione, prendendo l'esperienza come guida e facendo astrazione dalle loro idee fantastiche, ripresero coraggio, esercitarono la loro industria e si rivolsero alla natura, la quale soltanto può fornire i mezzi per soddisfarne i bisogni ed i desideri ed allontanare o diminuire i mali che sono costretti a subire.

Riportiamo dunque i mortali sviati agli altari della natura, distruggiamo le chimere che la loro immaginazione ignorante e turbata ha creduto di dover innalzare sul suo trono. Diciamo loro che non c'è nulla né al di sopra di essa né fuori di essa; insegniamo loro che essa è capace di produrre, senza alcun aiuto estraneo, tutti i fenomeni che ammirano, tutti i beni che desiderano, come tutti i mali che temono. Diciamogli che l'esperienza porta a conoscerla, che si compiace di svelarsi a quelli che la studiano, che scopre i suoi segreti a quelli che con la loro fatica osano strapparglieli e ricompensa sempre la grandezza d'animo, il coraggio e l'industria. Diciamo loro che solo la ragione può renderli felici, che questa ragione non è altro che la scienza della natura, applicata alla condotta dell'uomo in società. Diciamogli che i fantasmi di cui il loro spirito si è da così lungo tempo e così vanamente occupato non possono né procurar loro la felicità che chiedono a gran voce né allontanare dalla loro testa i mali inevitabili cui la natura li ha resi soggetti e che la ragione deve insegnar loro a sopportare, quando non possono scansarli con

mezzi naturali. Insegniamogli che tutto è necessario, che i loro beni ed i loro mali sono effetti di una natura che, in tutte le sue opere, segue leggi che nulla può farle revocare. Da ultimo, ripetiamo continuamente che è rendendo i loro simili felici che giungeranno, essi stessi, alla felicità che attenderanno invano dal cielo quando la terra gliela rifiuta.

La natura è la causa di tutto: esiste da se stessa, esisterà sempre, agirà sempre, è la sua propria causa. Il suo movimento è una conseguenza necessaria della sua esistenza necessaria; senza movimento non possiamo concepire la natura, sotto il cui nome collettivo indichiamo l'assemblaggio delle materie che agiscono in ragione delle proprie energie. Ciò posto, che bisogno c'è di fare intervenire un essere più incomprensibile di essa, per spiegarne i modi di agire, meravigliandosi senza dubbio per tutti, ma ancor di più per quelli che non l'hanno affatto studiata? Saranno più progrediti o più istruiti quando si dirà loro che un essere che non sono fatti per comprendere è l'autore degli effetti visibili di cui non possono distinguere le cause naturali? In una parola, l'essere indefinito che si chiama Dio farà meglio conoscere agli uomini la natura che agisce pepetuamente su di loro[e]?

Ed invero, se si vuole annettere un senso alla parola *Dio,* di cui i mortali si fanno idee così oscure e così false, troveremo che può indicare unicamente la natura che agisce o la somma delle forze sconosciute che animano l'universo e costringono gli esseri ad agire in ragione della propria energia e, di conseguenza, secondo leggi necessarie ed immutabili. Ma, in questo caso, la parola *Dio* non sarà che un sinonimo di destino, di fatalita, di necessità. È tuttavia a questa idea astratta, personificata e divinizzata, che si attribuisce la spiritualità, altra idea astratta di cui non possiamo formarci alcun concetto. È a questa astrazione che si assegna l'intelligenza, la saggezza, la bontà, la giustizia, di cui un tale essere non può essere affatto il soggetto. È con questa idea metafisica che si pretende che gli esseri della specie umana hanno rapporti diretti. È a questa idea personificata, divinizzata, umanizzata, spiritualizzata, ornata delle qualità più incompatibili che si attribuiscono volontà, passioni, desideri ecc. È questa idea personificata che si è fatto parlare nelle differenti rivelazioni che gli uomini annunciano in ogni paese ad altri uomini come emanate dal cielo!

Tutto prova, dunque, che non è affatto fuori della natura che dobbiamo cercare la Divinità. Quando vorremo averne una idea, diciamo che la natura è Dio, diciamo che questa natura contiene tutto ciò che possiamo conoscere, poiché è l'assemblaggio di tutti gli esseri capaci di agire su di noi e che

possono di conseguenza interessarci. Diciamo che è questa natura che fatutto, che ciò che essa non fa è impossibile, che ciò che è fuori di essa non esiste affatto e non può esistere, dato che non può esserci niente al di là del grande tutto. Da ultimo, diciamo che quelle potenze invisibili, che l'immaginazione ha trasformato nei motori dell'universo, o sono solo le forze della natura che agisce o non sono niente.

Se conosciamo la natura e le sue vie solo in maniera incompieta, se abbiamo solo idee superficiali ed imperfette della materia, come potremo vantarci di conoscere o di avere idee sicure di un essere molto più sfuggente e più difficile a cogliere con il pensiero degli elementi, dei princìpi costitutivi dei corpi, delle loro proprietà primitive, dei loro modi di agire e di esistere? Se non possiamo risalire alle cause prime, accontentiamoci delle cause seconde e degli effetti che l'esperienza ci mostra. Raccogliamo fatti veri e conosciuti: basteranno per farci giudicare di ciò che non conosciamo. Limitiamoci ai deboli bagliori di verità che i sensi ci forniscono, poiché non abbiamo affatto mezzi per acquistarne di più grandi. Non prendiamo come scienze reali quelle che hanno a fondamento solo l'immaginazione: esse non possono essere che immaginarie. Atteniamoci alla natura che vediamo, che sentiamo, che agisce su di noi, di cui conosciamo almeno le leggi generali, se ne ignoriamo i particolari ed i princìpi segreti che impiega nelle sue opere complicate; tuttavia, siamo sicuri che essa agisce in modo costante, uniforme, analogo e necessario. Osserviamo, dunque, questa natura; non usciamo mai dai sentieri che traccia, ne saremmo infallibilmente puniti per gli errori innumerevoli da cui il nostro spirito si vedrebbe accecato e di cui mali innumerevoli sarebbero le conseguenze necessarie. Non adoriamo, non aduliamo affatto secondo la maniera umana una natura sorda che agisce necessariamente e di cui nulla può mutare il corso. Non imploriamo affatto un tutto che può conservarsi unicamente per la discordia degli elementi da cui nasce l'armonia universale e la stabilità dell'insieme. Pensiamo che siamo parti sensibili di un tutto sprovvisto di sentimento, in cui tutte le forme e le combinazioni si distruggono dopo la nascita ed una durata più o meno lunga. Consideriamo la natura come un'immensa officina che contiene tutto ciò che occorre per agire e per produrre tutte le opere che vediamo. Riconosciamo il potere inerente alla sua essenza, non attribuiamo affatto le sue opere ad una causa immaginaria che esiste unicamente nel nostro cervello. Bandiamo piuttosto per sempre dal nostro spirito un fantasma capace di turbarlo e di impedirci di prendere le vie semplici, naturali e

sicure, che possono condurre alla felicità. Restituiamo dunque i suoi diritti a questa natura così a lungo trascurata, ascoltiamone la voce di cui la ragione è l'interprete fedele, facciamo tacere l'entusiasmo e l'impostura che, per nostra disgrazia, ci hanno allontanato dal solo culto che conviene ad esseri intelligenti.

1. Cfr. p. 116.
2. Cfr. p. 130.
3. Serapione, vescovo di Thmuis, in Egitto (IV secolc).
4. Cfr. p. 107-108.
5. Nel testo: *Éducation du néant.*
6. Ritorna il motivo del *nulla si crea e nulla si distrugge*: cfr. p. 117 sgg.
7. Per l'autore, di cui qui si parla, cfr. nota *b* del cap. III del Tomo II, p. 471.
8. Cfr. pp. 93 sgg.
9. Ricordare ancora l'attività di mineralogista di d'Holbach.
10. L'*homme est un être matèriel*: l'affermazione è perentoria; e non poteva essere altrimenti, una volta identificato il *fisico* e il *morale.*
11. Cfr. pp. 374-75.
12. La proposizione ciceroniana è già stata citata: cfr. n. *e*, cap. VI del Tomo I, p. 156.

a. V. parte I, cap. II, in cui si è fatto vedere che il movimento è essenziale alla materia. Questo capitolo non è che un riassunto dei primi cinque capitoli della prima parte, che è destinato a ricordare al lettore. Questi potrà passare al capitolo seguente, se ha ben presenti nella mente le idee esposte in quei capitoli.

b. V. ciò che si è detto sopra, nel capitolo VII della prima parte. Sebbene i primi dottori della chiesa cristiana avessero per la maggior parte attinto nella filosofia platonica le loro oscure nozioni di *spiritualità,* di *sostanze incorporee e immateriali,* di *potenze intellettuali,* ecc., non si ha che da aprirne le opere per convincersi che non avevano affatto di Dio l'idea che i teologi vorrebbero oggi darci. Tertulliano, come si è detto altrove (cfr. cap. VII, Tomo I, n. *f;* la parentesi è del curatore), considerava Dio corporeo. Serapione[3] diceva piangendo *che gli era tolto il suo dio,* facendogli adottare l'opinione della *spiritualità,* che tuttavia allora non costituiva una sottigliezza come lo è stata dopo. Parecchi padri della chiesa hanno dato una forma umana a Dio ed hanno trattato come eretici quelli che ne facevano uno spirito. Il Giove della teologia pagana è ritenuto il più giovane dei figli di Saturno o del Tempo; il dio spirituale dei cristiani è un prodotto del tempo ancora molto più recente. Solo a forza di fare sottigliezze, questo dio vendicatore di tutti gli dèi che lo avevano preceduto ha potuto a poco a poco formarsi. La spiritualità è diventata l'ultima trincea della teologia che è giunta a fare un dio più che aereo nella speranza senza dubbio che un simile dio fosse inattaccabile: ed invero lo è, dal momento che attaccarlo è combattere una pura chimera.

c. Taluni teologi hanno, essi stessi, ritenuto il sistema della *creazione* un'ipotesi sospetta e poco probabile, escogitata alcuni secoli dopo Cristo. Un autore[7] che ha voluto confutare Spinoza sostiene che Tertulliano è il primo che abbia sostenuto questa opinione contro un altro filosofo cristiano che sosteneva l'eternità della materia. V. *l'Impie convaincu, Avertissement,* alla fine. L'autore di quest'opera arriva a sostenere che è impossibile combattere *Spinoza,* senza ammettere la coesistenza eterna della materia con Dio.

d. Moltissime nazioni hanno adorato il sole: gli effetti sensibili di questo astro, che sembra dare la vita a tutta la natura, dovevano necessariamente portare gli uomini a rendergli un culto. Tuttavia, popoli interi hanno abbandonato questo dio così visibile per adottare un dio astratto e metafisico. Se si chiede la ragione di questo fenomeno, dirò che il dio più nascosto, più misterioso, più ignoto, deve sempre, per ciò stesso, piacere all'immaginazione del volgo più del dio che vede ogni giorno. Il linguaggio misterioso e inintelligibile è essenzialmente necessario ai preti di ogni religione: una religione chiara, intelligibile, senza misteri, sembrerebbe poco divina ai comuni mortali e sarebbe poco utile al sacerdozio, l'interesse del quale è che il popolo non comprenda niente di ciò che crede il più importante per lui. Ecco, senza dubbio, il segreto del clero. Gli occorse un dio inintelligibile che facesse agire e parlare in una maniera inintelligibile, riservandosi il diritto di spiegarne a suo modo gli ordini ai mortali.

e. Diciamo con Cicerone: *Magna stultitia est earum rerum Deos facĕre effectores, causas rerum non quaerĕre* (= È una grande stoltezza fare degli dèi gli autori delle cose, non ricercare le cause delle cose») (Cicerone, *De Divinatione,* II)[12].

Capitolo quinto

IL TEISMO O DEISMO, IL SISTEMA DELL'OTTIMISMO E LE CAUSE FINALI

Pochissimi uomini hanno il coraggio di assoggettare ad esame dio che tutti si accordano a riconoscere. Non c'è quasi nessuno che osi dubitare della sua esistenza che non ha mai constatato: ciascuno riceve, senza assoggettarlo ad esame, nell'infanzia, il nome vago del dio che i genitori gli trasmettono, che questi affidano al suo cervello con le stesse idee oscure che vi si connettono e che tutto cospira a rendere abituali in lui. Tuttavia, ciascuno lo modifica a suo modo: ed invero, come si è spesso fatto osservare, le nozioni poco salde di un essere immaginario non possono essere le stesse per tutti gli individui della specie umana: ciascun uomo ha il suo modo di considerarlo, ciascun uomo si fa un dio particolare secondo il proprio temperamento, le sue disposizioni naturali, la sua immaginazione più o meno esaltata, le sue circostanze individuali, i pregiudizi ricevuti e le forme di affezione cui è andato soggetto in tempi differenti. L'uomo contento e sano non vede il suo dio con gli stessi occhi con cui lo vede l'uomo afflitto e malato; l'uomo di sangue bollente, di immaginazione accesa o soggetto alla bile, non ne scorge gli stessi tratti che ne scorge chi ha un'anima più tranquilla, chi ha un immaginazione più fredda, chi ha un carattere più flemmatico. Che dico! Lo stesso uomo non lo vede alla stessa maniera nei diversi istanti della vita: il suo dio subisce tutte le variazioni della sua macchina, tutte le rivoluzioni del suo temperamento, le vicissitudini continue del suo essere. L'idea della Divinità, di cui si considera l'esistenza come dimostrata, questa idea che si pretende innata o infusa in tutti gli uomini, questa idea di cui si assicura che la natura intera si premura di fornire le prove, è perpetuamente fluttuante nello spirito di ciascun individuo e varia ad ogni istante per tutti gli esseri della specie umana: non ce ne sono due che ammettono precisamente lo stesso dio; non ce n'è uno solo che, in circostanze varie, non lo veda diversamente.

Non ci meravigliamo, dunque, della debolezza delle prove che ci si dà dell'esistenza di un essere die gli uomini vedranno sempre solo dentro se stessi; non ci stupiamo affatto di vederli così poco d'accordo sulle idee che se ne formano, sui sistemi che si formano relativamente a lui, sui culti che gli rendono: le loro dispute sul suo conto, le inconseguenze delle loro opinioni, la poca consistenza e lo scarso legame dei loro sistemi, le contraddizioni in cui cadono continuamente quando vogliono parlarne, le incertezze in cui si trovano i loro spiriti tutte le volte che si occupano di un essere così arbitrario, non debbono affatto sembrarci strani: necessariamente si cade nella disputa quando si discute di un oggetto visto diversamente in circostanze varie e sul quale non c'è un solo uomo che possa essere costantemente d'accordo con se stesso.

Tutti gli uomini si accordano sugli oggetti che sono in grado di sottomettere all'esperienza. Non scorgiamo affatto dispute sui princìpi della geometria[1]: le verità evidenti e dimostrate non variano affatto nel nostro spirito, non dubitiamo mai che la parte sia meno grande del tutto, che due più due facciano quattro, che la beneficenza sia una qualità amabile, che l'equità sia necessaria agli uomini in società. Ma non troviamo che dispute, incertezze, variazioni in tutti i sistemi che hanno ad oggetto la Divinità; non vediamo nessuna armonia nei princìpi della teologia: l'esistenza di Dio che si dichiara dappertutto come una verità evidente e dimostrata non lo è se non per coloro che non hanno affatto assoggettato ad esame le prove sulle quali la si fonda. Queste prove sembrano spesso false o deboli a quelli che d'altronde non dubitano in alcun modo di quella esistenza; le induzioni o i corollari che si traggono da questa pretesa verità così dimostrata non sono affatto gli stessi per due popoli o anche per due individui; i pensatori di tutti i secoli e di tutti i paesi polemizzano continuamente tra loro sulla religione, sulle loro ipotesi teologiche, sulle verità fondamentali che servono loro di base, sugli attributi e sulle qualità di un Dio di cui si sono vanamente occupati e la cui idea varia continuamente nel loro cervello.

Queste dispute e queste variazioni perpetue dovrebbero almeno convincere che le idee della Divinità non hanno né l'evidenza né la certezza che loro si attribuisce e che può essere permesso dubitare della realtà di un essere che gli uomini vedono così diversamente, su cui non sono mai d'accordo e la cui immagine varia così spesso anche in loro. Nonostante tutti gli sforzi e le sottigliezze dei suoi più ardenti difensori, l'esistenza di Dio non è neppure probabile e, quando lo fosse, possono, tutte le probabilità del

mondo, acquistare la forza di una dimostrazione? Non stupisce moltissimo che l'esistenza dell'essere più importante a credere e a conoscere non sia, essa stessa, neppure probabile, mentre verità molto meno importanti sono evidentemente dimostrate? Non se ne porrebbe concludere che nessun uomo è pienamente sicuro dell'esistenza di un essere che vede così soggetto a variare dentro lui stesso e che in due giorni di seguito non si presenta affatto con gli stessi tratti al suo spirito? Non c'è che l'evidenza che possa convincerci pienamente. Una verità è evidente per noi unicamente quando un'esperienza costante e riflessioni ripetute ce la mostrano sempre dallo stesso punto di vista. Dal rapporto costante che fondano i sensi ben costituiti risulta l'evidenza e la certezza le quali soltanto possono produrre una piena convinzione. Che cosa diventa, dunque, la certezza dell'esistenza della Divinità? Possono, le sue qualità discordanti, esistere nello stesso soggetto? Ed è probabile un essere il quale non è che un ammasso di contraddizioni? Quelli che lo ammettono possono essere, essi stessi, convinti? Ed in questo caso non dovrebbero permettere che si dubiti delle pretese verità che dichiarano come dimostrate e come evidenti, mentre essi stessi avvertono che vacillano nelle loro teste? L'esistenza di Dio e gli attributi divini non possono essere cose evidenti e dimostrate per un uomo sulla terra; la sua non-esistenza e l'impossibilità delle qualità incompatibili che a teologia gli attribuisce, saranno evidentemente dimostrate per chiunque vorrà avvertire che è impossibile che uno stesso soggetto riunisca qualità che si distruggono reciprocamente e che tutti gli sforzi dello spirito umano non potranno mai conciliare[a].

Checché ne sia di queste qualità o inconciliabili o totalmente incomprensibili che i teologi attribuiscono ad un essere già inconcepibile in se stesso, di cui essi fanno l'artefice o l'architetto del mondo, che cosa ne può risultare per la specie umana, anche supponendo in lui intelligenza e vedute? Un'intelligenza universale, le cui vedute debbono estendersi a tutto ciò che esiste, può avere rapporti più diretti e più intimi con l'uomo il quale non costituisce che una parte insensibile del grande tutto? È dun que per rallegrare gli insetti e le formiche del suo giardino che il monarca dell'universo ha costruito ed abbellito la sua dimora? Saremo in grado di conoscere i suoi progetti, di indovinare il suo piano, di misurare la sua saggezza con i nostri deboli occhi e potremo giudicare le sue opere con le nostre vedute ristrette? Gli effetti buoni o cattivi, favorevoli o dannosi a noi stessi, che immagineremo derivare dalla sua onnipotenza e dalla sua

provvidenza, saranno meno effetti necessari della sua saggezza, della sua giustizia, dei suoi eterni decreti? In questo caso, possiamo supporre che un Dio così saggio, così giusto, così intelligente, muterà il suo piano per noi? Vinto dalle nostre preghiere e dai nostri omaggi servili, riformerà, per farci piacere, le sue sentenze immutabili? Toglierà agli esseri le loro essenze e le loro proprietà? Abrogherà con miracoli le leggi eterne di una natura nelle quali si ammira la sua saggezza e la sua bontà? Farà sì che, in nostro favore, il fuoco cessi di bruciare quando vi ci accosteremo troppo? Farà sì che la febbre e la gotta cessino di tormentarci quando avremo ammassato umori di cui le infermità sono conseguenze necessarie? Impedirà che un edificio che cade in rovina ci schiacci con la sua caduta quando vi passeremo accanto? Le nostre grida vane e le preghiere più fervide impediranno che la nostra patria sia infelice quando sarà devastata da un conquistatore ambizioso o governata da tiranni che l'opprimono?

Se questa intelligenza infinita è sempre costretta a dare un libero corso agli eventi che la sua saggezza ha preparato, se tutto avviene in questo mondo secondo i disegni impenetrabili, non abbiamo niente da chiedergli: saremmo degli insensati, se ci opponessimo a lui, recheremmo offesa alla sua prudenza, se volessimo regolarla. L'uomo non deve lusingarsi di essere più saggio del suo dio, di poter obbligarlo a mutare volontà, di poter indurlo a prendere vie diverse da quelle che ha scelto per poter realizzare i suoi decreti: un dio intelligente non può aver preso che le misure più giuste ed i mezzi più sicuri per giungere al suo scopo: se potesse mutarli, non potrebbe essere chiamato né saggio né immutabile né previdente. Se Dio potesse sospendere un istante le leggi da lui stesso fissate, se potesse mutare qualcosa del suo piano, è perché non avrebbe affatto previsto i motivi di questa sospensione o mutamento; se non ha fatto entrare questi motivi nel suo piano, è perché non li ha previsti; se li ha previsti senza farli entrare nel suo piano, è perché non ha potuto. Così, comunque si prendano le cose, le preghiere che gli uomini rivolgono alla Divinità e i differenti culti che gli si rendono presuppongono sempre che si abbia a che fare con un essere poco saggio, poco previdente, capace di mutare o che, nonostante la sua potenza, non può fare ciò che vuole o ciò che converrebbe agli uomini, per i quali si pretende nondimeno che ha creato l'universo.

È tuttavia su nozioni così mal digerite che sono fondate tutte le religioni della terra. Si vede dappertutto l'uomo in ginocchio dinanzi ad un dio saggio di cui si sforza di regolare la condotta, di stornare i decreti, di riformare il

piano. Dappertutto, l'uomo è occupato a propiziarselo con atti di bassezza e con doni, a vincerne la giustizia con preghiere, pratiche, cerimonie, espiazioni che crede capaci di fargli mutare risoluzione; dappertutto, l'uomo suppone che può offendere il suo creatore e turbarne l'eterna felicità; dappertutto, l'uomo è prosternato dinanzi ad un dio onnipotente che si trova nell'impossibilità di rendere le sue creature quali devono essere per soddisfarne le vedute divine e piene di saggezza.

Si vede dunque che tutte le religioni del mondo sono fondate unicamente su contraddizioni manifeste, in cui gli uomini saranno costretti a cadere tutte le volte che trascureranno la natura e che assegneranno i beni o i mali che provano da parte di essa ad una causa intelligente che ne è distinta e di cui non potranno mai formarsi idee certe. L'uomo sarà sempre ridotto, come si è spesso ripetuto, a fare un uomo del suo dio; ma l'uomo è un essere mutevole, la cui intelligenza è limitata, le cui passioni variano, che, collocato in circostanze diverse, sembra spesso in contraddizione con se stesso. Così, l'uomo, pur credendo di onorare il suo dio dandogli le proprie qualità, non fa che prestargli la sua inconsistenza, le sue debolezze ed i suoi vizi. I teologi o i costruttori della divinità, avranno bell'a distinguere, sottilizzare, esagerarne le pretese perfezioni e renderle inintelligibili; resterà sempre fermo che un essere che si irrita e si placa con preghiere, non è affatto un essere immutabile, che un essere che si offende non è onnipotente né perfettamente felice, che un essere che non impedisce affatto il male che potrebbe impedire consente al male, che un essere che dà la libertà di peccare ha stabilito nei suoi eterni decreti che il peccato sia commesso, che un essere che punisce gli errori che ha permesso di commettere è sovranamente ingiusto e irrazionale, che un essere infinito che contiene qualità infinitamente contraddittorie è un essere impossibile ed è solo una chimera.

Non si dica dunque più che l'esistenza di un dio è almeno un problema. Un dio, come la teologia lo rappresenta, è del tutto impossibile: tutte le qualità che gli si assegneranno, tutte le perfezioni di cui lo si doterà, si troveranno ad ogni istante contraddette. Quanto alle qualità assurde e negative di cui lo si vorrà abbellire, esse saranno sempre inintelligibili e proveranno unicamente l'inutilità degli sforzi dello spirito umano quando vuole definire esseri che non esistono affatto. Quando gli uomini si credono molto interessati a conoscere una cosa, si affaticano a farsene un'idea; quando trovano grandi ostacoli o l'impossibilità di farsi luce sulla cosa, la loro ignoranza e lo scarso successo delle loro ricerche li dispongono alla

credulità, allora furbi matricolati o esseri deliranti ne approfittano per far trionfare le loro invenzioni o le loro fantasticherie, che fanno passare come verità incrollabili di cui non è permesso dubitare. È così che l'ignoranza, la disperazione, la pigrizia, la mancanza di abitudine di riflettere mettono il genere umano alla dipendenza di quelli che si son presi la cura di costruirgli sistemi sugli oggetti sui quali non aveva nessuna idea. Quando si tratta della Divinità e della religione, cioè degli oggetti sui quali non è possibile comprendere alcunché, gli uomini ragionano in maniera molto strana o sono le vittime di ragionamenti molto capziosi. Poiché si vedono nell'impossibilità totale di intendere ciò che loro si dice, immaginano che quelli che parlano loro sono più addentro alle cose su cui li trattengono. Questi non mancano di ripetere loro che *il partito più sicuro è di rimettersi a ciò che essi dicono*[3], di lasciarsi guidare da loro e di chiudere gli occhi; li minacciano con la collera di un fantasma irritato, se rifiutano di credere ciò che se ne dice; e questa argomentazione, sebbene supponga la cosa in questione, chiude la bocca al genere umano che, convinto da questo ragionamento vittorioso, teme di scorgere le contraddizioni palpabili della dottrina che gli si predica, si attiene ciecamente alle sue guide, non dubitando che non abbiano idee molto più chiare sugli oggetti meravigliosi su cui li trattengono continuamente e che la loro professione li obbliga a fare oggetto di meditazione. Il volgo crede più ai preti che a se stesso; li prende per uomini divini o per semidèi. Vede in ciò che adora unicamente ciò che ne dicono i preti e da tutto ciò che ne dicono risulta, per un uomo che pensa, che Dio è solo un essere di ragione, un fantasma rivestito delle qualità che i preti hanno giudicato conveniente attribuirgli per aumentare l'ignoranza, le incertezze e le paure dei mortali. È così che l'autorità dei preti decide senza appello della cosa che è utile unicamente ai preti.

Volendo risalire all'origine delle cose, troveremo sempre che sono l'ignoranza e la paura che hanno creato gli dèi, che sono l'immaginazione, l'entusiasmo e l'impostura che li hanno abbelliti o imbruttiti, che è l'ignoranza che li adora, che è la credulità che li nutre, che è l'abitudine che li rispetta, che è la tirannia che li sostiene, per approfittare dell'accecamento degli uomini.

Si parla continuamente dei vantaggi che risultano per gli uomini dalla credenza in un dio. Esamineremo subito se questi vantaggi sono reali come si dice; intanto, il problema è vedere se l'opinione dell'esistenza di un dio è un errore o una verità. Se è un errore, non può essere utile al genere umano;

se è una verità, deve essere suscettibile di prove abbastanza chiare da essere colte da tutti gli uomini per i quali si suppone questa verità necessaria o vantaggiosa. D'altro canto, l'utilità di un'opinione non la rende più certa per il fatto che è utile. Ciò basta per rispondere al dottor Clarke che domanda: *Non sarebbe auspicabile che esistesse un essere buono, saggio, intelligente e giusto? Non sarebbe, la sua esistenza, desiderabile per il genere umano*[4]*?* Gli risponderemo, dunque:

1. Che l'autore supposto di una natura in cui siamo costretti a vedere ad ogni istante il disordine accanto all'ordine, la cattiveria accanto alla bontà, la giustizia accanto all'ingiustizia, la follia accanto alla saggezza, non può essere qualificato come buono, saggio, intelligente e giusto più che come cattivo, insensato, perverso, a meno che non si suppongano due princìpi uguali agenti nella natura, di cui l'uno distrugga continuamente le opere dell'altro.

2. Che il bene che può risultare per noi da una supposizione non la rende più certa e nemmeno probabile. Ed invero dove andremmo a finire se da una cosa che ci è utile concludessimo che esiste realmente?

3. Che tutto ciò che è stato riferito finora prova che l'essere che si associa alla natura non è credibile e repugna a tutte le nozioni comuni. Diremo che non è sinceramente credibile l'esistenza di un essere di cui non abbiamo alcuna idea reale e cui non possiamo annetterne alcuna che non si distrugga immediatamente. Possiamo credere all'esistenza di un essere di cui non possiamo affermare niente, che è solo un ammasso di negazioni e di privazioni di ciò che conosciamo? In una parola, è possibile credere fermamente all'esistenza di un essere sul quale lo spirito umano non può fondare alcun giudizio che non riesca immediatamente contraddetto?

Ma, l'entusiasta felice, la cui anima è sensibile alle gioie e la cui tenera immaginazione ha bisogno di rappresentarsi un oggetto seducente cui possa render grazie dei suoi pretesi benefici, dirà: «Ma perché togliermi un dio che vedo con i tratti di un sovrano pieno di saggezza e di bontà? Quale dolce piacere non ho trovato a rappresentarmi un monarca potente, intelligente e buono, di cui sono il favorito, che si occupa della mia felicità, che veglia continuamente alla mia sicurezza, che provvede ai miei bisogni, che consente a che, sotto di lui, comandi alla natura intera? Credo di vederlo spandere continuamente i suoi benefici sull'uomo; vedo la provvidenza lavorare senza sosta per lui; essa copre in suo favore la terra di erbe e gli alberi di frutti deliziosi, popola le foreste di animali idonei a nutrirlo, sospende sulla sua

testa gli astri che lo illuminano durante il giorno e ne guidano i passi incerti durante la notte, estende intorno a lui l'azzurro del firmamento, per rallegrarne gli occhi, adorna i prati di fiori, bagna la sua dimora con fonti, ruscelli, fiumi. Ah, lasciatemi ringraziare l'autore di tanti benefici! Non mi strappate il mio fantasma affascinante! Non ritroverò affatto le mie illusioni così dolci in una necessità severa, in una materia cieca e inanimata, in una natura priva di intelligenza e di sentimento».

L'infelice, cui la sorte rifiuta con rigore beni che prodiga a tanti altri, dirà: «Perché strapparmi un errore che mi è caro? Perché annientarmi un dio, la cui idea consolatrice asciuga la fonte delle mie lagrime e serve a calmare le mie pene? Perché privarmi di un oggetto che mi rappresento come un padre compassionevole e tenero, il quale mi mette alla prova in questo mondo, ma in braccio al quale mi getto con fiducia, quando l'intera natura sembra abbandonarmi? Supponendo anche che questo dio è solo una chimera, gli infelici ne hanno bisogno, per garantirsi da un'angosciosa disperazione: non significa essere inumani e crudeli voler farli cadere nel vuoto, cercando di disingannarli? Un errore utile, non è preferibile a verità che privano lo spirito di ogni consolazione e non gli offrono alcun sollievo ai suoi mali?».

La verità, dirò a questi esseri deliranti, non può mai rendervi infelici. È essa a consolare veramente: è un tesoro nascosto che, molto meglio dei fantasmi inventati dalla paura, può rassicurare i cuori e dar loro il coraggio di sopportare i fardelli della vita; eleva l'anima, la rende attiva, le fornisce i mezzi per resistere agli attacchi della sorte e per combattere con successo la fortuna ostile. Domanderò loro su che cosa fondano la bontà che attribuiscono follemente al loro dio. Ma questo dio, domanderò loro, è dunque benefico per tutti gli uomini? Contro un mortale che gode dell'abbondanza e dei favori della fortuna, non ve ne sono migliaia che languiscono nel bisogno e nella miseria? Coloro i quali prendono a modello l'ordine, di cui si suppone questo dio autore, non sono dunque più infelici in questo mondo? La bontà di questo essere per taluni individui favoriti non si smentisce mai? Le stesse consolazioni, che l'immaginazione va a cercare nel suo seno, non annunciano disgrazie comportate dai suoi decreti e di cui questo dio è l'autore? Non è, la terra, coperta di infelici che sembra vi siano venuti unicamente per soffrire, gemere e morire? La provvidenza divina non si abbandona al sonno durante i contagi, le pesti, le guerre, i disordini, le rivoluzioni fisiche e morali di cui la razza umana è continuamente la vittima? Questa terra, la cui fecondità si considera come un beneficio del

cielo, non è in mille luoghi arida ed inesorabile? Non produce veleni accanto ai frutti più dolci? Questi fiumi e questi mari, che si credono fatti per irrigare la nostra dimora e facilitare il nostro commercio, non finiscono spesso con l'inondare le nostre campagne, con lo sconvolgere le nostre case, col rendere ugualmente infelici gli uomini e le loro greggi? Da ultimo, il dio che presiede all'universo e veglia continuamente alla conservazione delle sue creature, non le abbandona quasi sempre alle catene di tanti sovrani disumani che si fanno beffa della disgrazia dei loro sudditi, mentre questi infelici si rivolgono invano al cielo per far cessare calamità molteplici, evidentemente dovute ad una amministrazione bugiarda e non alla collera dei cieli?

L'infelice che cerca di consolarsi nelle braccia del suo dio, dovrebbe almeno ricordarsi che è questo dio che, essendo il padrone di tutto, distribuisce e il bene e il male: se si crede la natura sottomessa ai suoi ordini supremi, questo dio è così spesso ingiusto, pieno di malizia, di imprudenza, di irrazionalità come di bontà, di saggezza e di equità. Se il devoto, meno prevenuto e più coerente, volesse un pò ragionare, diffiderebbe di un dio capriccioso che spesso fa soffrire anche lui e non andrebbe a consolarsi nelle braccia del suo carnefice che ha la follia di prendere per suo amico e per suo padre.

Ed invero non vediamo nella natura un miscuglio di beni e di mali? Ostinarsi a non vedervi che bene sarebbe altrettanto insensato che non scorgervi che male. Vediamo il sereno succedere alle tempeste, la malattia alla salute, la pace alla guerra. La terra produce in tutti i paesi piante necessarie al nutrimento dell'uomo e piante capaci di distruggerlo. Ogni individuo della specie umana è un miscuglio necessario di buone e di cattive qualità; tutte le nazioni ci offrono lo spettacolo screziato di vizi e di virtù; ciò che rallegra un individuo ne fa cadere molti altri nel dolore e nella tristezza; non si verificano eventi che non abbiano vantaggi per gli uni e svantaggi per gli altri. Gli insetti trovano un rifugio sicuro nelle rovine del palazzo che ha schiacciato degli uomini nella sua caduta. Non è per i corvi, le bestie feroci e per i vermi che il conquistatore sembra dar battaglia? Quelli che si pretendono favoriti dalla Provvidenza, non muoiono per servire da pasto a migliaia di insetti spregevoli di cui questa Provvidenza sembra altrettanto occupata? L'alcione, allietato dalla tempesta, scherza sui flutti sollevati, mentre sui resti dell'imbarcazione spezzata il marinaio leva al cielo le sue mani tremanti. Vediamo gli esseri impegnati in una guerra perpetua, viventi gli uni a spese degli altri e pronti ad approfittare delle disgrazie che li

gettano nella desolazione e li distruggono reciprocamente. La natura considerata nel suo insieme mostra tutti gli esseri alternativamente soggetti al piacere e al dolore, nascenti per morire, esposti a vicissitudini continue, da cui nessuno di essi è esente. Lo sguardo più superficiale basta, dunque, a disingannarci dell'idea che l'uomo è la *causa finale* della creazione, l'oggetto costante delle fatiche della natura o del suo autore, cui non si può attribuire, sulla base dello stato evidente delle cose e delle rivoluzioni continue della razza umana, né bontà né malizia, né giustizia né ingiustizia, né intelligenza né irrazionalità[5]. In una parola, considerando la natura senza pregiudizi, troveremo che tutti gli esseri sono ugualmente favoriti nell'universo e che tutto ciò che esiste è soggetto a leggi necessarie, da cui nessuno può essere eccezionalmente esentato.

Così, quando si tratta di un agente che vediamo agire tanto diversamente dalla natura o dal suo preteso motore, è impossibile assegnargli qualità secondo le sue opere, ora vantaggiose ed ora dannose alla specie umana, o per lo meno ogni uomo sarà costretto a giudicarne secondo il modo particolare in cui ne è affetto: non vi sarà affatto una misura fissa nei giudizi che si pronunzieranno su di esse, i nostri modi di giudicare saranno sempre fondati sui nostri modi di vedere e di sentire ed il nostro modo di sentire dipende dal nostro temperamento, dalla nostra organizzazione, dalle nostre circostanze particolari che non possono essere le stesse per tutti gli individui della nostra specie. Questi differenti modi di essere affetti forniranno, dunque, sempre i colori alle immagini che gli uomini si faranno della divinità; conseguentemente, queste idee non possono essere né salde né sicure: le induzioni che se ne trarranno non saranno mai né costanti né uniformi; ciascuno giudicherà secondo se stesso e non vedrà che se stesso o la propria situazione nel suo dio.

Ciò posto, uomini contenti, forniti di un'anima sensibile, di un'immaginazione viva, si rappresenteranno la Divinità con i tratti più affascinanti: crederanno di vedere nella natura intera, che continuamente provocherà loro sensazioni piacevoli, solo prove notevoli di benevolenza e di bontà. Nella loro estasi poetica immagineranno di scorgere dappertutto le impronte di un'intelligenza perfetta, di una saggezza infinita, di una provvidenza teneramente occupata della felicità dell'uomo; l'amor proprio, unendosi ancora alla loro immaginazione esaltata, finirà col persuaderli che l'universo è fatto unicamente per la razza umana; si sforzeranno idealmente di baciare con trasporto la mano immaginaria da cui crederanno di ottenere

tanti benefici: toccati dai suoi favori, allettati dal profumo delle rose di cui non vedono affatto le spine che il delirio estatico impedisce loro di sentire, crederanno di poter pagare con sufficiente riconoscenza quegli effetti necessari che considerano prove indubitabili della predilezione divina. Inebriati di questi pregiudizi, i nostri esseri deliranti non scorgeranno affatto i mali ed i disordini di cui l'universo è il teatro o, se non si può impedir loro di vederli, si persuaderanno che, nelle vedute di una provvidenza benefica, queste calamità sono necessarie per condurre gli uomini ad una più grande felicità: la fiducia riposta nella Divinità, da cui immaginano di dipendere, fa credere loro che l'uomo non soffre se non per il suo bene e che quell'essere fecondo di risorse saprà fargli trarre vantaggi infiniti dai mali che subisce in questo mondo. Il loro spirito così preoccupato non vede niente che non ne susciti l'ammirazione, la gratitudine, la fiducia; gli effetti più naturali e più necessari sembrano loro miracoli di beneficenza e di bontà; ostinati a vedere saggezza ed intelligenza dappertutto, chiudono gli occhi sui disordini che potrebbero smentire le qualità amabili che attribuiscono all'essere da cui il loro cuore è preso: le calamità più crudeli, gli eventi che più affliggono la razza umana, cessano di sembrare disordini e non fanno che fornir loro nuove prove delle perfezioni divine: si persuadono che ciò che loro sembra difettoso ed imperfetto non lo è che in apparenza ed ammirano la saggezza e la bontà del loro dio anche negli effetti più terribili e più capaci di gettarli nella costernazione.

È a questa ebrezza amorosa, a questa infatuazione strana, ch'è dovuto, senza dubbio, il sistema dell'*ottimismo,* per il quale esseri deliranti, forniti di una immaginazione romanzesca sembrano aver rinunciato alla testimonianza dei loro sensi per provare che, anche per l'uomo, *tutto è bene* in una natura in cui il bene si trova costantemente accompagnato dal male o in cui spiriti meno prevenuti o immaginazioni meno poetiche giudicherebbero che tutto ciò che può essere, che il bene ed il male sono ugualmente necessari, che derivano dalla natura delle cose e non da una mano immaginaria che, se esistesse realmente o facesse tutto ciò che vediamo, potrebbe essere chiamata malvagia con la stessa ragione con la quale ci si ostina a chiamarla piena di bontà D'altronde, per essere in grado di giustificare la Provvidenza, mali, vizi e disordini che vediamo in tutto ciò che si suppone la sua opera, bisognerebbe conoscere il fine del tutto. Ora, il tutto non può aver fine; ed invero, se avesse un fine, una ten denza uno scopo, non sarebbe più il tutto[6].

Non si mancherà di dire che i disordini ed i mali che si vedono in questo mondo sono solo relativi ed apparenti e non provano niente contro la saggezza e la bontà divina. Ma non si può replicare che i beni così vantati e l'ordine meraviglioso su cui si fonda la saggezza e la bontà di Dio non sono parimenti che relativi ed apparenti? Se è unicamente il nostro modo di sentire e di coesistere con le cause da cui siamo circondati a costituire l'ordine della natura per noi e ad autorizzarci a prestare saggezza e bontà al suo autore, il nostro modo di sentire e di esistere non deve autorizzarci a chiamare disordine ciò che ci nuoce e ad attribuire imprudenza e malizia all'essere che supporremo mette la natura in azione? In una parola, ciò che vediamo nel mondo cospira a provarci che tutto è necessario, che niente avviene a caso, che tutti gli eventi buoni o cattivi, sia per noi sia per gli esseri di un ordine differente, sono addotti da cause che agiscono secondo leggi certe e determinate e che niente potrà autorizzarci a prestare alcuna delle nostre qualità né alla natura né al motore che le si è voluto dare.

Riguardo a coloro quali pretendono che la saggezza suprema saprà trarre i più grandi beni per noi dal seno stesso dei mali di cui permette che siamo le vittime in questo mondo, domanderemo loro se non sono essi stessi ad aver fiducia nella Divinità o su che cosa fondano le loro lusinghiere speranze. Risponderanno senza dubbio che giudicano della condotta di Dio per analogia e che dalle prove della sua saggezza e della sua bontà attuali sono in diritto di concludere a favore della sua saggezza e della sua bontà future. Si obietterà che partono da supposizioni gratuite, che, poiché la saggezza e la bontà del loro dio sono così spesso smentite in questo mondo, niente può assicurarli che la sua condotta cessi mai di essere la stessa riguardo ad uomini che provano quaggiù ora i suoi benefici ed ora le sue disgrazie. Se, nonostante la sua bontà onnipotente, Dio non ha potuto né voluto rendere le creature che gli sono care completamente felici in questo mondo, che ragione c'è di credere che lo potrà o lo vorrà in un altro?

Così, questo linguaggio si fonda solo su ipotesi rovinose e che hanno per base solo l'immaginazione prevenuta: significa che degli uomini, una volta persuasi senza motivi e senza causa della bontà del loro dio, non possono immaginare che consenta a rendere le sue creature costantemente infelici. D'altro canto, quale bene reale e noto vediamo risultare per il genere umano dai fenomeni di sterilità, dalle carestie, dalle epidemie, dalle lotte che fanno perire tanti milioni di uomini e continuamente spopolano e gettano nella desolazione il mondo in cui siamo? C'è qualcuno capace di indovinare i

vantaggi che derivano da tutti i mali che ci assediano da tutte le parti? Non vediamo tutti i giorni esseri votati alla disgrazia, dal seno della loro madre alla tomba, trovare appena il tempo di respirare e vivere, trastulli costanti dell'afflizione, del dolore e delle sventure? Come o quando questo dio così buono trarrà bene dai mali che fa loro soffrire?

Tutti gli ottimisti più entusiasti, i teisti o gli stessi deisti, i sostenitori della *religione naturale* (che non è niente meno che *naturale* o fondata sulla ragione), sono, come i superstiziosi più creduli, costretti a ricorrere al sistema di un'altra vita per discolpare la Divinità dei mali che fa soffrire in questa a coloro stessi che si suppongono più graditi ai suoi occhi. Così, partendo dall'idea che Dio è buono e pieno di equità, non ci si può dispensare dall'ammettere una lunga serie di ipotesi che hanno, come l'esistenza di questo dio, solo l'immaginazione per base e di cui abbiamo già fatto vedere la futilità[7]. Bisogna ricorrere al dogma così poco probabile della vita futura e dell'immortalità dell'anima per giustificare la Divinità; si è costretti a dire che, per il fatto che non ha potuto o voluto rendere l'uomo felice in questo mondo, gli procurerà una felicità inalterabile quando non esisterà più o quando non avrà più gli organi per i quali è in grado di godere oggi.

Tuttavia, tutte queste ipotesi sono, esse stesse, insufficienti a giustificare la Divinità delle sue azioni malvage e delle sue ingiustizie passeggere. Se Dio ha potuto essere ingiusto o crudele un momento, Dio ha derogato, almeno per questo momento, alle sue perfezioni divine: non è, dunque, affatto immutabile; la sua bontà e la sua giustizia sono, dunque, soggette a contraddirsi per un tempo; e, in questo caso, chi può garantirci che le qualità in cui si ha fiducia non si contraddicano anche nella vita futura, inventata per discolpare Dio degli sviamenti che si permette in questo mondo? Che cosa è un dio perpetuamente costretto a derogare ai suoi principi e che si trova nell'impotenza di rendere felici quelli che ama senza far loro ingiustamente del male, almeno nella loro dimora quaggiù? Così, per giustificare la Divinità, bisognerà ricorrere ad altre ipotesi; bisognerà supporre che l'uomo può offendere il suo dio, turbare l'ordine dell'universo, nuocere alla felicità di un essere sovranamente felice, sconvolgere i disegni dell'essere onnipotente. Bisognerà, per conciliare le cose, ricorrere al sistema della libertà dell'uomo[b.]. Da ultimo, a poco a poco, ci si troverà costretti ad ammettere le idee più improbabili, più contraddittorie e più false, dal momento che si partirà dal principio che l'universo è governato da

un'intelligenza piena di saggezza, di giustizia e di bontà: questo principio solo basta a condurre insensibilmente alle assurdità più grossolane, quando lo si vorrà dimostrare coerente.

Ciò posto, tutti quelli che parlano della bontà, della saggezza, dell'intelligenza divine, che ce le mostrano nelle opere della natura, che ci offrono queste stesse opere come prove incontestabili dell'esistenza di un dio o di un agente perfetto, sono uomini prevenuti o accecati dalla loro immaginazione, che vedono solo un lato del quadro dell'universo senza abbracciare l'insieme[8]. Inebriati dal fantasma che il loro spirito si è formato, rassomigliano a quegli amanti che non scorgono alcun difetto nell'oggetto del loro amore: se ne nascondono, dissimulano e giustificano i vizi e le difformità, finiscono spesso col prenderli per perfezioni.

Si vede, dunque, che le prove dell'esistenza di un'intelligenza sovrana, tratte dall'ordine, dalla bellezza, dall'armonia dell'universo sono sempre solo ideali e non hanno forza se non per quelli che sono organizzati e costituiti in una certa maniera o la cui immaginazione ridente è capace di generare chimere gradevoli che l'abbelliscono a loro piacimento. Nondimeno, queste illusioni debbono spesso dissiparsi di per se stesse: quando la loro macchina finisce col guastarsi, lo spettacolo della natura, che in certe circostanze è parso loro così seducente e così bello, deve allora far posto al disordine e alla confusione. Un uomo fornito di un temperamento malinconico, reso aspro da disgrazie o da infermità, non può vedere la natura ed il suo autore con lo stesso occhio con cui li vede l'uomo sano, di umor gaio, contento di tutto. Privo di felicità, l'uomo afflitto non può trovarvi che disordine, difformità, motivi di affliggersi; non vede l'universo se non come il teatro della malizia o delle vendette di un tiranno corrucciato; non può amare sinceramente questo essere malefico, lo odia dal profondo del cuore, anche quando gli rende gli omaggi più servili; adora, fremendo, un monarca odioso, l'idea del quale produce nella sua anima solo i sentimenti della diffidenza, della paura, della pusillanimità; in una parola, diventa superstizioso, credulo e molto spesso crudele, sull'esempio del signore che si vede obbligato a servire e ad imitare.

In conseguenza di queste idee che nascono da un temperamento infelice e da un umore fastidioso, i superstiziosi sono continuamente presi da terrori, da diffidenze e da apprensioni. La natura non può avere attrattive per loro, non prendono parte alcuna alle sue scene liete, considerano questo mondo, così meraviglioso e così bello per l'entusiasta contento, solo una *valle di*

lagrime, nella quale un dio vendicativo e geloso li ha collocati unicamente perché espiassero crimini commessi da loro stessi o dai loro padri, perché fossero quaggiù le vittime ed i trastulli del suo dispotismo, perché vi subissero prove continue, per giungere poi per sempre ad una nuova esistenza, nella quale saranno felici o infelici, secondo la condotta che avranno tenuto nei confronti di un dio capriccioso che ne ha nelle mani la sorte.

Sono queste idee oscure che hanno fatto sorgere sulla terra tutti i culti, tutte le superstizioni più folli e più crudeli, tutte le pratiche insensate, tutti i sistemi assurdi, tutte le nozioni e le opinioni stravaganti, tutti i misteri, i dogmi, le cerimonie, i riti, in una parola tutte le religioni. Esse sono state e saranno sempre fonti eterne di apprensioni, di discordia e di delirio, per sognatori nutriti di bile o inebriati dal furore divino[9], che l'umore atrabiliare dispone alla malvagità, l'immaginazione delirante dispone al fanatismo, l'ignoranza prepara alla credulità e sottomette ciecamente ai loro preti: questi, per i propri interessi, si serviranno spesso del loro dio truce per incitarli ai crimini e indurli a strappare agli altri la quiete di cui si sono privati essi stessi.

Unicamente nella diversità dei temperamenti e delle passioni bisogna cercare la differenza che vediamo tra il dio del teista, dell'ottimista, dell'entusiasta felice e quello del devoto, del superstizioso, dell'uomo zelante che l'ebbrezza rende così spesso insocievole e crudele. Sono ugualmente insensati? Sono le vittime della loro immaginazione: gli uni nel trasporto dei loro amori vedono Dio unicamente dal lato favorevole, gli altri lo vedono sempre solo dal lato cattivo. Tutte le volte che si parte da una supposizione falsa, tutti i ragionamenti che si fanno non sono che una lunga serie di errori; tutte le volte che si rinuncia alla testimonianza dei sensi, all'esperienza, alla natura, alla ragione, è impossibile conoscere i limiti cui l'immaginazione si arresterà. È vero che le idee dell'entusiasta felice saranno meno pericolose, per lui stesso e per gli altri, di quelle del superstizioso atrabiliare che il temperamento renderà infame e crudele. Tuttavia, gli dèi dell'uno e dell'altro non sono meno delle chimere: quello del primo è il prodotto di sogni piacevoli, quello del secondo è il prodotto di una fastidiosa commozione cerebrale.

Ci sarà sempre solo un passo dal teismo alla superstizione. La più piccola rivoluzione nella macchina, una leggera infermità, un'afflizione imprevista bastano ad alterare gli umori, a viziare il temperamento, a rovesciare il

sistema delle opinioni del teista e del devoto felice: non appena l'immagine del suo dio sarà sfigurata, l'ordine bello della natura sarà sconvolto per lui e la malinconia lo farà cadere a poco a poco nella superstizione, nella pusillanimità e in tutte le bizzarrie che producono il fanatismo e la credulità.

La Divinità, poiché esiste sempre solo nell'immaginazione degli uomini, deve prendere necessariamente la tinta dal loro carattere: avrà le loro passioni, seguirà costantemente le rivoluzioni della loro macchina; sarà gaia o triste, favorevole o dannosa, amica o nemica degli uomini, socievole o selvaggia, umana o crudele, secondo la disposizione di colui stesso che la porta nel suo cervello. Un mortale caduto dalla felicità nella miseria, dalla salute nella malattia, dalla gioia nell'afflizione, non può, in questi mutamenti di stati, conservare lo stesso dio. Che cosa è un dio che dipende ad ogni istante da variazioni che cause naturali fanno subire agli organi degli uomini? Strano dio, senza dubbio, quello la cui idea fluttuante non dipende che più o meno dal calore e dalla fluidità del nostro sangue.

Non è affatto da mettere in dubbio che un dio costantemente buono, pieno di saggezza, dotato di qualità amabili e favorevoli all'uomo, non sia una chimera più seducente del dio del fanatico e del superstizioso; ma non è meno una chimera, che diventerà pericolosa, quando gli speculatori che se ne occupano cambieranno circostanze o temperamento: questi, considerandolo l'autore di tutte le cose, vedranno il loro dio mutare e saranno per lo meno indotti a considerarlo un essere pieno di contraddizioni, sul quale non è affatto sicuro contare. Allora, l'incertezza e la paura si impadroniranno del loro spirito; e questo dio, che in un primo momento vedevano così affascinante, diventerà un oggetto terribile, capace di farli cadere nella superstizione più tetra, dalla quale sembravano dapprima infinitamente lontani.

Così, il teismo o la pretesa religione naturale, non può avere princìpi sicuri e quelli che la professano sono necessariamente soggetti a variare nelle loro opinioni sulla Divinità e sulla condotta che ne deriva. Il loro sistema, originariamente fondato su un dio saggio ed intelligente, la cui bontà non può mai contraddirsi, deve ben presto convertirsi in fanatismo ed in superstizione. Questo sistema, meditato successivamente da entusiasti di differenti caratteri, deve subire variazioni continue ed allontanarsi molto rapidamente dalla sua pretesa semplicità primitiva. La maggior parte dei filosofi hanno voluto sostituire il teismo alla superstizione, ma non hanno avvertito che il teismo era fatto per corrompersi e per degenerare. Ed invero

esempi notevoli ci provano questa funesta verità: il teismo si è dappertutto corrotto; ha formato a poco a poco le superstizioni, le sette stravaganti e dannose da cui il genere umano è infetto. Quando l'uomo consentirà a riconoscere fuori della natura potenze invisibili sulle quali il suo spirito inquieto non potrà mai fissare invariabilmente le sue idee, e che solo l'immaginazione sarà in grado di rappresentargli, quando non oserà consultare la sua ragione relativamente a queste potenze immaginarie, necessariamente questo primo passo falso lo svierà e necessariamente la sua condotta come le sue opinioni diventeranno col tempo perfettamente assurde[c].

Si chiamano *teisti* o *deisti,* tra noi, quelli, che, disingannati da un grande numero di errori grossolani di cui le superstizioni volgari si sono via via riempite, si attengono puramente 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. Prevenuti a favore della sua provvidenza benefica, si ostinano a non vedere affatto i mali di cui questo agente universale dovrebbe essere considerato la causa, poiché non si serve della sua potenza per impedirli. Presi da queste idee, di cui si è fatto vedere il debole fondamento[11], non è affatto sorprendente che siano poco d'accordo nei loro sistemi e nelle conseguenze che ne traggono. Ed invero gli uni 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 una volta. Essi hanno bisogno di un dio unicamente per creare la natura: ciò fatto, tutto ciò che avviene non è che una conseguenza necessaria dell'impulso che le fu dato all'origine delle cose: egli volle che il mondo esistesse, ma, troppo grande per entrare nei particolari dell'amministrazione, consegna tutti gli eventi alle cause seconde o naturali, vive in una perfetta indifferenza nei confronti delle sue creature, le quali non hanno alcun rapporto con lui e non possono turbare in nulla la sua felicità inalterabile. Di qui si vede che i deisti meno superstiziosi fanno del loro dio un essere inutile agli uomini: ma hanno bisogno di una parola per indicare la causa prima o la forza sconosciuta alla quale, per il fatto che non conoscono l'energia della natura, credono di dover attribuire la sua formazione primitiva o, se si vuole, l'ordinamento di una materia coeterna con Dio.

Altri teisti, forniti di una immaginazione più viva, suppongono rapporti più particolari con l'agente universale della specie umana. Ciascuno di essi, secondo la fecondità del suo genio, estende o diminuisce questi rapporti, suppone dei doveri dell'uomo verso il suo creatore, crede che per piacergli bisogna imitarne la pretesa bontà e fare come lui bene alle sue creature. Taluni si immaginano che questo dio, essendo giusto, riserva ricompense a quelli che fanno del bene e castighi a quelli che fanno del male ai loro simili. Di qui si vede che quelli che *umanizzano* un pò più degli altri la loro divinità, facendola simile ad un sovrano che punisce o ricompensa i suoi sudditi, secondo la loro fedeltà ad adempiere i propri doveri e a rispettare le leggi loro imposte, non possono, come i deisti puri, accontentarsi di un dio immobile ed indifferente. Occorre un dio che sia loro più vicino o che possa servire a spiegare taluni degli enigmi che questo mondo loro presenta. Siccome ciascuno di questi speculatori, che chiameremo *teisti* per distinguerli dai primi, si costruisce, per così dire, un sistema a parte di religione, non sono in alcun modo d'accordo né sui loro culti né sulle loro opinioni. Si trovano tra loro sfumature spesso impercettibili che, dal deismo, conducono taluni di essi fino alla superstizione; in una parola, poco d'accordo tra loro stessi, non sanno a che cosa fermamente attenersi[d].

Non bisogna meravigliarsene, se il dio del *deista* è inutile, quello del *teista* è necessariamente pieno di contraddizioni. Tutti e due ammettono un essere che è solo una pura finzione. Se lo fanno materiale, rientra allora nella natura. Se lo fanno spirituale, non ne hanno più idee reali. Se gli conferiscono attributi morali, subito ne fanno un uomo di cui non fanno che estendere le perfezioni, ma le cui qualità si contraddicono ad ogni istante, dal momento che lo si suppone l'autore di tutte le cose. Così, quando il genere umano subisce disgrazie, li vedrete negare la Provvidenza, farsi beffe delle cause finali, costretti a riconoscere o che questo dio è impotente o che agisce in contraddizione con la sua bontà. Tuttavia, quelli che suppongono un dio giusto, non sono costretti a supporre doveri prescritti e regole emanate da questo essere, che non si può offendere se non se ne conoscono le volontà? Così, il teista a poco a poco, per spiegarsi la condotta del suo dio, si trova in un imbarazzo continuo, dal quale non potrà trarsi che ammettendo tutte le fantasticherie teologiche, senza far grazia neppure delle favole assurde che furono escogitate per render conto della strana economia di questo essere così buono, così saggio, così pieno di equità: bisognerà, di supposizione in supposizione, risalire fino al peccato di Adamo o fino alla

caduta degli angeli ribelli o fino al crimine di Prometeo o fino al vaso di Pandora[12], per trovare come il male è entrato in un mondo soggetto ad una intelligenza benefica. Bisognerà supporre la libertà dell'uomo, bisognerà riconoscere che la creatura può offendere il suo dio, provocarne la collera, muoverne le passioni, placarlo con pratiche ed espiazioni superstiziose. Se si suppone la natura sottomessa ad un agente nascosto, dotato di qualità occulte, che agisce in maniera misteriosa, perché non supporre che cerimonie, movimento del corpo, parole, riti, templi, statue possono ugualmente contenere virtù segrete, capaci di conciliarsi l'essere misterioso che si adora? Perché non prestar fede alle forze nascoste della magia, della teurgia, degli incantesimi, degli amuleti, dei talismani? Perché non credere alle ispirazioni, ai sogni, alle visioni, ai presagi, agli auguri? Chi sa se la forza motrice dell'universo, per manifestarsi agli uomini, non abbia potuto servirsi di vie impenetrabili e non abbia fatto ricorso a metamorfosi, ad incarnazioni, a transustanziazioni? Tutte queste fantasticherie, non derivano dalle nozioni assurde che gli uomini si son fatti della Divinità? Tutte queste cose e le virtù che vi si annettono, sono più incredibili e meno possibili delle idee del teismo, le quali suppongono che un dio inconcepibile, invisibile, immateriale ha potuto creare e può muovere la materia, che un dio privo di organi può avere intelligenza e pensare come gli uomini ed avere qualità morali, che un dio intelligente e saggio può consentire al disordine, che un dio immutabile e giusto può sopportare che l'innocenza sia oppressa per un momento? Quando si ammette un dio così contraddittorio o così opposto ai lumi del buon senso, non c'è più niente che sia in diritto di far ribellare la ragione. Quando si suppone un tale dio, si può credere tutto: è impossibile segnare dove si deve fermare il cammino della sua immaginazione. Se si presumono dei rapporti tra l'uomo e questo essere incredibile, bisogna elevargli altari, fargli sacrifici, rivolgergli preghiere continue, offrirgli doni. Se non si intende alcunché di questo essere, la cosa più sicura non è rimettersi ai suoi ministri che, per il loro stato, debbono averne fatto oggetto di meditazione, per farlo conoscere agli altri? In una parola, non c'è rivelazione, mistero, pratica, che non faccia ammettere sulla parola preti che, in ogni paese, hanno il potere di insegnare così diversamente agli uomini ciò che debbono pensare degli dèi e suggerir loro i mezzi per piacere agli stessi.

Si vede che i deisti o i teisti non hanno motivi reali per separarsi dai superstiziosi e che è impossibile segnare la linea di demarcazione che separa uomini che maggiormente credono o che ragionano di meno in fatto di

religione. Ed invero è difficile decidere con precisione la vera dose di inezie che ci si può permettere. Se i deisti rifiutano di seguire i superstiziosi in tutti i passi che fa la loro credulità, sono più incoerenti di questi ultimi i quali, dopo aver ammesso sulla parola una divinità assurda, contraddittoria, bizzarra, adottano ancora sulla parola i mezzi ridicoli e bizzarri che si forniscono loro per renderla favorevole. I primi partono da una supposizione falsa di cui rigettano le conseguenze necessarie; gli altri ammettono e il principio e le conseguenze[e]. Un dio che esiste unicamente nell'immaginazione richiede un culto immaginario. Ogni teologia è una pura finzione; non vi sono affatto più gradi nel falso di quanti non ve ne siano nella verità. Se Dio esiste, bisogna credere tutto ciò che ne dicono i suoi ministri, tutte le fantasticherie non hanno niente di più incredibile della divinità che serve loro di fondamento: queste stesse fantasticherie sono solo corollari tratti con più o meno sottigliezze dalle induzioni che esseri deliranti o sognatori hanno, a forza di meditare, dedotto dalla sua essenza impenetrabile, dalla sua natura inintelligibile, dalle sue qualità contraddittorie. Perché dunque fermarsi in cammino? C'è, in una religione del mondo, un miracolo più incredibile di quello della *creazione* o dell'aver fatto derivare dal niente[13] il mondo? C'è un mistero più difficile a comprendersi di un dio inconcepibile e tuttavia tale che si deve ammettere necessariamente? C'è niente di più contraddittorio di un artefice intelligente ed onnipotente che produce unicamente per distruggere? C'è niente di più inutile che associare alla natura un agente che non può spiegare nessuno dei fenomeni della natura?

Concludiamo dunque che il superstizioso più credulo ragiona in una maniera più coerente o per lo meno è più seguito nella sua credulità di quelli che, dopo aver ammesso un dio di cui non hanno alcuna idea, si fermano tutto di un tratto e rifiutano di ammettere sistemi di condotta che sono risultati immediati e necessari di un errore radicale e primitivo. Quando si sottoscrive ad un principio opposto alla ragione, con quale diritto ci si appella alla ragione per le sue conseguenze, per assurde che le si trovi?

Lo spirito umano, non lo si ripeterà mai troppo per la felicità degli uomini, ha bell'a tormentarsi: quando esce dalla natura visibile, delira e ben presto è costretto a rientrarvi. Se trascura la natura e la sua energia, se ha bisogno di un dio per muoverla, non ne ha più idea ed immediatamente è costretto a farne un uomo, di cui lui stesso è il modello. Crede di farne un dio dandogli le sue qualità, crede di renderle più degne del sovrano del

mondo esagerandole, mentre, a forza di astrazioni, di negazioni, di esagerazioni, le annienta o le rende del tutto inintelligibili. Quando non intende più se stesso e si perde nelle proprie astrazioni, immagina di aver fatto un dio, mentre non ha fatto che un essere di ragione. Un dio rivestito delle qualità morali ha sempre l'uomo per modello; un dio rivestito degli attributi della teologia non ha modello in alcun luogo e non esiste affatto per noi: dalla combinazione ridicola e disparata di due esseri così diversi non può risultare che una pura chimera, con la quale il nostro spirito non può avere alcun rapporto e della quale gli è inutilissimo occuparsi.

Che cosa potremmo, infatti, attendere da un dio simile a quello che si suppone? Che cosa potremmo chiedergli? Se è spirituale, come può muovere la materia ed armarla contro di noi? Se è lui a stabilire le leggi della natura, se è lui a dare agli esseri le loro essenze e le loro proprietà, se tutto ciò che avviene è la prova ed il frutto della sua provvidenza infinita e della sua saggezza profonda, a che pro rivolgergli preghiere? Lo pregheremo di mutare in nostro favore il corso immutabile delle cose? Potrebbe, quando anche lo volesse, annientare i suoi decreti immutabili o ritornare sui suoi passi? Esigeremo che, per piacerci, faccia agire gli esseri in una maniera opposta all'essenza che dà loro? Può impedire che un corpo duro per sua natura come la pietra non ferisca cadendo un corpo fragile come la macchina umana la cui essenza è di sentire? Così, non chiediamo affatto miracoli a questo dio, quale che sia. Nonostante l'onnipotenza che si suppone in lui, la sua immutabilità si opporrebbe all'esercizio del suo potere, la sua bontà si opporrebbe all'esercizio della sua giustizia severa, la sua intelligenza si opporrebbe ai mutamenti che volesse fare nel suo piano. Di qui si vede che la teologia, a forza di attributi discordanti, si fa, essa stessa, del suo dio un essere immobile, inutile per l'uomo, per cui i miracoli sono del tutto impossibili.

Ci si dirà forse che la scienza infinita del creatore di tutte le cose conosce negli esseri che ha formato risorse nascoste ai deboli mortali e che, senza niente mutare né alle leggi della natura né alle essenze delle cose, è in grado di produrre effetti che sorpassano il nostro debole intelletto, senza tuttavia che questi effetti siano contrari all'ordine da lui stesso stabilito. Rispondo dicendo che tutto ciò che è conforme alla natura degli esseri non può essere chiamato né *soprannaturale* né *miracoloso*. Molte cose sono, senza dubbio, al di sopra della nostra possibilità di concepire, ma tutto ciò che avviene nel mondo è naturale e può essere molto più semplicemente attribuito alla stessa

natura che ad un agente di cui non abbiamo alcuna idea. Rispondo, in secondo luogo, dicendo che, con la parola *miracolo,* si indica un effetto di cui non conoscendo la natura, la si crede incapace. Rispondo, in terzo luogo, dicendo che, con *miracolo,* i teologi di tutti i paesi pretendono di indicare non un'operazione straordinaria della natura, ma un effetto direttamente opposto alle leggi di questa natura, cui si assicura nondimeno che Dio ha prescritto le sue leggi[f.] D'altro canto, se Dio, in quelle sue opere che ci sorprendono o che non comprendiamo, non fa che mettere in giuoco molle sconosciute agli uomini, non c'èniente natura che in questo senso, non possa essere considerato come un miracolo dato che la causa la quale fa in modo che una pietra cada altrettanto sconosciuta che quella che fa girare il postro globo Da ultimo se Dio, quando compie un miracolo, non fa che trarre profitto dalle conoscenze che ha della natura per destar meraviglia agisce semplicemente come taluni uomini più scaltri degli altri o più istruiti del volgo, i quali lo meravigliano con i loro giri e con i loro segreti meravigliosi, prevalendo sulla sua ignoranza o sulla sua incapacità. Spiegare i fenomeni della natura come miracoli significa che si ignorano le vere cause di questi fenomeni; attribuirli ad un dio significa. convenire che non si conoscono affatto i mezzi della natura e che si ha bisogno di una parola per indicarli: significa credere alla magia. Attribuire ad un essere sovranamente intelligente, immutabile, previdente e saggio, miracoli attraverso i quali deroga alle sue leggi significa annientare in lui queste qualità. Un dio onniporente non avrebbe bisogro di miracoli per governare il mondo né per convincere le sue creature, lo spirito ed il cuore delle quali sarebbero nelle sue mani. Tutti i miracoli, addotti da tutte le religioni del mondo come prove dell'interesse che ha per esso l'Altissimo, non provano altro che l'incostanza di questo essere e l'impossibilità in cui si trova di persuadere gli uomini di ciò che vuole loro inculcare.

Da ultimo, come estremo espediente, ci si chiederà se non è preferibile dipendere da un essere buono, saggio, intelligente piuttosto che da una natura cieca, nella quale non troviamo alcuna qualità consolante per noi, o da una necessità fatale sempre insensibile alle nostre grida. Rispondo:

1. Il nostro interesse non decide affatto della realtà delle cose e, quando ci riuscisse più vantaggioso aver a che fare con un essere così favorevole come ci viene indicato, ciò non proverebbe l'esistenza di questo essere;

2. Questo essere così buono e così saggio è d'altro canto rappresentato come un tiranno irrazionale, e sarebbe più vantaggioso per l'uomo dipendere

da una natura cieca che da un essere le buone qualità del quale sono contraddette ad ogni istante dalla stessa teologia che gliele ha conferite;

3. La natura, dovutamente studiata fornisce tutto ciò che ci occorre per renderci felici come la nostra essenza lo comporta. Quando con l'aiuto dell'esperienza consultiamo questa natura o coltiviamo la nostra ragione, essa scopre i nostri doveri, cioè i mezzi indispensabili cui le sue leggi eterne e necessarie hanno legato la nostra conservazione, la nostra felicità e quella della società di cui abbiamo bisogno per vivere felici quaggiù. È nella natura che troviamo di che soddisfare i nostri bisogni fisici; è nella natura che troviamo i doveri senza i quali non possiamo vivere felici nella sfera in cui questa natura ci ha posti. Fuori della natura troviamo solo chimere dannose che ci rendono incerti su ciò che dobbiamo a noi stessi e su ciò che dobbiamo agli esseri con i quali siamo associati.

La natura non è, dunque, per noi una matrigna, non dipendiamo affatto da un destino inesorabile. Rivolgiamoci alla natura! Essa ci procurerà una grande quantità di beni, quando le rendiamo gli onori che le sono dovuti: ci fornirà di che consolare i nostri mali fisici e morali, quando vorremo consultarla; ci punisce o ci mostra solo rigori unicamente quando la disprezziamo per prostituire il nostro incenso agli idoli che la nostra immaginazione innalza sul trono che le appartiene. È con l'incertezza la discordia, l'accecamento ed il delirio che castiga evidentemente tutti quelli che mettono un dio funesto al posto che essa dovrebbe occupare.

Supponendo anche, per un istante, questa natura inerte, inanimata cieca o se si vuole, facendo del caso il dio dell'universo, non sarebbe meglio dipendere dal nulla assoluto che da un dio che si deve conoscere necessariamente e di cui non ci si può fare alcuna idea o a cui, quando ce ne vogliamo formare una, si è costretti a connettere le nozioni più contraddittorie, più sgradevoli, più repugnanti, più dannose alle tranquillità degli esseri umani? Non sarebbe meglio dipendere dal destino o dalla fatalità che da un'intelligenza abbastanza irrazionale da punire le sue creature del pÒ d'intelligenza e di lumi che ha voluto loro dare? Non sarebbe meglio gettarsi nelle braccia di una natura cieca, priva di saggezza e di prospettive, che tremare per tutta la vita sotto la verga di un'intelligenza onnipotente che ha stabilito i suoi piani sublimi unicamente perché i deboli mortali avessero la libertà di opporvisi e di distruggerli e di diventare con ciò le vittime costanti della sua implacabile collera[g.]?

1. Non è la ragione per la quale già un Hobbes e uno Spinoza privilegiano la dimostrazione *more geometrico?*

2. Christian Wolff (1679-1754), metafisico dell'illuminismo tedesco; i nomi di S. Tommaso e di Bilfinger si sono già incontrati.

3. E, per questo stesso, è partito antilluminista: l'illuminista, per le definizioni che se ne sono date e se ne daranno, non giura *in verba maestri.*

4. S. CLARKE,*A Demonstration*, ed. cit., pp. 248 sgg.

5. Nel testo: *Déraison.*

6. Contro le cause finali, soprattutto quando sono estrinseche e diventano cause *ultime,* tra le quali Dio.

7. Cfr. pp. 377-78.

8. Naturalmente, il problema dell'uomo, essere finito dalla conoscenza finita, è proprio quello di abbracciare conoscitivamente l'insieme. Una conoscenza dell'insieme sarebbe una conoscenza organica; la conoscenza dell'uomo, invece, è parziale e, per ciò stesso, meccanica.

9. *Enivrès de la fureur divine*, perciò invasati di Dio o, come si legge più frequentemente nei testo, *enthousiastes.*

10. Abramo, il primo dei patriarchi, capo del popolo ebreo, autore del suo patto con Dio; Ismaele, figlio di Abramo e di Agar; Porfirio (232-304 circa), filosofo neoplatonico. Gli altri nomi già si sono incontrati.

11. Cfr. cap. V, II Tomo, pp. 508 sgg.

12. Prometeo, personaggio mitologico greco, portatore agli uomini del fuoco rapito agli dèi che lo puniscono legandolo ad una colonna e mandando un'aquila a rodergli quotidianamente il fegato sempre ricrescente; Pandora, personaggio mitologico greco, plasmata da Efesto: si racconta che, andata sposa ad Epimeteo, aprisse, per curiosità femminile, il vaso affidatole da Giove, pieno di tutti i mali, allora liberatisi per affliggere l'umanità intera.

13. Nel testo, un'espressione già incontrata: *éducation du néant.*

14. Johann Budde — latinamente Buddaeus o Buddeus — (1667-1729), filosofo e teologo protestante.

15. Anthony Ashley Cooper, conte di Shaftesbury (1671-1713), illuminista e sentimentalista inglese, che esercita molta influenza su Diderot e d'Holbach.

a. Cicerone ha detto: *Plura discrepantia vera esse non possunt* (= «Più cose in contraddizione tra loro non possono essere vere»). Di qui si vede che nessun ragionamento, nessuna rivelazione, nessun miracolo può rendere falso ciò che l'esperienza dimostra evidente: solo un cervello ammattito può fare ammettere contraddizioni. Secondo il celebre Wolff[2], *possibile est quod nullam in se repugnantiam habet, quod contradictione caret* (= «È possibile ciò che non è contrastante in se stesso, ciò che è privo di contraddizione») (*Ontologia,* § 99). Stando a questa definizione, l'esistenza di Dio deve apparire impossibile, dal momento che c'è contraddizione nel dire che uno spirito senza estensione possa esistere nell'estensione o muovere la materia che ha estensione. San Tommaso dice che *ens est quod non repugnat esse* (= «L'ente è ciò che non è in contraddizione con l'essere»). Ciò posto, un dio come lo si definisce, non può essere che un essere di ragione, poiché non può esistere in nessuna parte. Secondo Bilfinger, *Exsentia est primus rerum conceptus constitutivus vel quidditativus; cuius ope caetera, quae de re aliqua dicuntur, demonstrari possunt* (= «L'essenza è il primo concetto costitutivo o quidditativo delle cose, con l'aiuto del quale si può dimostrare tutto il resto che di una cosa si dice») (*De Deo, anima et mundo*, § V). Non gli si potrebbe, in tal caso, domandare se qualcuno ha un'idea dell'essenza di Dio? Qual è il concetto che fa di Dio quello che è e dal quale deriva la dimostrazione di tutto ciò che se ne dice? Chiedete ad un teologo se Dio può commettere un crimine. Vi risponderà di

no, poiché il crimine è in contraddizione con la giustizia che appartiene alla sua essenza. Ma, questo stesso teologo, non vede che, supponendo Dio come un puro spirito, è in completa contraddizione con la sua essenza tanto aver creato o muovere la materia quanto commettere un crimine che è in contraddizione con la sua giustizia.

b. C'è niente di più incoerente delle idee di taluni *teisti* che negano la libertà dell'uomo e, tuttavia, si ostinano a parlare di un dio vendicatore e remuneratore? Come può, un dio giusto, punire azioni necessarie?

c. La religione di Abramo sembra che sia stata originariamente un *teismo*, escogitato per riformare la religione dei Caldei. Il teismo di Abramo fu corrotto da Mosè, che se ne servì per formare la superstizione giudaica. *Socrate* fu un teista che, come Abramo, credeva alle ispirazioni divine; il suo discepolo Platone abbellì il teismo del suo maestro di colori mistici che prese in prestito dai preti egiziani e caldei e modificò, lui stesso, nel suo cervello poetico. I discepoli di Platone, Proclo, Giamblico, Plotino, Porfirio ecc.[10] furono veri fanatici, piombati nella superstizione più grossolana. Da ultimo, i primi dottori cristiani furono platonici che combinarono la superstizione giudaica, riformata dagli apostoli o da Gesù, con il platonismo. Molti hanno ritenuto Gesù un vero teista, la cui religione è stata a poco a poco corrotta. Ed invero, nei libri che contengono la legge che gli si attribuisce, non si fa questione né di culto né di preti né di sacrifici né di offerte né della maggior parte dei dogmi del cristianesimo attuale, diventato la più dannosa delle superstizioni della terra. Maometto, combattendo il politeismo del suo paese, non volle fare altro che riportare gli Arabi al *teismo* primitivo di Abramo e di suo figlio Ismaele e, tuttavia, il maomettismo si è diviso in settantadue sette. Tutto ciò ci prova che il teismo è sempre intriso più o meno di fanatismo che finisce presto o tardi col produrre rovine.

d. È facile accorgersi che gli scritti dei *teisti* e dei *deisti* sono comunemente pieni di paralogismi e di contraddizioni come quelli dei teologi: i loro sistemi sono, spesso, estremamente incoerenti. Gli uni dicono che tutto è necessario, negano la spiritualità e l'immortalità dell'anima, rifiutano di credere nella libertà dell'uomo. Non gli si potrebbe chiedere, in questo caso, a che cosa serve il loro dio? Essi hanno bisogno di una parola che l'abitudine ha reso loro necessaria. Vi sono pochi uomini nel mondo che osano essere coerenti; ma noi invitiamo tutti quelli che hanno il culto di un dio, quale che ne sia la denominazione, a chiedersi, essi stessi, se è possibile annettere una idea fissa, permanente, invariabile, sempre compatibile con la natura delle cose, all'essere che indicano col nome di *dio*: allora, vedranno che, quando lo distinguono dalla natura, non si intende ccn esso più niente. La ripugnanza che la maggior parte degli uomini mostrano per l'ateismo somiglia perfettamente *all'orrore del vuoto*: essi 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 e immagineranno che la cosa più sicura è prendere un partito.

e. Un filosofo molto profondo osservava con ragione che il deismo dovrebbe provocare tante eresie e tanti scismi quanti ne provoca la religione. I deisti hanno princípi comuni con i superstiziosi e questi spesso si trovano avvantaggiati nelle loro dispute contro di essi. Se esiste un dio, cioè un essere di cui non abbiamo alcuna idea e che tuttavia ha rapporti con noi, perché non dovremmo rendergli un culto? La cosa più sicura sarà di accettare il culto dei nostri padri e dei nostri preti. Non ci prenderemo la briga di cercarne un altro. È, questo culto, assurdo? Non ci sarà permesso esaminarlo. Così, per assurdo che sia, il partito più sicuro sarà quello di conformarvisi: ce ne libereremo per dire che una causa ignota può agire in maniera incomprensibile per noi, che le vedute di Dio sono *abissi impenetrabili,* che è molto opportuno rimetterci ciecamente alle nostre guide, che agiremo molto saggiamente considerandole infallibili ecc. Di qui si vede che un *teismo* coerente può condurre pian piano alla credulità più abietta, alla superstizione e anche al fanatismo più pericoloso. È, dunque, il fanatismo, altro che una passione poco ragionevole per un essere che esiste unicamente nell'immaginazione? Il *teismo* è, in rapporto alla superstizione, ciò che la *riforma* o il *protestantesimo* sono stati in rapporto alla *religione romana.* I riformatori, ribellatisi a taluni dogmi assurdi, non hanno

affatto contestato altri dogmi che non erano meno rivoltanti. Quando si può ammettere il dio teologico, non c'è più niente nella religione che non possa adottarsi. D'altro canto, se nonostante la *riforma* i protestanti sono stati spesso intolleranti, c'è da temere che i *teisti* non lo siano ugualmente: è difficile non inquietarsi per un soggetto che si crede molto importante. Dio è da temere unica mente perché i suoi interessi turbano la società. Tuttavia, non si può negare che il *teismo* puro, o quella che si chiama la *religione naturale,* non sia preferibile alla superstizione, allo stesso modo che la *riforma* ha bandito molti abusi dai paesi che l'hanno abbracciata. Non c'è che una liberta di pensare illimitata ed inviolabile che possa solidamente assicurare la serenità degli spiriti. Le opinioni degli uomini sono pericolose unicamente quando li si vuole mettere in soggezione o quando ci si immagina di essere costretti a far pensare gli altri come pensiamo noi stessi. Nessuna opinione, neppure quella della superstizione, sarebbe pericolosa, se i superstiziosi non si credessero in coscienza obbligati a perseguitare e non ne avessero il potere: è questo pregiudizio che, per il bene degli uomini, è essenziale distruggere; e, se la cosa è impossibile, l'obiettivo che la filosofia possa razionalmente proporsi sarà quello di far sentire ai depositari del potere che mai debbono permettere ai loro sudditi di far del male per opinioni religiose.

f. Un miracolo, dice Buddeus[14], è un'operazione con la quale sono sospese le leggi della natura da cui dipendono l'ordine e la conservazione dell'universo, V. Trattato dell'ateismo, p. 140.

g. Lord Shaftesbury[15], sebbene zelantissimo teista, dice giustamente: «Molti uomini onesti avrebbero lo spirito più tranquillo, se fossero sicuri di non avere un cieco destino per guida: essi tremano più pensando che c'è un dio che se credessero che non esiste affatto un dio». V. *Lettera sull'entusiasmo.*

Capitolo sesto

ESAME DEI VANTAGGI CHE DERIVANO AGLI UOMINI DALLE LORO NOZIONI SULLA DIVINITÀ, O DELLA LORO INFLUENZA SULLA MORALE, SULLA POLITICA, SULLE SCIENZE, SULLA FELICITÀ DELLE NAZIONI E DEGLI INDIVIDUI

Abbiamo visto finora lo scarso fondamento delle idee che gli uomini si son fatti della Divinità, la scarsa solidità delle prove sulle quali fondano la sua esistenza, la scarsa armonia nelle opinioni che si son fatti di questo essere ugualmente impossibile a conoscere per tutti gli abitanti della terra; abbiamo riconosciuto l'incompatibilità degli attributi che la teologia le assegna; abbiamo dimostrato che questo essere, il cui nome soltanto ha il potere di ispirare lo spavento, non è che il prodotto informe dell'ignoranza, dell'immaginazione sbigottita, dell'entusiasmo, della malinconia; abbiamo fatto vedere che le nozioni che ci si forma di essa traggono la loro origine unicamente dai pregiudizi dell'infanzia, trasmessi dall'educazione, rafforzati dall'abitudine, alimentati dalla paura, conservati e perpetuati dall'autorità. Da ultimo, tutto ha dovuto convincerci che l'idea di Dio, se generalmente diffusa sulla terra, non è che un errore universale del genere umano. Resta, dunque, ora, da esaminare se questo errore è utile.

Nessun errore può essere vantaggioso al genere umano: esso è sempre fondato unicamente sull'ignoranza o l'accecamento del suo spirito. Più gli uomini annetteranno importanza ai loro pregiudizi, più i loro errori avranno per loro conseguenze incresciose. Così Bacone ha avuto ragione di dire che *la peggiore delle cose è l'errore deificato*[1]. Ed invero gli inconvenienti che derivano dai nostri errori religiosi sono stati e saranno sempre i più terribili e i più estesi. Più rispettiamo questi errori, più essi mettono in giuoco le nostre passioni, più turbano il nostro spirito, più ci rendono irragionevoli, più influiscono sulla condotta della nostra vita. Risulta poco che, colui che

rinuncia alla sua ragione nella cosa che considera come la più essenziale alla sua felicità, l'ascoltÌ in tutt'altra cosa[2].

Per poco che vi riflettiamo, troveremo la prova più convincente di questa triste verità, vedremo nelle nozioni funeste che gli uomini si son fatti della Divinità la vera fonte dei pregiudizi e dei mali di ogni specie di cui sono le vittime. Tuttavia, come si è detto altrove[3], l'utilità deve essere la sola regola e l'unica misura dei giudizi che si pronunciano sulle opinioni, le istituzioni, i sistemi e le azioni degli esseri intelligenti. È sulla base della felicità che queste cose ci procurano che dobbiamo annettervi la nostra stima: quando ci sono inutili, dobbiamo disprezzarle; quando ci sono dannose, dobbiamo respingerle, e la ragione prescrive di detestarle in proporzione alla grandezza dei mali che ci procurano.

Secondo questi princìpi fondati sulla natura e che sembreranno incontestabili ad ogni essere ragionevole, esaminiamo freddamente gli effetti che le nozioni della Divinità hanno prodotto sulla terra. Si è già fatto intravvedere[4] in più di un luogo di quest'opera che la morale, avente ad oggetto unicamente l'uomo che vuole conservarsi e vive in società, non aveva niente in comune con i sistemi immaginari che egli può farsi su una forza distinta dalla natura. Si è provato che bastava meditare sull'essenza di un essere sensibile, intelligente, ragionevole, per trovare motivi per moderarne le passioni, resistere ad inclinazioni viziose, fuggire le abitudini criminali, rendersi utili e cari ad esseri di cui si ha un bisogno continuo. Questi motivi sono senza dubbio più veri, più reali, più potenti di quelli che si credono di dover improntare ad un essere immaginario, fatto per mostrarsi diversamente a tutti quelli che mediteranno su di lui. Abbiamo fatto avvertire che l'educazione, facendo contrarre di b'uon'ora abitudini oneste, disposizioni favorevoli, rafforzate dalle leggi dal rispetto dell'opinione pubblica, dalle idee della decenza, dal desiderio di meritare la stima degli altri[5], dalla paura di perdere la stima di noi stessi, bastava ad abituarci ad una condotta lodevole e a distoglierci anche dai crimini segreti di cui saremmo costretti a punirci noi stessi con la paura, la vergogna ed il rimorso. L'esperienza prova che un primo crimine segreto e riuscito dispone a commetterne un secondo e questo un terzo; che una prima azione è l'inizio di una abitudine; che c'è minore distanza da un primo crimine al centesimo che dall'innocenza al crimine; che un uomo il quale si trova nella sicurezza dell'impunità si permette una serie di azioni malvage, si inganna, dato che è sempre costretto a punire se stesso, e d'altronde non può sapere dove si

fermerà. Abbiamo mostrato che i castighi, che per suo interesse la società è in diritto di infliggere a tutti quelli che la turbano, sono, per gli uomini insensibili alle attrattive della virtù o ai vantaggi che ne derivano, ostacoli più reali, più efficaci e presenti della pretesa collera o dei castighi lontani di una potenza invisibile, la cui idea si cancella tutte le volte che ci si crede sicuri dell'impunità in questo mondo[6]. Da ultimo, è facile avvertire che una politica fondata sulla natura dell'uomo e della società, armata di leggi eque, vigilante sui costumi degli uomini, attenta a ricompensare la virtù e a punire il crimine, sarebbe molto più idonea a rendere la morale rispettabile e sacra dell'autorità chimerica di quel dio che tutti adorano e che frena sempre solo quelli che sono già abbastanza frenati da un temperamento moderato e da princìpi virtuosi.

D'altro canto, abbiamo dimostrato che niente era più assurdo e più pericoloso che attribuire alla Divinità qualità umane che di fatto si trovano continuamente contraddette: una bontà, una saggezza, una equità che vediamo ad ogni istante controbilanciate o contraddette da una malvagità, da disordini, da un dispotismo ingiusto che tutti i teologi del mondo hanno in ogni tempo attribuito alla stessa divinità. È dunque facile concluderne che un dio che si mostra sotto aspetti così differenti non può essere il modello della condotta degli uomini e che il suo carattere morale non può servire di esempio ad esseri viventi in società, i quali sono reputati virtuosi unicamente quando non si allontanano affatto dalla benevolenza e dalla giustizia che debbono ai loro simili.

Un dio superiore a tutti, che non deve niente ai suoi sudditi, non ha bisogno di nessuno, non può essere il modello delle sue creature, che sono piene di bisogni e, di conseguenza, si debbono qualcosa.

Platone ha detto che *la virtù consisteva nel rassomigliare a Dio*[7]. Ma dove trovare questo dio cui l'uomo deve rassomigliare? È nella natura? Ahimé!, quello che si suppone ne sia il motore spande indifferentemente sulla razza umana e grandi mali e grandi beni: spesso, è ingiusto per le anime più pure, accorda i più grandi favori ai mortali perversi; e se, come si assicura, deve mostrarsi più giusto un giorno, saremo costretti ad attendere questo tempo per regolare la nostra condotta sulla sua.

Sarà nelle religioni rivelate che attingeremo le nostre idee della virtù? Ahimé!, non sembrano tutte accordarsi nell'annunciarci un dio dispotico, geloso, vendicativo, interessato, che non conosce affatto regole, segue il suo capriccio in tutto, ama o odia, sceglie o riprova secondo il suo capriccio,

agisce come un insensato si compiace della strage, della rapina, dei misfatti. Si prende giuoco dei suoi deboli sudditi, li sovraccarica di ordinanze puerili, tende loro tranelli continui, li distoglie rigorosamente dal consultare la propria ragione? Che cosa diventerebbe la morale, se gli uomini si proponessero tali dèi per modelli?

È nondimeno una qualche divinità di siffatta tempra che tutte le nazioni adorano. Così vediamo, coerentemente con questi princìpi, che in ogni paese la religione, lungi dal favorire la morale, la scuote e l'annienta. Essa divide gli uomini invece di unirli; gli uomini, invece di amarsi e di prestarsi mutui soccorsi, litigano, si disprezzano, si odiano, si perseguitano, si sgozzano per opinioni ugualmente insensate: la minima differenza nelle loro nozioni religiose li rende allora nemici, li separa negli interessi, li mette continuamente in conflitto. Per congetture teologiche, nazioni diventano opposte ad altre nazioni, il sovrano si arma contro i suoi sudditi, i cittadini fanno la guerra ai loro concittadini, i padri detestano i loro figli, questi affondano la spada nel petto dei loro padri, gli sposi sono disuniti, i genitori si misconoscono, tutti i legami sono spezzati, la società si lacera con le proprie mani, mentre, in mezzo a questi terribili disordini, ciascuno pretende di conformarsi alle vedute del dio che serve e non si fa alcun rimprovero per i crimini che commette per la sua causa[8]

Ritroviamo lo stesso spirito capriccioso e frenetico nei riti, nelle cerimonie, nelle pratiche che tutti i popoli del mondo sembrano mettere molto al di sopra delle virtù sociali o naturali. Qui, madri consegnano i propri figli per pascere il loro dio; lì, sudditi si raccolgono in cerimonia per consolare il loro dio dei pretesi oltraggi che gli hanno fatto, immolando vittime umane. In un altro paese, per placare la collera del suo dio, un frenetico si strazia e si condanna per la vita a tormenti rigorosi. Lo Jehovah degli Ebrei è un tiranno sospettoso che respira solo il sangue, l'assassinio, la strage e chiede che lo si nutra con il fumo degli animali. Il Giove dei pagani è un mostro di lubricità. Il Moloch dei Fenici è un antropofago; il puro spirito dei cristiani vuole che, per placarne il furore, si uccida il proprio figlio; il dio truce del Messicano può essere saziato unicamente da migliaia di mortali che si immolano alla sua fame sanguinaria.

Tali sono i modelli che la Divinità presenta agli uomini in tutte le superstizioni del mondo. È dunque sorprendente che il suo nome sia diventato per tutte le nazioni il segno del terrore, della demenza, della crudeltà, della disumanità e serva di pretesto continuo per la violazione più

sfrontata dei doveri della morale? È il terribile carattere che gli uomini danno dappertutto al loro dio che bandisce per sempre la bontà dai loro cuori, la morale dalla loro condotta, la felicità e la ragione dalle loro dimore; è dappertutto un dio inquieto per il modo di pensare degli infelici mortali che li arma di pugnali gli uni contro gli altri, che fa loro soffocare il grido della natura, che li rende barbari per se stessi ed atroci per i loro simili: in una parola, essi diventano degli insensati, dei violenti, tutte le volte che vogliono imitare il dio che adorano, meritarne l'amore, servirlo con zelo.

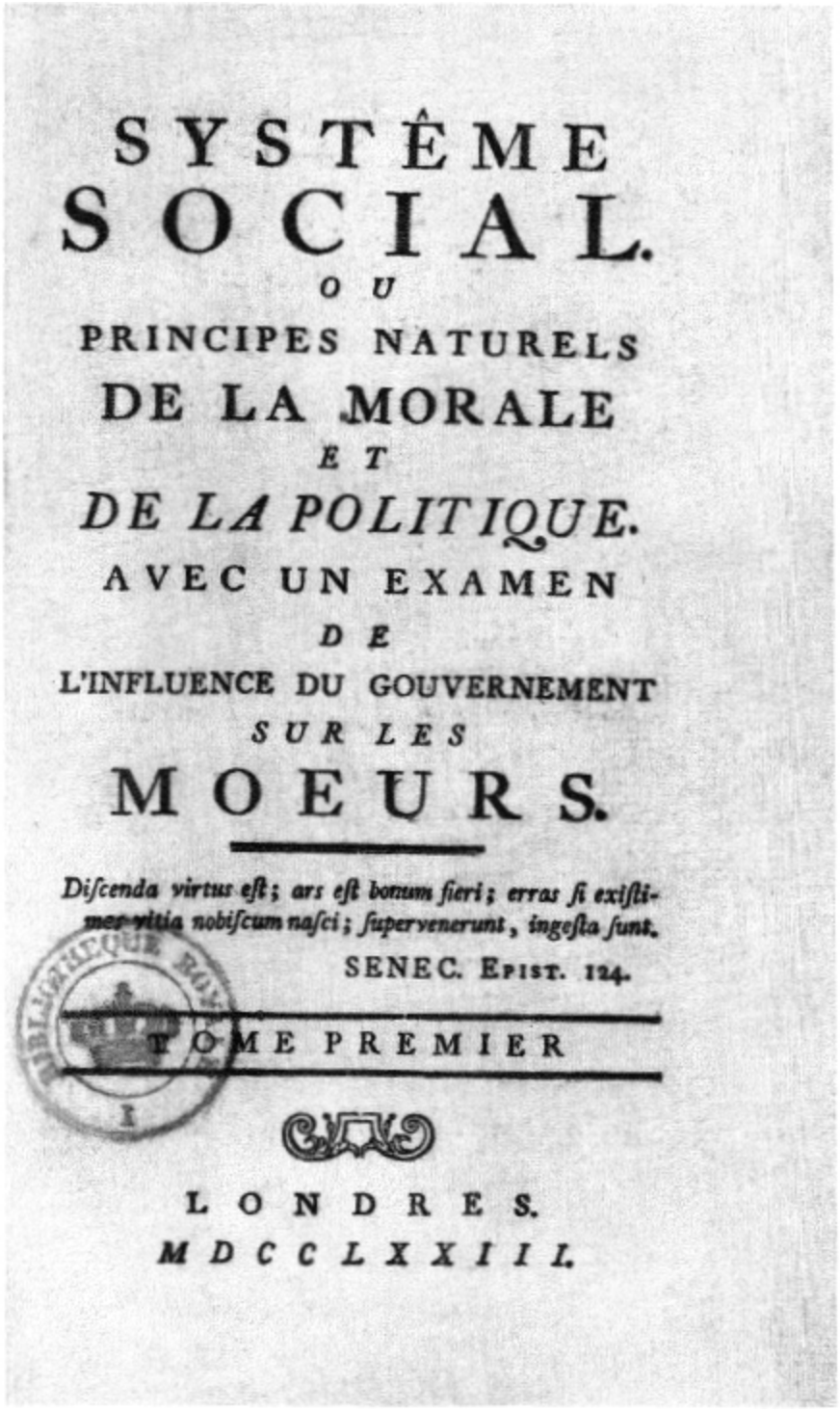
Non è dunque affatto nell'Olimpo che dobbiamo cercare i modelli delle virtù e le regole di condotta necessarie per vivere in società. Occorre agli uomini una morale umana, fondata sulla natura dell'uomo, sull'esperienza invariabile, sulla ragione: la morale degli dèi sarà sempre dannosa alla terra; dèi crudeli possono essere ben serviti unicamente da sudditi che somigliano loro. Che cosa diventano dunque, i grandi vantaggi che si immagina derivino dalle nozioni che ci si danno continuamente della Divinità? Vediamo che tutte le nazioni riconoscono un dio sovranamente malvagio e, per conformarsi alle sue vedute, calpestano continuamente i doveri più evidenti dell'umanità. Sembrerebbe che non è con crimini e frenesie che sperano di attirare su di sé le grazie dell'intelligenza sovrana di cui si vanta loro la bontà. Quando si tratta di religione, cioè di una chimera che la sua oscurità ha fatto mettere al di sopra della ragione e della virtù, gli uomini si fanno un dovere di allentare la briglia a tutte le loro passioni, trascurano i precetti più chiari della morale, non appena i loro preti li inducono ad intendere che la Divinità comanda loro il crimine o che è con misfatti che potranno ottenere il perdono dei loro errori.

Ed invero non è in questi uomini riveriti, sparsi su tutta la terra per annunciarle gli oracoli del cielo, che troveremo virtù reali. Questi illuminati, che si dicono i ministri dell'Altissimo, non predicano spesso che l'odio, la discordia ed il furore in suo nome: la Divinità, lungi dall'influire utilmente sui loro costumi, non fa comunemente che renderli più ambiziosi, più avidi, più duri, più ostinati, più vani. Li vediamo continuamente occupati a far nascere animosità con le loro inintelligibili questioni. Li vediamo lottare contro l'autorità sovrana che pretendono di sottomettere alla loro. Li vediamo armare i capi di nazioni contro i loro sudditi e questi stessi sudditi contro i loro prìncipi legittimi. Li vediamo distribuire ai popoli creduli coltelli perché si massacrino reciprocamente nelle futili dispute che la vanità sacerdotale fa passare per dispute importanti. Questi uomini, così persuasi

dell'esistenza di un dio e che minacciano i popoli delle sue vendette eterne, si servono di queste nozioni meravigliose per moderare il loro orgoglio, la loro cupidigia, il loro umore vendicativo e turbolento? Nei paesi in cui il loro impero è più solidamente stabilito ed in cui godono dell'impunità, sono dunque, essi, nemici della dissolutezza, dell'intemperanza e degli eccessi che un dio severo interdice ai suoi adoratori? Al contrario, non li vediamo, allora, incoraggiati al crimine, intrepidi nell'iniquità, dare libero corso alle loro sregolatezze, alla loro vendetta, al loro odio, alla loro crudeltà sospettosa? In una parola, si può sostenere senza timore che quelli che per tutta la terra annunciano un dio terribile e ci fanno tremare sotto il loro giogo, che gli uomini che lo meditano continuamente, ne dimostrano l'esistenza agli altri, lo abbelliscono con pomposi attributi, se ne dichiarano interpreti, fanno dipendere da lui tutti i doveri della morale, sono quelli che lo stesso dio contribuisce meno a rendere virtuosi, umani, indulgenti e socievoli. A considerarne la condotta, si sarebbe tentati di credere che sono perfettamente disingannati del dio che servono e che nessuno è meno vittima di essi delle minacce che fanno in suo nome. Tra le mani dei preti di tutti i paesi, la Divinità somiglia alla testa della Medusa che, senza nuocere a colui che la mostrava, pietrificava tutti gli altri. I preti sono comunemente i più furbi degli uomini; i migliori tra loro sono malvagi in buona fede.

L'idea di un dio vendicatore e remuneratore, incute timore molto più ai prìncipi, agli dèi della terra che fondano il loro potere ed i titoli della loro grandezza sulla stessa Divinità, si servono del suo nome terribile per intimidire, mantenere nel rispetto i popoli che così spesso i capricci rendono infelici? Ahimé!, le idee teologiche e soprannaturali, adottate dall'orgoglio dei sovrani, non hanno fatto che corrompere la politica e mutarla in tirannide. I ministri dell'Altissimo, sempre tiranni essi stessi o fautori dei tiranni, non gridano continuamente ai monarchi che sono le immagini dell'Altissimo? Non dicono ai popoli creduli che il cielo vuole che gemano sotto le ingiustizie più crudeli e più moltiplicate, che soffrire è il loro retaggio, che i loro prìncipi, come l'essere supremo, hanno il diritto indubitabile di disporre dei beni, della persona, della libertà, della vita dei loro sudditi? I capi delle nazioni, così avvelenati in nome della Divinità, non s'immaginano che tutto è loro permesso? Emuli, rappresentanti e rivali della potenza celeste, non esercitano sul suo esempio il dispotismo più arbitrario? Non pensano, nell'ebbrezza in cui li getta l'adulazione sacerdotale, che, come Dio, essi non sono affatto responsabili delle azioni che fanno agli uomini, che

non debbono niente al resto dei mortali, che nessun legame li stringe ai loro infelici sudditi?



SYSTÊME
SOCIAL.
OU
PRINCIPES NATURELS
DE LA MORALE
ET
DE LA POLITIQUE.
AVEC UN EXAMEN
DE
L'INFLUENCE DU GOUVERNEMENT
SUR LES
MOEURS.

Discenda virtus est; ars est bonum fieri; erras si existimes vitia nobiscum nasci; supervenerunt, ingesta sunt.
SENEC. EPIST. 124.

TOME PREMIER

LONDRES.
MDCCLXXIII.

Frontespizio del primo tomo del *sytéme social* pubblicato anonimo (Londra, 1773).

È dunque evidente che è alle nozioni teologiche e alle infami lusinghe dei ministri della Divinità che son dovuti il dispotismo, la tirannide, la corruzione e la licenza dei prìncipi e l'accecamento dei popoli, cui si impedisce in nome del cielo di amare la libertà, di lavorare alla propria felicità, di opporsi alla violenza, di usare dei loro diritti naturali. Questi prìncipi inebriati, anche adorando un dio vendicatore e costringendo gli altri ad adorarlo, non cessano di oltraggiarlo ad ogni istante con le loro sregolatezze ed i loro crimini. Quale morale, infatti, quella degli uomini che si danno come le immagini viventi ed i rappresentanti della Divinità! Sono dunque atei quei monarchi ingiusti per abitudine e senza rimorsi che strappano il pane dalle mani dei popoli affamati per contribuire al lusso dei loro cortigiani e fornire vili strumenti delle loro iniquità? Sono atei quei conquistatori ambiziosi che, poco contenti di opprimere i propri sudditi, portano la desolazione, la disgrazia e la morte tra i sudditi degli altri? Che vediamo in quei potentati che per diritto divino comandano alle nazioni se non ambiziosi che niente ferma, cuori perfettamente insensibili ai mali del genere umano, anime senza energia e senza virtù che trascurano doveri evidenti, di cui non si degnano neppure istruirsi, uomini potenti che si mettono insolentemente al di sopra delle regole della giustizia naturale[a], furbi che si prendono giuoco della buona fede? Nelle alleanze che formano tra loro questi sovrani divinizzati, troviamo l'ombra della sincerità? Incontriamo in questi prìncipi, anche quando sono più umilmente sottomessi alla superstizione, la più piccola virtù reale? Non vediamo tra loro che briganti, troppo orgogliosi per essere umani, troppo grandi per essere giusti, che si fanno un codice a parte di perfidie, di violenze, di tradimenti; non vediamo tra loro che malvagi, pronti a sorprendersi e a nuocersi; non troviamo che violenti sempre in guerra e, per i più futili interessi, volti ad impoverire i loro popoli e a strappare gli uni agli altri i lembi sanguinanti delle nazioni: si direbbe che facciano a gara a chi produrrà più infelici sulla terra! Da ultimo, stanchi dei propri furori o costretti alla pace dalla mano della necessità, attestando nei trattati insidiosi il nome di Dio, pronti a violare i loro solenni giuramenti quando il più debole interesse lo esigerà[b].

Ecco come l'idea di Dio impone rispetto a quelli che si dicono le immagini di lui e pretendono di non dover render conto delle loro azioni che a lui soltanto! Tra questi rappresentanti della Divinità, a stento in migliaia d'anni se ne trova uno solo che abbia equità, sensibilità, le doti e le virtù più ordinarie. I popoli abbrutiti dalla superstizione soffrono che dei fanciulli storditi dall'adulazione[10] li governino con uno scettro di ferro, con il quale gli imprudenti non avvertono che feriscono se stessi. Questi insensati mutati in dèi sono i signori della legge: decidono per la società, la cui lingua è incatenata; hanno il potere di creare e il giusto e l'ingiusto, si esentano dalle regole che il loro capriccio impone agli altri; non conoscono né relazioni né doveri, non hanno imparato mai né a temere né ad arrossire né a sentir rimorsi; la loro licenza è senza limiti perché ha la sicurezza di restare impunita, di conseguenza disdegnano l'opinione pubblica, la decenza, i giudizi degli uomini che sono in grado di schiacciare sotto il peso della loro enorme potenza. Li vediamo comunemente abbandonati al vizio e alla dissolutezza, perché la noia ed il disgusto, che seguono alla sazietà delle passioni soddisfatte, li costringono a ricorrere a piaceri bizzarri, a follie costose, per risuscitare l'attività delle loro anime intorpidite. In una parola, abituati a temere unicamente Dio, si comportano sempre come se non avessero niente da temere.

La storia non mostra in tutti i paesi che una folla di potentati viziosi e malefici; tuttavia, ne mostra solo pochi che siano stati atei. Gli annali delle nazioni ci presentano al contrario un grande numero di prìncipi superstiziosi che passarono la loro vita immersi nella mollezza, estranei a tutte le virtù, buoni unicamente per i loro cortigiani famelici, insensibili ai mali dei loro sudditi, dominati da amanti e da indegni favoriti, alleati con i preti contro la felicità pubblica, da ultimo persecutori che, per piacere al loro dio o per espiare la loro vergognosa sregolatezza, unirono a tutti i loro misfatti quello di tiranneggiare il pensiero e di massacrare cittadini per opinioni. La superstizione nei prìncipi si allea con i crimini più terribili, quasi tutti hanno una religione, pochi conoscono la vera morale o pratica delle virtù utili. Le nozioni religiose non servono che a rendere più ciechi e più malvagi: essi si credono sicuri del favore del cielo, pensano che i loro dèi sono placati per poco che mostrino attaccamento alle pratiche futili e ai doveri ridicoli che la superstizione loro impone. Nerone, il crudele Nerone! Con le mani ancora tinte del sangue di sua madre, volle farsi iniziare ai misteri di Eleusi. L'odioso Costantino trovò nei preti cristiani complici disposti ad espiarne i

misfatti. L'infame Filippo, che l'ambizione fece chiamare *il demonio del Mezzogiorno*, mentre assassinava e la moglie ed i figli, faceva piamente sgozzare il Batavo per opinioni religiose. È così che l'accecamento superstizioso persuade i sovrani che possano espiare misfatti con misfatti più grandi ancora[12]!

Concludiamo, dunque, dalla condotta di tanti prìncipi così religiosi e così poco virtuosi, che le nozioni della Divinità, lungi dall'essere loro utili, non servono che a corromperli, a renderli più malvagi di quanto la natura li ha fatti. Concludiamo che mai il timore di un dio vendicatore può incutere rispetto ad un tiranno deificato, abbastanza potente o abbastanza insensibile da non temere affatto i rimproveri o l'odio degli uomini, abbastanza duro da non intenerirsi dei mali della specie umana, dalla quale si crede distinto: né il cielo né la terra hanno un rimedio per un essere pervertito a questo punto; non c'è un freno capace di contenerne le passioni, alle quali la stessa religione allenta continuamente la briglia e che rende più temerarie. Tutte le volte che ci si lusinga di espiare facilmente il crimine, ci si abbandona al crimine con facilità. Gli uomini più sregolati sono spesso molto legati alla religione: questa fornisce loro il mezzo per compensare con pratiche ciò che manca ai loro costumi; è molto più facile credere o adottare dei dogmi e conformarsi a cerimonie che rinunciare alle proprie abitudini o resistere alle proprie passioni.

Sotto capi depravati dalla stessa religione, le nazioni dovettero necessariamente corrompersi. I grandi si conformarono ai vizi dei loro signori: l'esempio di questi uomini distinti[13], che il volgo crede felici, fu seguito dai popoli: le corti diventarono cloache da cui uscì continuamente il contagio del vizio. La legge capricciosa ed arbitraria decise da sola dell'onestà, la giurisprudenza fu iniqua e parziale, la giustizia non ebbe la benda sugli occhi che per il povero, le idee varie dell'equità si cancellarono da tutti gli spiriti, l'educazione trascurata non servì che a fare degli ignoranti, degli insensati, dei devoti sempre pronti a nuocersi, la religione sostenuta dalla tirannide si impadronì di tutto, rese ciechi e docili i popoli che il governo si proponeva di spogliare[c].

Così, le nazioni, prive di una amministrazione assennata, di leggi eque, di istituzioni utili, di una educazione razionale, e sempre mantenute dal monarca e dal prete nell'ignoranza e nelle catene, sono diventate religiose e corrotte. Una volta misconosciuti la natura dell'uomo, i veri interessi della società, i vantaggi reali del sovrano e del popolo, la morale della natura,

fondata sull'essenza dell'uomo vivente in società fu parimenti ignorata. Si obliò che l'uomo ha dei bisogni, che la società è fatta unicamente per facilitargli i mezzi per soddisfarli, che il governo deve avere come scopo la felicità e la conservazione di questa società, che deve di conseguenza servirsi dei moventi necessari per influire su esseri sensibili. Non si vide che le ricompense e le pene sono le molle potenti di cui l'autorità pubblica può efficacemente servirsi per indurre i cittadini a fondere insieme i loro interessi e a lavorare alla propria felicità, lavorando a quella del corpo di cui sono membri. Le virtù sociali furono sconosciute, l'amor di patria divenne una chimera, gli uomini associati non ebbero interesse che a nuocersi reciprocamente e non pensarono che a meritare la benevolenza del sovrano, il quale si credette lui stesso interessato a nuocere a tutti.

Ecco come il cuore umano si è pervertito, ecco la vera fonte del male morale e di quella depravazione ereditaria, epidemica, inveterata che vediamo regnare su tutta la terra. È per rimediare a tanti mali che si è fatto ricorso alla religione, la quale era stata essa stessa a produrli. Si immaginò che le minacce del cielo reprimessero le passioni che tutto cospirava a far nascere nei cuori; ci si persuase follemente che una diga ideale e metafisica, che delle favole terribili, che dei fantasmi lontani bastassero a contenere i desideri naturali e le inclinazioni impetuose; si credette che le potenze invisibili fossero più forti di tutte le potenze visibili che invitano evidentemente i mortali a commettere il male. Si credette di aver tutto guadagnato riempendo gli spiriti di tenebrose chimere, di terrori vaghi, di una divinità vendicatrice; e la politica si persuase follemente che era di suo interesse sottomettere i popoli ciecamente ai ministri della Divinità.

Che cosa derivò da questo? Le nazioni non ebbero che una morale sacerdotale e teologica, adattata alle vedute e agli interessi variabili dei preti, i quali sostituirono opinioni, fantasticherie a verità, pratiche a virtù, un pio accecamento alla ragione, il fanatismo alla socievolezza. Per una conseguenza necessaria della fiducia che i popoli accordarono ai ministri della Divinità, si stabilirono in ogni stato due autorità, continuamente in guerra: il prete combatte il sovrano con l'arma terribile dell'opinione, questa fu comunemente abbastanza forte da scuotere i troni[d]. Il sovrano non fu tranquillo se non quando, umilmente devoto ai suoi preti e docile alle sue lezioni, si prestò alle loro frenesie. Questi, sempre turbolenti, ambiziosi, intolleranti, li spinsero a rovinare i propri stati, li incoraggiarono alla tirannide, li riconciliarono col cielo, quando si temette di averlo oltraggiato.

Così, quando le due potenze rivali si congiunsero, la morale non fece alcun guadagno: i popoli non furono né più felici né più virtuosi; i loro costumi, la loro felicità, la loro libertà furono schiacciati sotto le forze congiunte del dio del cielo e del dio della terra. I prìncipi, sempre interessati alla conservazione delle opinioni teologiche, così adulatorie per il loro orgoglio e così favorevoli al loro potere usurpato, fecero per lo più causa comune con i loro preti: credettero che il sistema religioso che essi stessi adottavano doveva essere più utile ai loro interessi, trattarono come nemici quelli che rifiutarono di adottarlo. Il sovrano più religioso diventò, sia per politica che per pietà, il carnefice di una parte dei suoi sudditi; si fece un santo dovere di tiranneggiare il pensiero, di opprimere e schiacciare i nemici dei suoi preti che credette sempre i nemici della sua autorità. Uccidendoli, immaginò di soddisfare nello stesso tempo ciò che doveva al cielo e la propria sicurezza. Non vide che, immolando vittime ai suoi preti, rafforzava i nemici del suo potere, i rivali della sua potenza, i meno sottomessi dei suoi sudditi.

Ed invero, secondo le nozioni false di cui gli spiriti dei sovrani e dei popoli superstiziosi sono da così lungo tempo preoccupati, troviamo che tutto, nella società, concorre a soddisfare l'orgoglio, l'avidità, la vendetta del sacerdozio. Dappertutto vediamo che gli uomini più turbolenti, più pericolosi, più inutili, sono i meglio ricompensati. Vediamo i nemici nati della potenza sovrana onorati e blanditi da essa, i sudditi più ribelli considerati come i sostegni del trono, i corruttori della gioventù resi i padroni esclusivi dell'educazione, i cittadini laboriosi riccamente pagati del loro ozio, delle loro futili speculazioni, delle loro discordie fatali, delle loro preghiere inefficaci, delle loro espiazioni così pericolose per i costumi e così idonee ad incoraggiare al crimine.

Da migliaia d'anni le nazioni ed i sovrani si sono spogliati a gara per arricchire i ministri degli dèi, per farli nuotare nell'abbondanza, per colmarli di onori, per decorarli di titoli, di privilegi, di immunità, per farne cattivi cittadini. Quali frutti i popoli ed i re hanno, dunque, raccolto dai loro benefici imprudenti, dalla loro religiosa prodigalità? Sono, i prìncipi, per questo, diventati più potenti? Sono, le nazioni, diventate più felici, più fiorenti, più ragionevoli? No, senza dubbio: il sovrano perdette la maggior parte della sua autorità, fu lo schiavo dei suoi preti o fu costretto a lottare continuamente contro di essi; e la parte più considerevole delle ricchezze della società fu impiegata per mantenere nell'ozio, nel lusso e nello splendore i suoi membri più inutili[15] e più pericolosi.

Diventarono, per questo, i costumi dei popoli, migliori, sotto guide così ben pagate? Ahimé!, i superstiziosi non ne conobbero mai, la religione si impadronì di tutto. I suoi ministri, contenti di conservare i dogmi e le usanze utili ai propri interessi, non fecero che inventare crimini immaginari, moltiplicare pratiche fastidiose o ridicole, per trar profitto dalle stesse trasgressioni dei loro schiavi; esercitarono dappertutto un monopolio di espiazione, fecero un traffico delle pretese grazie dall'alto, fissarono una tariffa per i delitti: i più gravi furono sempre quelli che il sacerdozio giudicò i più dannosi dal suo punto di vista. Le parole vaghe e prive di senso di *empietà,* di *sacrilegio,* di *eresia,* di *blasfema* (che hanno evidentemente per oggetto unicamente le chimere che interessano solo ai preti) misero in apprensione gli spiriti molto più che i misfatti reali e che veramente interessano la società. Così, le idee dei popoli furono totalmente sconvolte, crimini immaginari li spaventarono molto più che crimini veri. Un uomo, le cui opinioni ed i cui sistemi astratti non si accordarono affatto con quelli dei preti, fu molto più aborrito di un assassino, di un tiranno, di un oppressore, di un ladro, di un seduttore, di un corruttore. Il più grande dei misfatti fu quello di disprezzare ciò che i sacrificatori volevano che si considerasse sacro[e]. Le leggi civili concorsero anche esse a questo sconvolgimento nelle idee: punirono atrocemente i crimini sconosciuti che l'immaginazione aveva esagerato; si bruciarono gli eretici, i bestemmiatori, i miscredenti; non fu decretata alcuna pena contro i corruttori dell'innocenza, gli adulteri, i furbi, i calunniatori.

Sotto simili istitutori, che cosa potè diventare la gioventù? Essa fu indegnamente sacrificata alla sua superstizione. Si avvelenò l'uomo, dall'infanzia, di nozioni inintelligibili, lo si nutrì di misteri e di favole, lo si abbeverò di una dottrina cui fu costretto a dare assenso senza poter comprenderne alcunché; se ne turbò lo spirito con vani fantasmi; gli si immeschinì l'ingegno con minuzie sacre, con doveri puerili, con devozioni meccaniche[f]. Gli si fece perdere tempo prezioso in pratiche e in cerimonie; gli si riempì la testa di sofismi e di errori, lo si ubriacò di fanatismo; lo si fece prevenuto per sempre contro la ragione e la verità; l'energia della sua anima fu messa in continui impacci; non poté mai prendere lo slancio, non poté rendersi utile ai suoi associati: l'importanza annessa alla scienza divina o piuttosto all'ignoranza sistematica che serve di base alla religione fece in modo che il terreno più fertile non producesse che spine.

Formò, l'educazione sacerdotale e religiosa, cittadini, padri di famiglia, sposi, padroni giusti, servi fedeli, sudditi sottomessi, cittadini pacifici? No: essa fece o devoti afflitti, importuni per se stessi e per gli altri o uomini senza princìpi che misero ben presto in oblio i terrori di cui li si era imbevuti e mai conobbero le regole della morale. La religione fu messa al di sopra di tutto; si disse al fanatico *che era preferibile ubbidire a Dio piuttosto che agli uomini*: di conseguenza, egli credette che bisognava ribellarsi contro il principe, separarsi dalla propria moglie, detestare il proprio figlio, allontanarsi dal suo amico, uccidere i suoi concittadini, tutte le volte che si trattasse degli interessi del cielo. In una parola, l'educazione religiosa, quando ebbe il suo effetto, non servì che a corrompere i giovani cuori, ad affascinare i giovani spiriti, a degradare le giovani anime, a far trascurare all'uomo ciò che deve a se stesso, alla società, agli esseri che lo circondano.

Quali vantaggi le nazioni non avrebbero tratto, se avessero impiegato per scopi utili le ricchezze che l'ignoranza ha così vergognosamente prodigato ai ministri dell'impostura! Quale progresso l'ingegno non avrebbe fatto, se avesse goduto delle ricompense concesse da tanti secoli a quelli che si sono opposti sempre al suo slancio! Quanto le scienze utili, le arti, la morale, la politica, la verità non si sarebbero perfezionate, se avessero avuto gli stessi soccorsi che hanno avuto la menzogna, il delirio, l'entusiasmo e l'inutilità!

È dunque evidente che le nozioni teologiche furono e saranno perpetuamente contrarie e alla sana politica e alla sana morale: esse trasformano i sovrani in divinità malefiche, inquiete e gelose, trasformano i sudditi in schiavi invidiosi e cattivi che, attraverso talune pratiche futili o la loro acquiescenza esteriore a talune opinioni inintelligibili, ritengono di compensare ampiamente il male che si fanno reciprocamente. Quelli che non hanno mai osato di esaminare l'esistenza di un dio che punisce e ricompensa, quelli che si persuadono che i loro doveri sono fondati sulle volontà di un dio, quelli che pretendono che questo dio vuole che gli uomini vivano in pace, si amino, si prestino aiuti reciproci, si astengano dal male e si facciano del bene, perdono ben presto di vista queste speculazioni sterili, quando interessi attuali, passioni, abitudini, capricci importuni li trascinano. Dove trovare l'equità, l'unione, la pace, la concordia che queste nozioni sublimi, sostenute dalla superstizione e dall'autorità divina, promettono alle società, sotto gli occhi delle quali non si cessa di metterle? Sotto l'influenza di corti corrotte e di preti impostori o fanatici mai d'accordo, non vedo che nomini viziosi, avviliti dall'ignoranza, prigionieri di abitudini criminali,

dominati da interessi passeggeri o da piaceri vergognosi, che non pensano affatto al loro dio. A dispetto delle idee teologiche, il cortigiano continua a tramare i suoi neri complotti, lavora a soddisfare la sua ambizione, la sua avidità, il suo odio, la sua vendetta e tutte le passioni inerenti alla perversità del suo essere; nonostante l'inferno, la sola idea del quale l'ha fatta tremare, questa donna corrotta persiste nei suoi intrighi, nelle sue furberie, nei suoi adulteri. La maggior parte degli uomini dissipati, dissoluti e senza costumi, che riempiono le città e le corti, indietreggerebbero inorriditi, se si mostrasse loro il minimo dubbio sull'esistenza del dio che oltraggiano. Quale bene deriva in pratica da questa opinione così universale e così sterile che non influisce mai sulla condotta, se non per servire di pretesto alle passioni più pericolose? Uscendo dal tempio in cui si viene a sacrificare, a recitare gli oracoli divini, a distogliere atterrendo dal crimine in nome del cielo, il despota religioso, che si farebbe scrupolo di trascurare i doveri che la superstizione gli impone, non ritorna ai suoi vizi, alle sue ingiustizie, ai suoi crimini politici, ai suoi misfatti contro la società? Il ministro non ritorna alle sue vessazioni, il cortigiano ai suoi intrighi, la donna galante alle sue prostituzioni, il pubblicano alle sue rapine, il mercante alle sue frcdi e alle sue soperchierie?

Si pretenderà che gli assassini, i ladri, gli infelici, che l'ingiustizia o la negligenza dei governi moltiplicano e a cui le leggi spesso crudeli strappano spietatamente la vita, si dirà, dico io, che questi malfattori, che ogni giorno riempiono i nostri patiboli e i nostri palchi, sono miscredenti o atei? No, senza dubbio: questi miserabili, questi rifiuti della società credono in dio: di lui si è ripetuto loro il nome nell'infanzia, si è loro parlato dei castighi che destinava ai crimini, si sono di buon'ora abituati a tremare alla vista dei suoi giudizi; tuttavia, hanno oltraggiato la società; le loro passioni più forti delle loro paure, poiché non hanno potuto essere frenate da motivi evidenti, non hanno potuto, a più forte ragione, essere frenate da motivi non evidenti: un dio nascosto ed i suoi castighi lontani non potranno mai impedire eccessi che supplizi presenti e sicuri sono incapaci di prevenire[17].

In una parola, non vediamo ad ogni istante uomini persuasi che il loro dio li vede, li ascolta, li circonda, non per questo frenati, quando desiderano di soddisfare le proprie passioni e commettere le azioni più disoneste? Lo stesso uomo che temerebbe gli sguardi di un altro uomo, la cui presenza gli impedirebbe di commettere una cattiva azione o di abbandonarsi ad un vizio vergognoso, si permette tutto quando crede di non essere visto che dal suo

dio. A che serve, dunque, la convinzione dell'esistenza di questo dio, della sua onniscienza, della sua ubiquità o della sua presenza in ogni luogo, dal momento che incute meno rispetto dell'idea di essere visti dal più umile degli uomini? Quegli che non oserebbe commettere un errore alla presenza di un fanciullo, non farà difficoltà a commetterne arditamente, quando non avrà che il suo dio per testimone. Questi fatti indubitabili possono servire di risposta a quelli che ci diranno che il timor di Dio è più idoneo a frenare dell'idea di non aver niente da temere del tutto. Quando gli uomini credono di dover temere unicamente il loro dio, non si fermano comunemente di fronte a niente.

Le persone che meno dubitano delle nozioni religiose e della loro efficacia non se ne servono che raramente quando vogliono influire sulla condotta di quelli che sono loro subordinati e ricondurli alla ragione. Nell'avvertimento che un padre fa al figlio corrotto o criminale, gli rappresenta gli inconvenienti temporali e attuali cui si espone piuttosto che i pericoli che corre offendendo un dio vendicatore: gli fa intravvedere le conseguenze naturali delle sue sregolatezze, la sua salute rovinata dalla dissolutezza, la sua reputazione perduta, la sua fortuna dilapidata dal giuoco, i castighi della società ecc. Così, quegli stesso che ha il culto di Dio, nelle occasioni più importanti della vita, conta più sulla forza dei motivi naturali che su quella dei morivi soprannaturali forniti dalla religione: lo stesso uomo che disprezza i motivi che un ateo può avere per fare il bene ad astenersi dal male, se ne serve nell'occasione perché ne sente tutta la forza.

Quasi tutti gli uomini credono in un dio vendicatore e remuneratore; tuttavia, in ogni paese, troviamo che il numero dei malvagi supera di molto quello della gente dabbene. Se vogliamo risalire alla vera causa di una corruzione così generale, la troveremo nelle stesse nozioni teologiche e non nelle cause immaginarie che le differenti religioni del mondo hanno escogitato per rendere conto della depravazione umana. Gli uomini sono corrotti perché sono quasi dappertutto mal governati; sono indegnamente governati perché la religione ha divinizzato i sovrani: questi, sicuri dell'impunità e pervertiti essi stessi, hanno necessariamente reso i loro popoli miserabili e malvagi. Sottomessi a signori irragionevoli, non sono stati mai guidati dalla ragione. Accecati da preti impostori, la ragione che possedevano divenne loro inutile; i tiranni ed i preti hanno, con successo, congiunto i loro sforzi per impedire alle nazioni di illuminarsi, di cercare la verità, di rendere la loro sorte più dolce e i loro costumi più onesti[18].

Solo illuminando gli uomini, mostrando loro l'evidenza, annunciando loro la verità, si può promettere di renderli migliori e più felici. È facendo conoscere ai sovrani e ai loro sudditi i loro veri rapporti, i loro veri interessi, che la politica si perfezionerà e che si avvertirà che l'arte di governare i mortali non è affatto l'arte di accecarli, di ingannarli, di tiranneggiarli. Consultiamo dunque la ragione, chiamiamo l'esperienza in nostro aiuto, interroghiamo la natura, e troveremo ciò che bisogna fare per lavorare efficacemente alla felicità del genere umano. Vedremo che l'errore è la vera causa delle disgrazie della nostra specie; che, rassicurando i nostri cuori, dissipando i vani fantasmi le cui idee ci fanno tremare, portando la scure alla radice della superstizione, potremo tranquillamente cercare la verità e trovare nella natura la fiaccola che potrà guidarci alla felicità. Studiamo dunque la natura, vediamone le leggi immutabili, approfondiamo l'essenza dell'uomo, guariamolo dei suoi pregiudizi, e per una china facile lo condurremo alla virtù, senza la quale sentirà che non può essere solidamente felice nel mondo che abita.

Disinganniamo dunque i mortali degli dèi che dappertutto creano solo infelici. Sostituiamo la natura visibile a quelle potenze sconosciute che sono state servite in ogni tempo solo da schiavi tremanti o da entusiasti in delirio[19]. Diciamo loro che, per essere felici, bisogna cessare di temere.

Le idee della Divinità che si son viste così inutili e così contrarie alla sana morale, non procurano vantaggi più notevoli agli individui che alle società. In ogni paese, la Divinità fu, come si è visto, rappresentata con tratti repugnanti ed il superstizioso, quando fu coerente con i suoi princìpi, fu sempre un essere infelice: la superstizione è un nemico domestico che si porta sempre dentro se stessi. Quelli che si preoccuperanno seriamente dei suoi fantasmi terribili vivranno in inquietudini ed in ansie continue, trascureranno gli oggetti più degni di interessarli, per correre dietro chimere, passeranno comunemente i loro tristi giorni a gemere, a pregare, a sacrificare, ad espiare gli errori reali o immaginari che credono capaci di offendere il loro dio severo. Spesso, nel loro furore, tormenteranno se stessi, si faranno un dovere di infliggersi i castighi più barbari, per prevenire i colpi di un dio pronto a colpirli, si armeranno contro se stessi nella speranza di disarmare la vendetta e la crudeltà di un signore atroce che pensano di avere irritato, crederanno di placare un dio incollerito divenendo i carnefici di se stessi e facendo tutti i mali che la loro immaginazione sarà capace di inventare. La società non trae alcun frutto dalle nozioni lugubri di questi pii

insensati: il loro spirito si trova continuamente assorbito da loro tristi fantasticherie ed il loro tempo si dissipa in pratiche irrazionali. Gli uomini più religiosi sono comunemente misantropi inutilissimi al mondo e dannosissimi a se stessi. Se mostrano energia, è unicamente per escogitare mezzi per affliggersi, per mettersi alla tortura, per privarsi degli oggetti che la loro natura desidera. Troviamo in tutte le contrade una terra dei *Penitenti* intimamente persuasi che, a forza di barbarie e di suicidi lenti esercitati su se stessi, meriteranno il favore di un dio feroce, di cui dappertutto nondimeno si rende pubblica la bontà. Vediamo frenetici di questo genere in tutte le parti del mondo: l'idea di un dio terribile ha fatto nascere in tutti i tempi e in tutti i luoghi le più crudeli stravaganze.

Se questi devoti insensati fanno torto a se stessi e privano la società degli aiuti che le debbono, sono senza dubbio meno colpevoli di quei fanatici turbolenti e zelanti che, pieni delle loro idee religiose, si credono obbligati a turbare il mondo e a commettere crimini reali per sostenere la causa del loro celeste fantasma. Molto spesso, solo oltraggiando la morale, il fanatico suppone di rendersi gradito al suo dio. Fa consistere la perfezione nel tormentare se stesso o nello spezzare, a vantaggio delle sue nozioni bizzarre, i legami più sacri che la natura ha fatto per i mortali.

Riconosciamo dunque che le idee della Divinità non sono idonee a procurare la felicità, la contentezza e la pace più agli individui che alle società di cui sono membri. Se taluni entusiasti pacifici, onesti, incoerenti trovano consolazioni e dolcezze nelle loro idee religiose, ve ne sono milioni che, più coerenti con i loro princìpi, sono infelici per tutta la vita, perpetuamente assaliti dalle tristi idee di un dio fatale che l'immaginazione turbata mostra loro ad ogni istante. Sotto un dio terribile, un devoto tranquillo e sereno è un uomo che non ha affatto ragionato.

In una parola, tutto prova che le idee religiose hanno l'influenza più forte sugli uomini, per tormentarli, dividerli e renderli infelici: ne accendono lo spirito, ne avvelenano le passioni senza mai frenarle, se non quando sono troppo deboli per trascinarli.

1. Non si tratta di una vera e propria citazione.
2. La rinuncia alla ragione riesce di pregiudizio soprattutto nella ricerca della felicità. Ciò vale per ognuno, giacché ognuno ha *sa raison*, della quale evidentemente non si serve quando si fa schiavo dei pregiudizi soprattutto religiosi e morali.
3. Cfr. cap. XVII del Tomo I, pp. 355 sgg.
4. Cfr., ad es., cap. XIX del Tomo I, pp. 367 sgg.

5. *Le désir de mériter l'estime des autres*: un tema fondamentale nella *Theory of moral sentiments* di A. Smith: cfr. nota 12 del cap. XII del Tomo I, p. 271.

6. Una politica fondata sulla natura dell'uomo è una politica scientifica: in questo senso, può dirsi, ad esempio, scientifica l'idea politica che sancisce il riconoscimento del diritto di proprietà come diritto naturale, un riconoscimento che non si spiega indipendentemente dalla conoscenza della «natura dell'uomo» egoista e *proprietario*. Scientifica è anche una morale che si fondi sulla natura dell'uomo, non ne castighi ciò che è più naturale in lui, ad es. le passioni.

7. Anche qui non si tratta di una vera e propria citazione.

8. Ancora contro l'intolleranza ideologica e religiosa.

9. Carlo V, imperatore romano-tedesco dal 1519 al 1556; il marchese di Pescara è François Ferdinand Avalos (1490-1525), uomo d'arme spagnolo.

10. *Enfants étourdis par la fiatterie*: altro che prìncipi illuminati!

11. Decimo Giunio Giovenale [55-135/140 d. C.], poeta satirico romano.

12. Filippo II, re di Spagna dal 1556 al 1598. I nomi di Nerone e di Costantino si sono già incontrati.

13. *Hommes distingués*: non per niente sono anche *reges a deo*.

14. Niccolò Machiavelli (1638-1715), il grande pensatore politico fiorentino, di cui qui si citano i *Discorsi sulla prima Deca di Tito Livio*.

15. Nel teste, per evidente errore: *utiles*.

16. Thomas Gordon (1684-1750), pubblicista e traduttore inglese.

17. La giustizia amministrata con violenza, come deterrente dalle azioni criminose, è un obiettivo polemico di riflessioni dalle quali, come si è già accennato (cfr. nota 4 del cap. XII del Tomo I, p. 260), uscirà lo svecchiamento del diritto penale moderno.

18. Il compito della politica concepita dal materialismo illuministico, o senz'altro dall'illuminismo, è quello, rovesciato rispetto al compito assunto dai *prêtres imposteurs*, di permettere alle nazioni di illuminarsi, di cercare la verità ecc.

19. Nel testo: *enthousiastes en délire*: un evidente pleonasmo, per ciò che si è detto più volte.

a. L'imperatore Carlo V aveva l'abitudine di dire che, *essendo un militare, gli era impossibile avere coscienza e religione*. Il suo generale, il marchese di Pescara[9], diceva che *non c'era niente di più difficile che servire contemporaneamente Gesù Cristo e il dio Marte*. In generale, niente è più contrario allo spirito del cristianesimo della professione delle armi e, tuttavia, i príncipi cristiani hanno numerosi eserciti e sono perpetuamente in guerra. C'è di più: il clero sarebbe molto indispettito se si seguissero alla lettera le massime del *Vangelo* o dell'amore cristiano che non si accordassero affatto con i suoi interessi. Il clero ha bisogno di soldati per far valere i suoi dogmi e i suoi diritti. Ciò ci dimostra fino a che punto la religione è capace di imporsi alle passioni degli uomini.

b. *Nihil est quod credĕre de se / non possit, cum laudatur dîs aequa potestas* (= «Non c'è niente che non possa credere di sé, quando si loda il suo potere simile a quello degli dèi») (Giovenale, *Sat.*, IV, vv. 70-71)[11].

c. Machiavelli[14], nei capitoli XI, XII e XIII dei suoi *Discorsi politici su Tito Livio,* cerca di dimostrare l'utilità che ebbe la superstizione per la repubblica romana. Ma, disgraziatamente, gli esempi di cui si serve dimostrano che fu solo il Senato ad approfittare della cecità del popolo per tenerlo sotto il giogo.

d. È bene osservare che i preti, i quali gridano continuamente ai popoli di essere sottomessi ai sovrani, perché la loro autorità viene dal cielo e perché sono l'immagine della Divinità, cambiano subito linguaggio quando il sovrano non è affatto ciecamente loro sottomesso. Il clero sostiene il dispotismo unicamente per dirigerne i colpi contro i suoi nemici; lo rovescia quando lo trova contrario ai suoi interessi. I ministri delle potenze invisibili predicano l'obbedienza alle potenze visibili unicamente quando queste sono loro umilmente devote.

e. Il celebre Gordon[16] dice che *la più grande eresia è quella di credere che ci sia altro dio che il clero.*

f. La superstizione ha affascinato gli spiriti e ridotto gli uomini a pure macchine in modo tale che c'è un grande numero di paesi in cui i popoli non intendono affatto la lingua di cui si servono per parlare al loro dio. Vediamo donne che, per tutta la vita, non hanno altra occupazione che cantare in latino, senza intenderne una parola. Il popolo non comprende niente del culto cui assiste molto assiduamente, con l'idea che basta mostrarsi al suo dio, che gli è grato del fatto che viene ad annoiarsi nei suoi templi.

Capitolo settimo

LE NOZIONI TEOLOGICHE NON POSSONO COSTITUIRE LA BASE DELLA MORALE. PARALLELO TRA LA MORALE TEOLOGICA E LA MORALE NATURALE. LA TEOLOGIA NUOCE AI PROGRESSI DELLO SPIRITO UMANO

Perché una supposizione possa essere utile agli uomini, dovrebbe renderli felici. Con quale diritto lusingarsi che un'ipotesi che fa solo degli infelici quaggiù possa un giorno condurci ad una felicità duratura? Se Dio ha fatto i mortali unicamente perché tremassero e gemessero in questo mondo che conoscono, su quale fondamento si può promettere che consentirà in seguito a trattarli con più dolcezza in un mondo sconosciuto? Ogni uomo da cui vediamo commettere ingiustizie stridenti, anche per un momento, non deve esserci molto sospetto e perdere la nostra fiducia per sempre?

D'altro canto, una supposizione, che gettasse luce su tutto o che desse la soluzione facile di tutte le questioni cui si applicasse, quando anche non potesse dimostrarne la certezza, sarebbe probabilmente vera. Ma un sistema il quale non facesse che oscurare le nozioni più chiare e rendere più insolubili tutti i problemi che con esso si volessero risolvere, potrebbe con sicurezza essere considerato falso, inutile e pericoloso. Per convincersi di questo principio, si esamini senza pregiudizi il fatto che il sistema dell'esistenza del dio teologico non ha mai potuto dare la soluzione di alcuna difficoltà. Hanno, le conoscenze umane, con l'aiuto della teologia, fatto un passo avanti? Non ha, questa scienza così importante e così sublime, totalmente offuscato la morale? Non ha reso dubbi e problematici i doveri più essenziali della nostra natura? Non ha indegnamente confuso tutte le nozioni del giusto e dell'ingiusto, del vizio e della virtù? Ed invero che cosa è la virtù nelle idee dei nostri teologi? È, diranno, ciò che è conforme alla volontà dell'essere incomprensibile che governa la natura. Ma che cosa è questo essere di cui parlate continuamente senza poter comprenderlo e come possiamo conoscerne le volontà? Allora, risponderanno dicendo ciò che

questo essere non è, senza poter mai dire ciò che è. Se tentano di darvene un'idea, ammasseranno su questo essere ipotetico una folla di attributi contraddittori, incompatibili, che ne faranno una chimera inconcepibile, oppure vi rinvieranno a rivelazioni soprannaturali attraverso le quali quel fantasma ha fatto conoscere le sue intenzioni divine agli uomini. Ma come proveranno l'autenticità di queste rivelazioni? Con i miracoli. Come credere a miracoli che, come si è visto[1], sono contrari anche alle nozioni che la teologia ci dà della sua divinità intelligente, immutabile, onnipotente? In ultima istanza, bisognerà dunque rimettersi alla buona fede dei preti incaricati di annunciarci gli oracoli divini. Ma chi ci assicurerà della loro missione? Non sono, essi stessi, a presentarsi come gli interpreti infallibili di un dio che ammettono di non conoscere? Ciò posto, i preti, cioè uomini molto sospetti e poco d'accordo tra loro, saranno gli arbitri della morale: decideranno secondo i loro lumi incerti o le loro passioni delle regole che si debbono seguire: l'entusiasmo o l'interesse saranno le sole misure delle loro decisioni; la loro morale varierà come i loro ghiribizzi e i loro capricci; quelli che li ascolteranno non sapranno mai a che cosa attenersi; nei loro libri ispirati si troverà sempre una divinità poco morale che ora prescriverà la virtù, ora comanderà il crimine e l'assurdità, ora sarà l'amica, ora la nemica della razza umana, ora sarà benefica, ragionevole e giusta, ora sarà insensata, capricciosa e dispotica. Che cosa risulterà da tutto ciò per un uomo sensato? Che né gli dèi incostanti né i loro preti, i cui interessi variano ad ogni istante, possono essere i modelli o gli arbitri di una morale che deve essere costante e sicura come le leggi invariabili della natura alle quali non la vediamo mai derogare[2].

No, non sono affatto opinioni arbitrarie ed incoerenti, nozioni contraddittorie, speculazioni astratte ed inintelligibili a poter servire di base alla scienza dei costumi[3]. Sono princìpi evidenti, dedotti dalla natura dell'uomo, fondati sui suoi bisogni, ispirati dall'educazione, resi sacri dalle leggi, che convinceranno i nostri spiriti, ci renderanno la virtù utile e cara, popoleranno le nazioni di gente dabbene e di buoni cittadini. Un dio necessariamente incomprensibile presenta solo un'idea vaga alla nostra immaginazione; un dio terribile la svia, un dio mutevole e spesso in contraddizione con se stesso ci impedirà sempre di conoscere la strada che dobbiamo seguire. Le minacce che ci verranno fatte da parte di un essere bizzarro, che continuamente contraddice la nostra natura di cui è l'autore, non farà che rendere la virtù sgradevole per noi: la paura non ci farà

praticare ciò che la ragione ed il nostro interesse personale ci farà eseguire con gioia. Un dio terribile o malvagio (è la stessa cosa) servirà sempre solo a togliere la tranquillità alle persone oneste, senza frenare gli scellerati. La maggior parte degli uomini, quando vorranno peccare o abbandonarsi ad inclinazioni viziose, cesseranno di considerare il dio terribile per vedere unicamente il dio clemente e pieno di bontà. Gli uomini guardano le cose sempre solo dal lato più conforme ai loro desideri.

La bontà di Dio rassicura il malvagio, il suo rigore turba l'uomo dabbene. Così, le qualità che la teologia attribuisce al suo dio tornano, esse stesse, a svantaggio della sana morale. È su questa bontà infinita che gli uomini più corrotti osano contare quando sono trascinati nel crimine o abbandonati a vizi abituali. Se allora si parla a questi uomini del loro dio, rispondono dicendo che *Dio è buono,* che la sua clemenza e la sua misericordia sono infinite. La superstizione, complice delle iniquità dei mortali, non ripete loro in tutti i paesi che, con il ricorso a certe pratiche, a certe preghiere e a certi atti di pietà, si può placare il dio terribile e farsi accogliere a braccia aperte da questo dio raddolcito? Non posseggono, i preti di tutte le nazioni, segreti infallibili per riconciliare gli uomini più perversi con la Divinità?

Bisogna concludere da ciò che, da qualsiasi punto di vista si consideri la Divinità, essa non può servire di base alla morale, fatta per essere sempre invariabilmente la stessa. Un dio irascibile è utile unicamente a quelli che hanno interesse a spaventare gli uomini per raccogliere i frutti della loro ignoranza, delle loro paure e delle loro espiazioni. I grandi della terra, che sono comunemente i mortali più sprovvisti di virtù e di costumi, non vedranno affatto questo dio terribile quando si tratterà di cedere alle loro passioni; ben se ne serviranno per spaventare gli altri, per asservirli e tenerli sotto tutela[4], mentre essi stessi vedono questo dio solo con i tratti della sua bontà. Lo vedranno sempre indulgente verso gli oltraggi che si son fatti alle sue creature, ammesso che si abbia rispetto per lui stesso; d'altronde, la religione fornirà loro mezzi facili per placarne il corruccio. Questa religione sembra inventata solo per dare ai ministri della Divinità l'occasione di espiare i crimini della terra.

La morale non è fatta per seguire i capricci dell'immaginazione, delle passioni, degli interessi dell'uomo. Deve essere stabile, deve essere la stessa per tutti gli individui della razza umana, non deve variare da un paese o da un tempo all'altro. La religione non ha affatto il diritto di far piegare le sue regole immutabili sotto le leggi mutevoli dei suoi dèi. Non c'è che un mezzo

per dare alla morale questa solidità incrollabile: l'abbiamo indicato in un passo di quest'opera[a]; si tratta solo di fondarla, come i doveri, sulla natura dell'uomo, sui rapporti che sussistono tra esseri intelligenti che, ciascuno dal suo lato, sono amanti della loro felicità, sono impegnati a conservarsi, vivono in società per giungere più sicuramente allo scopo. In una parola, bisogna dare per base alla morale la necessità delle cose.

Considerando questi princìpi, attinti dalla natura, evidenti di per se stessi, confermati da esperienze costanti, approvati dalla ragione, si avrà una morale certa ed un sistema di condotta che non sarà mai smentito. Non si avrà bisogno di ricorrere alle chimere teologiche per regolare la propria condotta nel mondo visibile. Si sarà in grado di rispondere a quelli che pretendono che senza un dio non può esserci una morale e che questo dio, in virtù della sua potenza e del dominio sovrano che gli appartiene sulle sue creature, ha lui solo il diritto di imporre loro leggi e di assoggettarli a doveri che le obbligano. Se si è riflettuto sulla lunga serie di deliri e di errori che derivano dalle nozioni oscure che si hanno della Divinità e dalle idee sinistre che la religione ne dà in ogni paese, sarà più vero dire che ogni sana morale, ogni morale utile al genere umano, ogni morale vantaggiosa per la società è totalmente incompatibile con un essere che si presenta sempre agli uomini solo sotto la forma di un monarca assoluto, le buone qualità del quale sono continuamente eclissate da capricci pericolosi: conseguentemente, si sarà costretti a riconoscere che, per stabilire la morale su fondamenti sicuri, occorre necessariamente cominciare col rovesciare i sistemi chimerici sui quali si è fin qui fondato l'edificio rovinoso della morale soprannaturale che da tanti secoli si predica inutilmente agli abitanti della terra.

Quale che sia la causa che collocò l'uomo nella dimora che abita e gli dette le sue facoltà, o che si guardi alla specie umana come all'opera della natura o che si supponga che essa deve la sua esistenza ad un essere intelligente, distinto dalla natura, l'esistenza dell'uomo, com'è, è un fatto: vediamo in lui un essere che sente, pensa, ha intelligenza, ama se stesso, tende a conservarsi, che in ogni istante della sua durata si sforza di rendere la sua esistenza piacevole, che per soddisfare più facilmente i suoi bisogni e procurarsi piaceri, vive in società con esseri simili a lui, che la sua condotta può rendere favorevoli o disporli contro di lui. È dunque su questi sentimenti universali[5], inerenti alla nostra natura e che sussisteranno quanto sussisterà la razza dei mortali, che si deve fondare la morale, la quale non è che la scienza dei doveri dell'uomo vivente in società.

Ecco dunque i veri fondamenti dei nostri doveri. Questi doveri sono necessari, perché scaturiscono dalla nostra propria natura e perché non possiamo giungere alla felicità che ci proponiamo se non assumiamo i mezzi senza i quali non l'otterremmo mai. Ora, per essere solidamente felici, siamo obbligati a meritare l'affetto e gli aiuti degli esseri con i quali siamo associati. Questi non si impegnano ad amarci, a stimarci, ad aiutarci nei nostri progetti, a lavorare alla nostra felicità se non in quanto siamo disposti a lavorare alla loro. È questa necessità che si chiama *obbligazione morale*. Essa è fondata sulla considerazione dei motivi capaci di indurre esseri sensibili, intelligenti, tendenti ad un fine, a seguire la condotta necessaria per giungervi. Questi motivi non possono essere in noi che i desideri sempre rinascenti di procurarci beni ed evitare mali. Il piacere e il dolore, la speranza della felicità o la paura dell'infelicità sono i soli motivi capaci di influire efficacemente sulle volontà degli esseri sensibili. Per *obbligarli,* basta dunque che questi motivi esistano e siano conosciuti; per conoscerli, basta guardare alla nostra costituzione secondo la quale non possiamo amare o approvare negli altri, e questi a loro volta non possono amare o approvare in noi, se non le azioni dalle quali deriva la nostra utilità reale e reciproca che costituisce la virtù. Di conseguenza, per conservare noi stessi, per godere della sicurezza, siamo *obbligati* a seguire la condotta necessaria a questo fine. Per interessare gli altri alla nostra conservazione, siamo obbligati ad interessarci alla loro o a non far niente che li distolga dalla volontà di cooperare con noi alla nostra felicità. Questi sono i veri fondamenti dell'obbligazione morale.

Ci si ingannerà sempre quando si vorrà dare alla morale una base diversa da quella della natura dell'uomo: non può averne una più solida e più sicura. Taluni autori, anche in buona fede, hanno creduto che, per rendere più rispettabili e più santi agli occhi degli uomini i doveri che la natura impone loro, bisogna rivestirli dell'autorità di un essere che si è fatto superiore alla natura e più forte della necessità. La teologia, di conseguenza, si è impadronita della morale o si è sforzata di legarla al sistema religioso. Si è creduto che questa unione rendesse la virtù più sacra, che la paura delle potenze invisibili che governano la stessa natura desse più peso ed efficacia alle sue leggi; da ultimo, si è immaginato che gli uomini, persuasi della necessità della morale, vedendola congiunta con la religione, considerassero questa stessa religione necessaria alla loro felicità. Ed invero è la supposizione che un dio è necessario ad avvalorare la morale che sostiene le

idee teologiche e la maggior parte dei sistemi religiosi sulla terra. Si immagina che senza un dio l'uomo non potrebbe né conoscere né praticare ciò che deve a se stesso e ciò che deve agli altri. Una volta stabilito questo pregiudizio, si crede che le idee sempre vaghe di un dio metafisico sono talmente legate alla morale e al bene della società che non si può attaccare la Divinità senza rovesciare contemporaneamente i doveri della natura. Si pensa che il bisogno, il desiderio della felicità, l'interesse evidente delle società e degli individui sarebbero motivi impotenti se non prendessero tutta la loro forza e la loro *sanzione* da un essere immaginario di cui si è fatto l'arbitro di ogni cosa.

Ma è sempre pericoloso unire la finzione alla verità, l'ignoto al noto, il delirio dell'entusiasmo alla ragione tranquilla. Ed invero che cosa deriva dalla confusione che la teologia ha fatto delle sue meravigliose chimere con cose reali? L'immaginazione sviata misconobbe la verità; la religione, ricorrendo al suo fantasma, volle comandare alla natura, far piegare la ragione sotto il suo giogo, sottomettere l'uomo ai suoi capricci e, spesso, in nome della Divinità, si sforzò di soffocare la natura e di violare con la pietà i doveri più evidenti della morale. Quando questa stessa religione volle frenare i mortali che si era curata di rendere ciechi ed irragionevoli, non ebbe a dar loro che freni e motivi ideali. Essa potè sostituire solo cause immaginarie a cause vere, moventi meravigliosi e soprannaturali a moventi naturali e conosciuti, romanzi e favole a realtà. Con questo rovesciamento, la morale non ebbe più princìpi sicuri; la natura, la ragione, la evidenza dipesero da un dio indefinibile che non parlò mai chiaramente, fece tacere la ragione, si spiegò unicamente attraverso ispirati, impostori, fanatici, che il delirio o il desiderio di approfittare dei traviamenti degli uomini fecero interessati a predicare solo una sottomissione abietta, virtù fattizie, pratiche frivole, in una parola, una morale arbitraria, conforme alle loro passioni e spesso molto dannosa al resto del genere umano.

Così, facendo derivare la morale da un dio, la si sottomise realmente alle passioni degli uomini. Volendo fondarla su una chimera, non la si fondò su niente; facendola derivare da un essere immaginario, di cui ciascuno si fece nozioni differenti e i cui oracoli oscuri furono interpretati sia da uomini in delirio sia da furbi, fondando sulle sue pretese volontà la bontà o la malvagità, in una parola la *moralità* delle azioni umane, proponendo all'uomo per modello un essere che si suppose mutevole, i teologi, lungi dal dare alla morale una base incrollabile, hanno indebolito o anche annientato

quella che le dava la natura ed hanno messo al suo posto solo incertezze. Il dio, per le qualità che gli si danno, è un enigma inspiegabile che ciascuno indovina a suo modo, che ciascuna religione spiega alla sua maniera, in cui tutti i teologi del mondo scoprono ciò che loro piace e secondo cui ogni uomo si fa una morale a parte, secondo il suo carattere. Se Dio dice all'uomo dolce, indulgente, equo, di essere buono, compassionevole, benefico, dice all'uomo collerico e senza cuore di essere disumano, intollerante, senza pietà. La morale di questo dio varia da uomo ad uomo, da una contrada ad un'altra. Taluni popoli fremono di orrore alla vista delle azioni che altri popoli considerano sante e meritorie. Gli uni vedono questo dio pieno di clemenza e di dolcezza, gli altri lo giudicano crudele ed immaginano che attraverso crudeltà si può acquistare il vantaggio di piacergli.

La morale della natura è chiara, è evidente per quelli stessi che la oltraggiano. Non accade lo stesso con la morale religiosa: questa è oscura come la Divinità che la prescrive o piuttosto mutevole come le passioni e i temperamenti di quelli che la fanno parlare o l'adorano. Se ci si rimettesse ai teologi, la morale dovrebbe essere considerata come la scienza più problematica, più incerta, più difficile a fissare. Occorrerebbe il genio più sottile o più profondo, lo spirito più penetrante e più esercitato, per scoprire i princìpi dei doveri dell'uomo verso se stesso e verso gli altri. Le vere fonti della morale sono, dunque, fatte unicamente per essere conosciute solo da un piccolo numero di pensatori o di metafisici? Farla derivare da un dio che nessuno vede se non in se stesso e che ciascuno forma sulla base delle proprie idee, significa sottometterla al capriccio di ogni uomo. Farla derivare da un essere immaginario che nessun uomo sulla terra può vantarsi di conoscere, significa dire che non si sa da chi può venirci. Quale che sia l'agente dal quale si fa dipendere la natura e tutti gli esseri che questa contiene, quale che sia la potenza che in lui si suppone, potrà ben fare in modo che l'uomo esista o non esista; ma, poiché l'avrà fatto ciò che è e poiché l'avrà reso sensibile, amante del suo essere, vivente in società, non potrà, senza annientarlo o modificarlo, fare in modo che esista altrimenti. Secondo la sua essenza, le sue qualità, le sue modificazioni attuali, che costituiscono un essere della specie umana, gli occorre una morale; e il desiderio di conservarsi gli farà preferire la virtù al vizio, per la stessa necessità che gli fa preferire il piacere al dolore[b].

Dire che senza idea di Dio l'uomo non può avere affatto sentimenti morali, significa dire che non può affatto distinguere il vizio dalla virtù,

significa pretendere che senza idea di Dio l'uomo non sentirebbe il bisogno di mangiare per vivere, non distinguerebbe o non sceglierebbe affatto tra i suoi alimenti; significa pretendere che, senza conoscere il nome, il carattere e le qualità di colui che ci prepara un piatto, non siamo affatto in grado di giudicare se questo piatto ci piace o non ci piace, se è buono o cattivo. Chi sa a che cosa attenersi sull'esistenza e sugli attributi morali di un dio o li nega formalmente, non può fare a meno di dubitare della propria esistenza, delle proprie qualità, del proprio modo di sentire e di giudicare, non può non più dubitare dell'esistenza di altri esseri organizzati come lui, in cui tutto gli mostra qualità analoghe alle sue e di cui con certe azioni può attirarsi l'amore o l'odio, gli aiuti o i maltrattamenti, la stima o il disprezzo: questa conoscenza gli basta per distinguere il bene o il male morale. In una parola, ogni uomo che gode di un'organizzazione ben ordinata o della facoltà di fare esperienze vere, non avrà che da considerare se stesso per scoprire ciò che deve agli altri. La sua natura lo illuminerà sui suoi doveri molto meglio di quegli dèi che può consultare solo nella propria immaginazione, nelle proprie passioni o in quelle di taluni entusiasti e di taluni impostori. Riconoscerà che, per conservarsi e procurare a se stesso una felicità duratura, è obbligato a resistere all'impulso spesso cieco dei propri desideri e che, per conciliarsi la benevolenza degli altri, deve agire in maniera conforme alle loro. Così ragionando, saprà che cosa è la virtù[c]; se mette in pratica questo pensiero, sarà virtuoso, sarà ricompensato della sua condotta dalla felice armonia della sua macchina, dalla stima legittima di se stesso, confermata dall'amore degli altri. Se agisce in maniera contraria, il turbamento ed il disordine della macchina lo avvertiranno immediatamente che la natura non approva affatto la sua condotta che la contraddice, che nuoce a se stesso, che si troverà costretto a sottoscrivere alla condanna degli altri che lo odieranno, lo biasimeranno delle sue azioni. Se il traviamento del suo spirito gli impedisce di vedere le conseguenze più immediate delle sue sregolatezze, non vedrà più le ricompense e i castighi lontani del monarca invisibile che si è così vanamente collocato nell'empireo: questo dio non gli parlerà mai in un modo così chiaro come la sua coscienza che lo ricompensa o lo punisce immediatamente.

Tutto ciò che si è detto prova evidentemente che la morale religiosa perderebbe infinitamente nell'essere messa in parallelo con la morale della natura che la contraddice ad ogni istante. La natura invita l'uomo ad amare se stesso, a conservarsi, ad aumentare incessantemente la somma della sua

felicità; la religione gli ordina di amare unicamente un dio terribile e degno di odio, di detestare se stesso, di sacrificare al suo idolo spaventoso i piaceri più dolci e più legittimi del suo cuore[6]. La natura dice all'uomo di consultare la sua ragione e di prenderla per guida; la religione gli insegna che questa ragione è corrotta, che è solo una guida infedele, data da un dio ingannatore per sviare le sue creature. La natura dice all'uomo di illuminarsi, di cercare la verità, di istruirsi sui suoi rapporti; la religione gli ingiunge di non esaminare niente, di restare nell'ignoranza, di temere la verità: lo persuade che non vi sono rapporti più importanti per lui di quelli che sussistono tra lui ed un essere che non conoscerà mai. La natura dice all'essere amante di se stesso di moderare le sue passioni, di resistere loro quando sono distruttive per lui, di controbilanciarle con motivi reali attinti dall'esperienza; la religione dice all'essere sensibile di non avere affatto passioni, di essere una massa insensibile o di combattere le sue inclinazioni con motivi attinti dall'immaginazione e variabili come l'immaginazione. La natura dice all'uomo di essere socievole, di amare i suoi simili, di essere giusto, pacifico, indulgente, benefico, di far godere o di lasciar godere i suoi associati; la religione gli consiglia di fuggire la società, di allontanarsi dalle creature, di odiarle quando la loro immaginazione non procura loro sogni uguali ai suoi, di spezzare a favore del suo dio tutti i legami più sacri, di tormentare, di affliggere, di perseguitare, di massacrare quelli che non vogliono affatto delirare a modo suo. La natura dice all'uomo in società: ama la gloria, lavora a renderti degno di stima, sii attivo, coraggioso, industrioso; la religione gli dice: sii umile, abietto, pusillanime, vivi in disparte, occupati di preghiere, di meditazioni, di pratiche, sii inutile a te stesso e non far niente per gli altri[d]. La natura propone per modelli al cittadino uomini dotati di animo onesto, nobile, energico, che hanno utilmente servito i concittadini; la religione vanta loro anime abiette, pii entusiasti, penitenti frenetici, fanatici che per opinioni ridicole hanno sconvolto imperi. La natura dice allo sposo di essere affettuoso, di legarsi alla sua compagna per il suo destino, di portarla nel suo seno; la religione fa del suo affetto un crimine e spesso gli fa considerare il legame coniugale come uno stato di contaminazione e di imperfezione[7]. La natura dice al padre di amare i suoi figli e di farne dei membri utili alla società; la religione gli dice di allevarli nel timore degli dèi, di farne dei ciechi e dei superstiziosi, incapaci di servirla, ma ben capaci di turbarla. La natura dice ai figli di onorare, di amare, di ascoltare i loro genitori, di essere il sostegno della loro vecchiaia; la religione dice di preferire gli oracoli del

loro dio e di calpestare padre e madre quando si tratta degli interessi divini. La natura dice al sapiente: occupati di oggetti utili, consacra le tue veglie alla patria, fa per essa scoperte vantaggiose e idonee a perfezionare la sua sorte; la religione gli dice: occupati di inutili fantasticherie, di dispute interminabili, di ricerche idonee a seminare la discordia e la strage e sostieni ostinatamente opinioni che non intenderai mai. La natura dice al perverso di arrossire dei suoi vizi, delle sue inclinazioni vergognose, dei suoi misfatti, gli mostra che le sue sregolatezze più nascoste influiranno necessariamente sulla sua felicità; la religione dice al malvagio più corrotto: «Non irritare un dio che non conosci, ma, se contro le sue leggi ti abbandonerai al crimine, ricordati che si placherà facilmente. Va nel suo tempio, umiliati ai piedi dei suoi ministri, espia i tuoi misfatti con sacrifici, con offerte, con pratiche, con preghiere: queste importanti cerimonie calmeranno la tua coscienza e ti purificheranno agli occhi dell'eterno».

Il cittadino, o l'uomo in società, non è meno corrotto dalla religione, sempre in contraddizione con la sana politica. La natura dice all'uomo: tu sei libero, nessuna potenza sulla terra può legittimamente privarti dei tuoi diritti; la religione gli grida che è uno schiavo condannato dal suo dio a gemere per tutta la vita sotto il bastone di ferro dei suoi rappresentanti. La natura dice all'uomo in società di amare la patria che lo fa nascere, di servirla fedelmente, di unire i suoi interessi con quelli della società contro tutti coloro che tentassero di recarle danno; la religione gli ordina di obbedire senza mormorare ai tiranni che opprimono la patria, di servirli contro di essa, di meritarne i favori, di incatenare i suoi concittadini sotto i loro capricci sregolati. Tuttavia, se il sovrano non è abbastanza devoto ai suoi preti, la religione cambia ben presto linguaggio: grida ai sudditi di essere ribelli, grida loro che è meglio obbedire a Dio che agli uomini. La natura dice ai prìncipi che sono uomini, che non è affatto il loro capriccio a poter decidere del giusto e dell'ingiusto, che la volontà pubblica fa la legge; la religione ora dice loro che sono dèi cui niente in questo mondo ha diritto di resistere, ora li trasforma in tiranni che il cielo irritato vuole si immolino alla sua collera.

La religione corrompe i prìncipi. I prìncipi corrompono la legge che, come loro, diventa ingiusta. Tutte le istituzioni si corrompono, l'educazione non forma che uomini vili, accecati dai pregiudizi, presi da vani oggetti, da ricchezze, da piaceri che possono ottenere solo per vie inique. La natura è trascurata, la ragione è disdegnata, la virtù non è che una chimera ben presto

sacrificata ai più piccoli interessi; e la religione, lungi dal rimediare ai mali che fa nascere, non fa che aggravarli ancora oppure provoca rimpianti sterili ben presto da essa stessa cancellati e costretti a cedere al corso dell'abitudine, dell'esempio, delle inclinazioni, della dissipazione che cospirano a trascinare nel crimine ogni uomo che non vuole rinunciare al benessere.

Ecco come la religione e la politica non fanno che congiungere i loro sforzi per corrompere, avvilire, avvelenare il cuore degli uomini: tutte le istituzioni umane sembra che non si propongano altro che di renderlo vile e malvagio. Non meravigliamoci, dunque, se la morale è dappertutto solo una speculazione sterile da cui ciascuno è costretto ad allontanarsi nella pratica, se non vuole rischiare di rendersi infelice. Gli uomini hanno costumi unicamente quando, rinunciando ai propri pregiudizi, consultano la loro natura. Ma gli impulsi continui che le loro anime ricevono ad ogni istante dai moventi più potenti li obbligano ben presto ad obliare le regole che la natura impone loro. Essi sono continuamente oscillanti tra il vizio e la virtù, li si vede senza sosta in contraddizione con se stessi; se avvertono talvolta il valore di una condotta onesta, l'esperienza fa loro vedere ben presto che questa condotta non li porta a niente e può anche diventare un ostacolo invincibile alla felicità che il loro cuore non cessa di cercare. Nelle società corrotte bisogna corrompersi per diventare felici.

I cittadini sviati contemporaneamente dalle loro guide spirituali e temporali, non conobbero né la ragione né la virtù. Schiavi degli dèi, schiavi degli uomini, ebbero tutti i vizi legati alla servitù; mantenuti in un'infanzia perpetua[8], non ebbero né lumi né princìpi. Quelli che predicarono i vantaggi della virtù, non la conobbero affatto essi stessi e non poterono disingannarli delle favole nelle quali avevano appreso a far consistere la loro felicità. Invano gli si gridò di soffocare le loro passioni che tutto cospirava a scatenare, invano si fece tuonare il fulmine degli dèi per intimidire uomini che il tumulto rendeva sordi: essi si accorsero ben presto che gli dèi dell'olimpo erano molto meno da temere di quelli della terra, che i favori di questi procuravano una felicità più sicura delle promesse degli altri, che le ricchezze di questo mondo erano preferibili ai tesori che il cielo riservava ai suoi favoriti, che era più vantaggioso conformarsi alle vedute delle potenze visibili che a quelle delle potenze che non si vedevano mai.

In una parola, la società, corrotta dai suoi capi e guidata dai loro capricci, non poté far nascere che figli corrotti. Essa non fece venir fuori che cittadini

avari, ambiziosi, gelosi, dissoluti, i quali videro sempre solo il crimine felice, la bassezza ricompensata, l'incapacità onorata, la fortuna adorata, la rapina favorita, la dissolutezza stimata, e trovarono dappertutto le doti scoraggiate, la virtù trascurata, la verità proscritta, la grandezza d'animo schiacciata, la giustizia messa sotto i piedi, la moderazione languente nella miseria e costretta a gemere sotto i piedi dell'ingiustizia arrogante.

In mezzo a questo disordine e a questo scompiglio di idee, i precetti della morale poterono essere solo declamazioni vaghe, incapaci di convincere alcuno. Quale diga poté opporre la religione, con i suoi moventi immaginari, alla corruzione generale? Quando parlò ragionevolmente, non fu affatto ascoltata; i suoi dèi non furono abbastanza forti da resistere al torrente, le sue minacce non poterono arrestare cuori che tutto trascinava al male, le sue promesse lontane non poterono controbilanciare vantaggi presenti, le sue espiazioni sempre pronte a purificare i mortali delle loro iniquità li incoraggiarono a perseverarvi, le sue pratiche frivole placarono le coscienze; da ultimo, il suo zelo, le sue dispute, i suoi capricci non fecero che moltiplicare ed inasprire i mali dai quali la società era afflitta. Nelle nazioni più corrotte vi furono moltissimi devoti e pochissimi uomini onesti. I grandi e i piccoli ascoltarono la religione quando sembrò favorevole alle loro passioni, non l'ascoltarono più quando volle contraddirle. Quando la religione fu conforme alla morale, sembrò scomoda, fu seguita unicamente quando la combatté o la distrusse totalmente. Il despota la trovò meravigliosa, quando gli assicurò che era un dio sulla terra, che i suoi sudditi erano nati per adorarlo e per servire ai suoi capricci. Trascurò la religione quando gli ingiunse di essere giusto, ben vide allora che contraddiceva se stessa e che è inutile predicare l'equità ad un mortale divinizzato. D'altronde, lo si assicurò che il suo dio gli avrebbe perdonato tutto quando consentisse a ricorrere ai suoi preti, sempre pronti a riconciliarlo. I sudditi più malvagi contarono parimenti sui loro soccorsi divini: così, la religione, lungi dal frenarli, assicurò loro l'impunità; le sue minacce non poterono distruggere gli effetti che le sue indegne adulazioni avevano prodotto nei prìncipi, e queste stesse minacce non poterono annientare le speranze che le sue espiazioni fornirono a tutti. I sovrani, sempre orgogliosi o sicuri di espiare i loro crimini, non temettero più gli dèi: diventati essi stessi dèi, credettero che tutto fosse loro permesso contro deboli mortali che non considerarono più se non come giocattoli destinati a divertirli quaggiù.

Se la natura dell'uomo fosse consultata sulla politica, che idee soprannaturali hanno così vergognosamente corrotta, rettificherebbe completamente le nozioni false che se ne formano ugualmente i sovrani e i sudditi, contribuirebbe molto più di tutte le religioni del mondo a rendere le società felici, potenti e fiorenti sotto un'autorità razionale. La natura insegnerebbe loro che è per godere di una più grande somma di felicità che i mortali vivono in società; che è la propria conservazione e la propria felicità che ogni società deve avere per scopo costante ed invariabile; che, senza equità, non raccoglie che nemici; che il più crudele nemico dell'uomo è colui che l'inganna per dargli delle catene; che le calamità più temibili per lui sono i preti che corrompono i suoi capi e che in nome degli dèi gli assicurano l'impunità dei loro crimini. Essa proverebbe loro che l'associazione è una disgrazia sotto governi ingiusti, negligenti, distruttori.

La natura, interrogata dai prìncipi, insegnerebbe loro che sono uomini e non dèi, che il loro potere è dovuto unicamente al consenso di altri uomini, che sono cittadini incaricati da altri cittadini di vegliare alla sicurezza di tutti, che le leggi debbono essere unicamente le espressioni della volontà pubblica e che non è mai loro permesso di contraddire la natura o di ostacolare lo scopo invariabile della società. La natura farebbe sentire ai monarchi che, per essere veramente grandi e potenti, debbono comandare ad anime nobili e virtuose e non ad anime ugualmente degradate dal dispotismo e dalla superstizione. La natura insegnerebbe ai sovrani che, per essere amati dai loro sudditi, debbono procurar loro gli aiuti e farli godere dei beni che esigono i bisogni della loro natura, mantenerli inviolabilmente nel possesso dei loro diritti, di cui non sono che i difensori e i custodi. La natura proverebbe ad ogni prìncipe che si degnasse di consultarla che solo attraverso i benefici si possono meritare l'amore e l'attaccamento dei popoli, che l'oppressione produce solo nemici, che la violenza procura solo un potere poco sicuro, che la forza non può conferire alcun potere legittimo e che esseri essenzialmente amanti della felicità debbono finire presto o tardi col reclamare contro un'autorità che si fa sentire unicamente attraverso violenze. Ecco come dunque la natura, sovrana di tutti gli esseri e per la quale tutti sono uguali, potrebbe parlare a qualcuno di quei monarchi superbi che l'adulazione avrebbe divinizzato:

«Figlio indocile e caparbio, pigmeo così superbo di comandare a dei pigmei, ti si è dunque assicurato che eri un dio? Ti si è detto che eri qualcosa di soprannaturale! Ma sappi che non c'è niente di superiore a me. Considera

la tua piccolezza, riconosci la tua impotenza contro il più piccolo dei miei colpi. Io posso spezzare il tuo scettro, posso toglierti la vita, posso ridurre il tuo trono in polvere, posso dissolvere il tuo popolo, posso anche distruggere la terra che abiti, e tu ti credi un dio! Rientra dunque in te stesso, ammetti che sei un uomo, fatto per subire le mie leggi come l'ultimo dei tuoi sudditi. Impara dunque e non dimenticare mai che sei l'uomo del tuo popolo, il ministro della tua nazione, l'interprete e l'esecutore delle sue volontà, il concittadino di quelli che non hai il diritto di comandare se non perché consentono ad ubbidirti in vista di una felicità che ti sei impegnato a procurare loro[9]. Regna dunque a questa condizione: adempi i tuoi impegni sacri. Sii benefico e soprattutto equo. Se vuoi che la tua potenza sia sicura, non abusarne mai: che essa sia circoscritta dai limiti saldi della giustizia eterna. Sii il padre dei tuoi popoli, e ti ameranno come tuoi figli. Ma, se li trascuri, se separi i tuoi interessi da quelli della tua grande famiglia, se rifiuti ai tuoi sudditi la felicità che loro devi, se ti armi contro di loro, sarai, come tutti i tiranni, lo schiavo di nere inquietudini, di apprensioni, di dubbi crudeli. Diventerai la vittima della tua propria follia. I tuoi popoli nella disperazione non conosceranno più i tuoi *diritti divini*. Invano, allora, invocheresti gli aiuti della religione che ti aveva deificato: essa non può niente su popoli che l'infelicità ha reso sordi. Il cielo ti abbandonerà al furore dei nemici che la tua frenesia ti avrà fatto. Gli dèi non possono niente contro i miei decreti irrevocabili, i quali vogliono che l'uomo si irriti contro la causa dei suoi mali».

In una parola, tutto farà conoscere ai prìncipi forniti di ragione che non hanno bisogno del cielo perché gli si obbedisca fedelmente sulla terra, che tutte le forze dell'olimpo non li sosterranno affatto quando saranno dei tiranni, che i loro veri amici sono quelli che disingannano i popoli delle loro illusioni, che i loro veri nemici sono quelli che li inebriano di adulazioni che li induriscono nel crimine, spianano loro le vie del cielo, li pascono di chimere idonee a distoglierli dalle cure e dai sentimenti che debbono alle nazioni[e].

Solo riconducendo gli uomini alla natura, ripeto, si possono procurar loro nozioni evidenti e conoscenze sicure che, mostrando i loro veri rapporti, li mettono sulla via della felicità. Lo spirito umano, accecato dalla teologia, non ha fatto quasi alcun passo avanti. I suoi sistemi religiosi lo hanno reso incerto sulle verità più dimostrate di ogni genere. La superstizione influì su tutto e servì a corrompere tutto. La filosofia guidata da essa non fu più che

una scienza immaginaria: abbandonò il mondo reale per gettarsi nel mondo immaginario della metafisica, trascurò la natura per occuparsi di dèi, di spiriti, di potenze invisibili, che servirono solo a rendere le questioni più oscure e più complicate. In tutte le difficoltà, si fece intervenire la Divinità e allora le cose non fecero che via via imbrogliarsi sempre di più, niente potè chiarirsi. Le nozioni teologiche sembra che siano state inventate unicamente per sviare la ragione dell'uomo, per confonderne il giudizio, per renderne lo spirito falso, per sconvolgerne le idee più chiare in tutte le scienze. Tra le mani dei teologi la logica, o l'arte di ragionare, non fu che un gergo inintelligibile, destinato a sostenere il sofisma e la menzogna e a provare le dimostrazioni più palpabili. La morale diventò, come si è visto[10], incerta ed oscillante, perché la si fondò su un essere ideale che non fu mai d'accordo con se stesso: la sua bontà, la sua giustizia, le sue qualità morali, i suoi precetti utili furono ad ogni istante contraddetti da una condotta iniqua e da ordini barbari. La politica, come si è detto, fu corrotta dalle idee false che si dettero ai sovrani dei loro diritti. La giurisprudenza e le leggi furono sottomesse ai capricci della religione che procurò impacci al lavoro, al commercio, all'industria, all'attività delle nazioni. Tutto fu sacrificato agli interessi dei teologi, come scienza non insegnarono che una metafisica oscura e sofistica che cento volte fece scorrere il sangue dei popoli incapaci di intenderla.

Nemica nata dell'esperienza, la teologia, questa scienza *soprannaturale,* procurò un ostacolo invincibile al progresso delle scienze naturali che la incontrarono quasi sempre nel loro cammino. Non fu affatto permesso alla fisica, alla storia naturale, all'anatomia di vedere alcunché se non attraverso gli occhi malati della superstizione[11]. I fatti più evidenti furono respinti con disdegno e proscritti con orrore, quando non li si poté far quadrare con le ipotesi della religione[f]. In una parola, la teologia si oppose continuamente alla felicità delle nazioni, ai progressi dello spirito umano, alle ricerche utili, alla libertà di pensiero: mantenne l'uomo nell'ignoranza, tutti i passi guidati da essa non furono che errori. Significa risolvere un problema nella fisica dire che un effetto che ci sorprende, un fenomeno poco comune, un vulcano, un diluvio, una cometa ecc. sono segni della collera divina o opere contrarie alle leggi della natura? Persuadere, come si è fatto, le nazioni che tutte le calamità, sia fisiche che morali che subiscono, sono effetti della volontà di Dio o dei castighi che la potenza di Dio infligge loro, non significa impedire loro di cercarvi dei rimedi[g]? Non è più utile studiare la natura delle cose e di

cercare in essa o nell'industria umana aiuti contro i mali da cui i mortali sono afflitti che attribuire questi mali ad una potenza sconosciuta contro la volontà della quale non si può supporre che vi sia soccorso alcuno? Lo studio della natura, la ricerca della verità elevano l'anima, estendono l'ingegno, sono idonei a rendere l'uomo attivo e coraggioso; le nozioni teologiche sembra che siano fatte unicamente per avvilirlo, renderne angusto lo spirito e gettarlo nello scoraggiamento[h]. Invece di attribuire alla vendetta divina le guerre, le carestie, le stagioni sterili, le epidemie e tanti mali che gettano nella desolazione i popoli, non sarebbe stato più utile e più vero mostrar loro che questi mali erano dovuti alle loro proprie follie o piuttosto alle passioni, all'inerzia, alla tirannide dei loro prìncipi che sacrificano le nazioni ai loro orribili deliri? Non avrebbero dovuto, i popoli insensati, invece di distrarsi ad espiare i loro pretesi misfatti e a cercare di rendersi favorevoli potenze immaginarie, cercare in un'amministrazione più ragionevole i veri mezzi per sfuggire ai flagelli di cui erano le vittime? Mali naturali richiedono rimedi naturali. Non dovrebbe, l'esperienza, da lungo tempo aver disingannato i mortali dei rimedi soprannaturali, delle espiazioni, delle preghiere, dei sacrifici, dei digiuni, delle processioni ecc., che tutti i popoli della terra hanno così vanamente opposto alle disgrazie che subivano?

Concludiamo, dunque, che la teologia e le sue nozioni, lungi dall'essere utili al genere umano, sono le vere cause dei mali che affliggono la terra, degli errori che l'accecano, dei pregiudizi che la intorpidiscono, dell'ignoranza che la rende credula, dei vizi che la tormentano, dei governi che la opprimono. Concludiamo che le idee soprannaturali e divine che ci ispirano dall'infanzia sono le vere cause dell'abituale irrazionalità, delle nostre polemiche religiose, dei nostri dissensi sacri, delle nostre disumane persecuzioni. Riconosciamo, da ultimo, che sono state queste idee funeste ad oscurare la morale, a corrompere la politica, a ritardare il progresso delle scienze, ad annientare la felicità e la pace nello stesso cuore dell'uomo. Non si dissimuli più, dunque, che tutte le calamità per le quali rivolge gli occhi bagnati di lagrime verso il cielo sono dovute ai vani fantasmi che la sua immaginazione vi ha posto. Cessi di implorarli, cerchi nella natura e nella sua propria energia aiuti che gli dèi sordi non gli procureranno mai. Consulti i desideri del suo cuore: saprà ciò che deve a se stesso e ciò che deve agli altri. Esamini l'essenza e lo scopo della società: non sarà più schiavo. Consulti l'esperienza: troverà la verità e riconoscerà che l'errore non potrà mai renderlo felice[i].

1. Cfr. pp. 367 sgg.

2. Una morale scientifica non può non rispettare queste leggi, della natura umana e della natura in generale, indipendentemente dalla quale e a dispetto della quale l'essere umano non può essere seriamente preso in considerazione e, quindi, scientificamente studiato.

3. *Science des moeurs*, come si conviene ad una morale che sia attenta anche e soprattutto ai costumi umani nella loro varietà, irriducibile, con attitudine a farsi anche antropologia e sociologia, ecc.

4. *Tenir en tutelle*: è gesto, per ciò che si è detto più volte, paternallsticamente antilluministico.

5. *Sentiments universels*: una sorta di indulgenza al sentimentalismo inglese, non estraneo alla riflessione etica illuministica. Ma cfr. n. 4, p. 186 del cap. IX del Tomo I.

6. Si insiste sul carattere alienante ed antiestetico della morale religiosa.

7. Conviene ricordare ciò che si è detto sulla felice convivenza coniugale di d'Holbach.

8. *Retenus dans une enfance perpétuelle*: e mantenere in questa infanzia è, per ciò che si è detto più volte, compiere un gesto antilluministico.

9. Si enuclea, anche qui, una nozione contrattualistica ed eudemonistica dello Stato.

10. Cfr. pp. 395 sgg.

11. Si denuncia nella religione un ostacolo fondamentale all'avvento o allo sviluppo delle scienze naturali moderne.

12. Virgilio (700?-784), poi San Pietro di Salisburgo, irlandese, fondatore di monasteri benedettini ed evangelizzatore degli Slavi; Galileo Galilei (1564-1642), il grande matematico, fisico ed astronomo italiano.

a. V. la parte I, cap. VIII di quest'opera, nonché ciò che si è detto nel cap. XII e alla fine del cap. XIV della stessa parte.

b. Secondo la teologia, l'uomo ha bisogno di *grazie soprannaturali* per fare il bene: questa dottrina fu, senza dubbio, molto dannosa alla sana morale. Gli uomini attesero sempre le *grazie dall'alto* per fare bene e quelli che li governarono non si servirono mai delle *grazie dal basso*, cioè dei moventi naturali per stimolarli alla virtù. Tuttavia, Tertulliano dice: *Perché darvi pena di cercare la legge di Dio, mentre avete quella che è comune a tutti e che è scritta sulle tavole della natura?* (Tertulliano, *De corona militis*).

c. La teologia fino a questo momento, non ha saputo dare una definizione vera della virtù. Stando ad essa, è un effetto della grazia che ci dispone a fare ciò che piace alla Divinità. Ma che cosa è la Divinità? Che cosa è la grazia? Come agisce sull'uomo? Che cosa piace a Dio? Perché questo dio non dona a tutti gli uomini la grazia di fare ciò che è gradito ai suoi occhi? *Adhuc sub judice lis est* (= «La questione è ancora in piedi»). Si è detto sempre agli uomini di fare il *bene perché Dio lo voleva*; mai si è detto loro che cosa fosse *far bene* e mai si è potuto insegnar loro né che cosa fosse Dio né che cosa volesse che si facesse.

d. È facile avvertire che il culto religioso reca fortissimi danni alle società politiche con la perdita di tempo, con l'ozio e con l'inazione che provoca e che prescrive come un dovere. Ed invero la religione sospende i lavori più utili per una parte notevole dell'anno.

e. Ad generum Cereris, sine caede et vulnere pauci. / Descendunt reges, et sicca morte Tyranni (= *«Nel regno del genero di Cerere (Plutone) pochi re discendono non assassinati o feriti in battaglia, i tiranni tutti non morti di morte naturale»*) (Giovenale, *Sat.*, X, vv. 112-113).

f. Virgilio[12], vescovo di Salzburg, fu condannato dalla chiesa per aver osato di sostenere l'esistenza degli antipodi. Tutti sanno delle persecuzioni sofferte da Galilei per aver sostenuto che il sole non girava intorno 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.

Niente di ciò che è fondato sulla natura e sulla verità può mai perdersi; le opere dell'immaginazione e dell'impostura debbono presto o tardi essere abbattute.

g. Nel 1725, la città di Parigi fu afflitta da una carestia che poco mancò non suscitasse una sommossa popolare: si presero le ceneri di *Santa Genoveffa,* patrona o divinità tutelare dei parigini, e si portarono in processione per far cessare quella calamità, causata dai monopoli in cui era interessata l'amante del primo ministro di allora.

h. *Non enim aliunde venit animo robur, quam a bonis artibus, quam a contemplatione naturae* (= «Ed invero la forza all'animo non viene da altra parte che dalle buone qualità, che dalla contemplazione della natura») (Seneca, *Quaest. Natur.,* Libro VI, cap. XXXII).

i. L'autore del libro sulla sapienza ha detto giustamente: *Infandorum enim Idolorum cultura, omnis mali est causa et initium et finis* (= «Ed invero il culto di idoli vani è causa, principio e fine di ogni male»). V. cap. XXVI, vv. 27-28. Non si accorgeva che il suo dio era un idolo più dannoso di tutti gli altri. Del resto, sembra che i pericoli della superstizione siano stati avvertiti da tutti coloro che hanno preso veramente a cuore gli interessi del genere umano: ecco perché senza dubbio la filosofia, che è il frutto della riflessione, fu quasi sempre in guerra aperta con la religione che, come si è fatto vederti è il frutto dell'ignoranza, dell'impostura, dell'entusiasmo e dell'immagmazione.

Capitolo ottavo

GLI UOMINI NON POSSONO CONCLUDERE NIENTE DALLE IDEE CHE LORO SI DANNO DELLA DIVINITÀ. L'INCOERENZA E L'INUTILITÀ DELLA LORO CONDOTTA NEI SUOI RIGUARDI

Se, come si è provato, le idee false che ci si è fatte della Divinità, lungi dall'essere utili, sono dannose alla morale, alla politica, alla felicità delle società e dei membri che le compongono, da ultimo ai progressi delle conoscenze umane, la ragione e il nostro interesse dovrebbero fare avvertire che bisogna bandire dal nostro spirito vane opinioni che saranno sempre idonee solo a confonderlo e a turbare i nostri cuori. Invano ci si lusingherebbe di giungere a rettificare le nozioni teologiche: false nei loro princìpi, non sono affatto suscettibili di riforma. Quale che sia l'aspetto sotto cui ci si presenta un errore, quando gli uomini vi annetteranno una grande importanza, finirà presto o tardi con l'avere per essi conseguenze tanto estese quanto pericolose. D'altronde, l'inutilità delle ricerche che in tutte le epoche si sono fatte sulla Divinità, le cui nozioni non hanno fatto che oscurarsi via via sempre di più per quelli stessi che l'hanno più meditata, siffatta inutilità, dico, non deve convincerci che queste nozioni non sono affatto alla nostra portata e che questo essere immaginario non sarà affatto meglio conosciuto da noi o dai nostri discendenti di quanto non lo sia stato dai nostri antenati più selvaggi e più ignoranti? L'oggetto sul quale si è in ogni tempo più sognato, più ragionato, più scritto, resta sempre il meno conosciuto; al contrario, il tempo non ha fatto che renderlo più impossibile a concepire. Se Dio è come ce lo rappresenta la teologia moderna, occorre essere noi stessi dèi per formarcene un'idea[a]! A stento conosciamo l'uomo, a stento conosciamo noi stessi e le nostre facoltà, e vogliamo ragionare di un essere inaccessibile a tutti i nostri sensi! Percorriamo, dunque, tranquillamente la via che la natura ci ha tracciata, senza allontanarcene per correre dietro chimere; occupiamoci della nostra felicità reale; approfittiamo dei beni che ci sono accordati, lavoriamo a moltiplicarli diminuendo il

numero dei nostri errori, sottomettiamoci ai mali che non possiamo evitare e non aumentiamoli affatto riempendo il nostro spirito di pregiudizi capaci di sviarlo. Quando vorremo riflettervi, tutto ci proverà chiaramente che la pretesa scienza di Dio non è in verità che un'ignoranza presuntuosa, mascherata con parole pompose ed inintelligibili. Mettiamo termine, finalmente, a ricerche infruttuose, riconosciamo almeno la nostra invincibile ignoranza: questa sarà più vantaggiosa di una scienza arrogante che finora non ha fatto che portare la discordia sulla terra e l'afflizione nei cuori.

Supponendo un'intelligenza sovrana che governa il mondo, supponendo un dio che esige dalle sue creature che lo conoscano, siano convinte della sua esistenza, della sua saggezza, del suo potere, e vuole che gli rendano omaggi, bisognerà convenire che nessun uomo sulla terra soddisfa sotto questo aspetto le vedute della Provvidenza. Ed invero non c'è niente di più dimostrato dell'impossibilità in cui si trovano gli stessi teologi di farsi delle idee quali che siano della divinità[b]. La debolezza e l'oscurità delle prove che danno della sua esistenza, le contraddizioni in cui cadono, i sofismi e le petizioni di principio che adoperano, ci provano evidentemente che essi si trovano per lo meno molto spesso nelle più grandi incertezze sulla natura dell'essere di cui è loro professione occuparsi. Ma, ammettendo che lo conoscano, che la sua esistenza, la sua essenza ed i suoi attributi siano pienamente dimostrati, al punto che non sussista alcun dubbio nel loro spirito, il resto degli esseri umani gode dello stesso vantaggio? In buona fede, quante persone si trovano nel mondo che abbiano il tempo, la capacità, la penetrazione necessari per intendere quello che si vuole loro indicare col nome di un essere immateriale, di un puro spirito, che muove la materia senza essere esso stesso materia, che è il motore della natura senza essere contenuto nella natura e senza poter toccarla? Vi sono, nelle società più religiose, molte persone in grado di seguire le proprie guide spirituali nelle prove sottili che loro danno dell'esistenza del dio che le persuadono ad onorare?

Pochi uomini senza dubbio sono capaci di una meditazione profonda e coerente: l'esercizio del pensiero è per la maggior parte di essi una fatica tanto penosa quanto non abituale. Il popolo, costretto a lavorare per sussistere, è comunemente incapace di riflettere. I grandi, la gente di mondo, le donne, i giovani, impegnati nei loro affari, presi dalla preoccupazione di soddisfare le loro passioni, di procurarsi piaceri, pensano raramente come il volgo. Non vi sono forse due uomini su centomila che si siano chiesti

seriamente che cosa intendano con la parola *Dio,* mentre è rarissimo trovare persone per le quali l'esistenza di Dio sia un problema. Tuttavia, come si è detto, la convinzione presuppone l'evidenza, la quale soltanto può procurare certezza allo spirito. Dove sono, dunque, gli uomini convinti dell'esistenza del loro dio? Chi sono coloro nei quali troveremo una certezza completa di questa pretesa verità così importante per tutti? Quali sono i personaggi che si son resi conto delle idee che si sono formate sulla Divinità, sui suoi attributi, sulla sua essenza? Ahimé!, vedo dappertutto solo taluni speculatori che, a forza di occuparsene, hanno creduto follemente di discernere qualcosa nelle idee confuse e sconnesse della loro immaginazione. Si sono sforzati di farne un insieme che, per chimerico che sia, si sono abituati a considerare come realmente esistente: a forza di fantasticare, si sono talvolta persuasi di aver visto chiaramente e sono arrivati a farlo credere agli altri che non avevano fantasticato come loro.

È sempre unicamente sulla parola che popoli interi adorano il dio dei loro padri e dei loro preti: l'autorità, la fiducia, la sottomissione e l'abitudine sostituiscono per essi convinzione e prove. Si prosternano e pregano perché i padri hanno insegnato loro a prosternarsi e a pregare. Ma perché si sono messi in ginocchio? È perché in tempi lontani i loro legislatori e le loro guide glielo hanno prescritto come un dovere. «Adorate e credete» — hanno detto — «in dèi che non potete comprendere; rimettetevi alla nostra profonda saggezza, noi ne sappiamo più di voi sulla Divinità». Ma perché rimettermi a voi? È Dio che vuole così, è Dio che vi punirà, se osate opporre resistenza. Ma questo dio non è, dunque, la cosa in questione? Tuttavia, gli uomini si sono sempre appagati di questo circolo vizioso: la pigrizia dello spirito fece loro trovare più semplice rimettersi al giudizio degli altri. Tutte le nozioni religiose sono fondate unicamente sull'autorità; tutte le religioni del mondo impediscono l'esame e non vogliono che si ragioni: è l'autorità che vuole che si creda in Dio; questo dio è, esso stesso, fondato unicamente sull'autorità di taluni uomini, i quali pretendono di conoscerlo e di venire da parte sua ad annunciarlo alla terra. Un dio fatto per gli uomini ha senza dubbio bisogno degli uomini per farsi conoscere al mondo[c].

Sarebbe dunque riservata unicamente a preti, ad ispirati, a metafisici la convinzione dell'esistenza di un dio che si dice nondimeno così necessario a tutto il genere umano? Ma troviamo armonia tra le opinioni teologiche dei differenti ispirati o dei pensatori sparsi sulla terra? Sono, quelli stessi che professano di adorare lo stesso dio, d'accordo sul suo conto? Sono contenti

delle prove che i loro colleghi adducono della sua esistenza? Sottoscrivono all'unanimità alle idee che espongono sulla sua natura, sulla sua condotta, sul modo di intenderne i pretesi oracoli? C'è una contrada sulla terra in cui la scienza di Dio si sia realmente perfezionata? Ha assunto in qualche parte la consistenza e l'uniformità che vediamo assumere alle conoscenze umane, alle arti più futili, ai mestieri più spregevoli? Le parole *spirito, immaterialità, creazione, predestinazione, grazia*: è tutta una folla di distinzioni sottili di cui la teologia si è dappertutto riempita. In taluni paesi queste invenzioni così ingegnose, immaginate da pensatori che si sono succeduti da tanti secoli, non hanno fatto, ahimé!, che imbrogliare le cose e mai la scienza più necessaria agli uomini ha potuto finora acquistare la minima fissità. Da migliaia di anni sognatori oziosi si sono perpetuamente alternati a meditare la Divinità, per indovinarne le vie nascoste, per inventare ipotesi idonee a sciogliere questo enigma importante: il loro scarso successo non ha affatto scoraggiato la vanità teologica; sempre si è parlato di Dio, si è disputato, ci si è scannati per lui, e questo essere sublime rimane sempre il più ignorato e il più discusso[d].

Gli uomini sarebbero stati troppo felici se, limitandosi agli oggetti visibili che li interessano, avessero impiegato, per perfezionare le loro scienze reali, le loro leggi, la loro morale, la loro educazione, la metà degli sforzi messi nelle ricerche sulla Divinità! Sarebbero stati molto più saggi ancora se avessero potuto accordarsi ad abbandonare le guide oziosamente affaccendate a polemizzare fra di loro e a sondare profondità capaci di stordirli, senza mescolarsi alle loro dispute insensate. Ma è proprio essenziale dell'ignoranza annettere importanza a ciò che non comprende. La vanità umana fa in modo che lo spirito si impunti contro le difficoltà: più un oggetto si nasconde al nostro sguardo, più facciamo sforzi per afferrarlo, perché allora stimola il nostro orgoglio, irrita la nostra curiosità, ci sembra interessante. D'altro canto, più le nostre ricerche sono state lunghe e laboriose, più annettiamo importanza alle nostre scoperte reali o presunte. Non vogliamo affatto aver perduto tempo e siamo sempre pronti a difendere con calore la bontà del nostro giudizio. Non meravigliamoci affatto, dunque, dell'interesse che i popoli ignoranti hanno avuto per le contese dei loro preti o dell'ostinatezza che questi hanno mostrato nelle loro dispute. Combattendo per il suo Dio, ciascuno non combatté in effetti che per gli interessi della propria vanità, la quale, di tutte le passioni umane, è la più pronta a mettersi in apprensione e la più idonea a produrre grandissime follie.

Se, scartando per un momento le idee fastidiose che la teologia ci dà di un dio capriccioso i cui decreti parziali e dispotici decidono della sorte degli esseri umani, vogliamo fissare i nostri occhi unicamente sulla pretesa bontà che tutti gli uomini, anche tremando di fronte a lui, accordano a questo dio; se supponiamo in lui il progetto che gli si presta di aver lavorato unicamente per la propria gloria, di esigere gli omaggi degli esseri intelligenti, di cercare nelle sue opere solo il benessere del genere umano, come conciliare queste vedute e queste disposizioni con l'ignoranza veramente insuperabile in cui questo dio, così glorioso e così buono, lascia la maggior parte degli uomini sul suo conto? Se Dio vuole essere conosciuto, amato, ringraziato, perché non si mostra allora con tratti favorevoli a tutti gli esseri intelligenti dai quali vuole essere amato e adorato? Perché non manifestarsi su tutta la terra in una maniera non equivoca, molto più capace di convincerci delle rivelazioni particolari che sembra accusino la Divinità di una parzialità spiacevole per talune delle sue creature? L'Onnipotente non avrebbe, dunque, mezzi per mostrarsi agli uomini più convincenti di quelle metamorfosi ridicole, di quelle presunte incarnazioni che ci sono testimoniate da scrittori così poco d'accordo tra loro nei racconti che fanno? Invece di fare tanti miracoli inventati per provare la missione divina di tanti legislatori venerati dai differenti popoli del mondo, il sovrano degli spiriti non poteva convincere d'un colpo solo lo spirito umano delle cose che voleva fargli conoscere? Invece di sospendere un sole nella volta del firmamento, invece di spandere senza ordine le stelle e le costellazioni che riempiono lo spazio, non sarebbe stato più conforme alle vedute di un dio, così geloso della sua gloria e così bene intenzionato verso l'uomo, scrivere in maniera indisputabile il suo nome, i suoi attributi, le sue volontà permanenti in caratteri incancellabili e leggibili ugualmente per tutti gli abitanti della terra[e]? Nessuno allora avrebbe potuto dubitare dell'esistenza di un dio, delle sue chiare volontà, delle sue intenzioni visibili. Sotto gli occhi di questo dio così sensibile, nessuno avrebbe avuto l'audacia di violarne i comandamenti, nessun mortale avrebbe osato mettersi in condizione di attirarsene la collera, da ultimo nessun uomo avrebbe avuto la sfrontatezza di incutere terrore in suo nome o di interpretarne le volontà secondo i suoi capricci.

La teologia è veramente il *lavoro delle Danaidi*[4]. A forza di qualità contraddittorie e di asserzioni azzardate ha, per così dire, imprigionato in modo tale il suo dio da metterlo nell'impossibilità di agire. Ed invero, quando anche si supponesse l'esistenza del dio teologico e la realtà degli

attributi così discordanti che gli si conferiscono, non si può concluderne niente per autorizzare la condotta o i culti che si prescrive di rendergli. Se è infinitamente buono, quale ragione abbiamo di temerlo? Se è infinitamente saggio, di che inquietarci sulla nostra sorte? Se sa tutto, perché avvertirlo dei nostri bisogni e stancarlo con le nostre preghiere? Se è dappertutto, perché innalzargli dei templi? Se è il signore di tutto, perché fargli sacrifici ed offerte? Se è giusto, come credere che punisca le sue creature che ha riempito di debolezze? Se la grazia fa tutto in esse, quale ragione c'è di ricompensarle? Se è ragionevole, come può mettersi in collera contro ciechi cui ha dato la libertà di sragionare? Se è immutabile, con quale diritto pretendiamo di far mutarne i decreti? Se ha parlato, perché il mondo non è convinto? Se la conoscenza di un dio è la più necessaria, perché non è la più evidente e la più chiara?

Ma, d'altro canto, il dio teologico ha due facce. Tuttavia, se è collerico, geloso, vendicativo e malvagio (come la teologia suppone, senza voler convenirne), non saremo più autorizzati a rivolgergli le nostre preghiere né ad occuparci tristemente della sua idea; al contrario, per la nostra felicità presente e per la nostra tranquillità, dobbiamo sforzarci di bandirlo dai nostri pensieri, dobbiamo metterlo nel numero di quei mali necessari che non si fa che aggravare a forza di pensarvi. Ed invero, se Dio è un tiranno, come è possibile amarlo? L'affezione e l'amore non sono sentimenti incompatibili con una paura abituale? Come sentire amore per un signore che desse ai suoi schiavi la libertà di offenderlo, per trovarli in errore e punirli con la barbarie più raffinata? Se Dio congiunge a questo carattere odioso anche l'onnipotenza, se tiene nelle sue mani i giocattoli infelici della sua capricciosa crudeltà, che se ne può concludere? Niente, se non che, quale che sia lo sforzo che possiamo fare per sfuggire al nostro destino, saremo sempre nell'impossibilità di sottrarci ad esso. Se un dio crudele o cattivo per sua natura è fornito della potenza infinita e vuole per il suo piacere renderci miserabili per sempre, niente potrà distoglierlo da ciò: la sua malizia gli impedirebbe senza dubbio di ascoltare le nostre grida; niente potrebbe piegarne il cuore spietato.

Così, da qualunque punto di vista guardiamo il dio teologico, non abbiamo affatto culto da rendergli, preghiere da fargli. Se è sovranamente buono, intelligente, equo e saggio, che cosa abbiamo da chiedergli? Se è sovranamente malvagio, se è gratuitamente (come tutti gli uomini pensano, senza osare ammetterlo) crudele, i nostri mali sono senza rimedio: un tale

dio se la riderebbe delle nostre preghiere e presto o tardi farebbe subire il rigore della sorte che ci destina.

Ciò posto, colui che può disingannarsi delle nozioni affligenti sulla Divinità ha, sul superstizioso credulo e tremante, il vantaggio di stabilire, in questo mondo, nel suo cuore, una tranquillità momentanea che lo rende almeno più felice in questa vita. Se lo studio della natura ha fatto scomparire per lui le chimere di cui il superstizioso è infetto, gode di una sicurezza di cui quest'ultimo è privo. Consultando la natura, le sue paure si dissipano, le sue opinioni vere o false assumono saldezza, la serenità succede alle tempeste che terrori panici e nozioni fluttuanti suscitano nel cuore di ogni uomo che si occupa della Divinità. Se l'uomo rassicurato dal filosofo osa considerare freddamente le cose, non vede più l'universo governato da un tiranno implacabile sempre pronto a colpire; se ragiona, vede che, commettendo il male, non mette affatto in disordine la natura, non ne offende affatto il motore, ma nuoce a se stesso o nuoce ad esseri capaci di sentire gli effetti della sua condotta. Riconosce, allora, la regola dei suoi doveri, preferisce la virtù al vizio e, per la propria tranquillità, la propria soddisfazione e la propria permanente felicità in questo mondo, si sente più interessato a praticare la virtù, a renderla abituale al suo cuore, a fuggire il vizio, a detestare il crimine finché resta tra gli esseri intelligenti e sensibili dai quali attende la sua felicità. Rispettando queste regole, vivrà contento di se stesso e amato da tutti quelli che saranno in condizione di sentire l'influenza delle sue azioni. Attenderà senza inquietudine la fine della sua esistenza, non avrà motivi di temere l'esistenza che seguirà a quella di cui gode attualmente, non temerà di essere ingannato nei suoi ragionamenti guidati dall'evidenza e dalla buona fede, comprenderà che, se contro la sua attesa, esistesse un dio buono, potrebbe punirlo dei suoi errori volontari dipendenti dall'organizzazione che ne avesse ricevuto.

Ed invero, se esistesse un dio, se Dio fosse pieno di ragione, di equità, di bontà e non un genio feroce, insensato, malefico, come quello che la religione si compiace così spesso di mostrare, che cosa potrebbe spaventare un ateo virtuoso che, credendo al momento della sua morte di addormentarsi per sempre, si trovasse alla presenza di un dio che avesse misconosciuto e trascurato durante la vita?

«O dio» — direbbe — «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. Perdona se il mio cuore sensibile non ha potuto discernere i tuoi tratti augusti sotto quelli di un tiranno terribile che il superstizioso adora fremente: non ho potuto vedere che un vero fantasma in quell'assemblaggio di qualità inconciliabili di cui l'immaginazione ti aveva rivestito. Come avrebbero potuto, i miei occhi grossolani, scorgerti in una natura in cui tutti i miei sensi hanno potuto conoscere sempre solo esseri materiali e forme periture? Potevo, con l'aiuto di questi sensi, scoprire la tua essenza spirituale, che non potevano sottomettere all'esperienza? Come trovare prove consistenti della tua bontà nelle tue opere che vedevo spesso tanto dannose quanto favorevoli agli esseri della mia specie? Il mio debole cervello, costretto a giudicare secondo se stesso, poteva giudicare del tuo piano, della tua saggezza, della tua intelligenza, mentre l'universo non mi mostrava che un miscuglio costante di ordine e di disordine, di beni e di mali, di formazioni e di distruzioni? Ho potuto rendere omaggio alla tua giustizia, mentre vedevo così spesso il crimine trionfante e la virtù in lagrime? Potevo dunque riconoscere la voce di un essere pieno di saggezza in quegli oracoli ambigui, contraddittori, puerili, che degli impostori rendevano pubblici in tuo nome in tutte le contrade della terra che ho lasciato? Se ho rifiutato di credere nella tua esistenza, è perché non ho saputo né che cosa tu potevi essere né dove ti si poteva collocare né quali qualità ti si potevano 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 tue 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 e 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 fatto mai 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 la opprimevano o la ingannavano per approfittare delle sue disgrazie.

Se ho pensato male di te, è perché il mio intelletto non ha potuto concepirti; se ho parlato male di te, è perché il mio cuore troppo umano si è rivoltato contro l'immagine troppo orrida che gli si faceva di te. I miei errori sono stati gli effetti del temperamento che mi avevi dato, delle circostanze in cui senza il mio consenso mi hai posto, delle idee che mio malgrado sono entrate nel mio spirito[5]. 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 aver paura di te, non posso temere la sorte che mi prepari: la tua bontà non avrebbe affatto permesso che potessi incorrere 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[6] 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 incollerissi perché la mia debolezza è caduta nelle insidie che mi avevi apparecchiato da tutte le parti, saresti il più crudele e il più ingiusto dei tiranni, non saresti un dio ma un demone malefico di cui sarei 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».

È così che potrebbe parlare un discepolo della natura che, trasportato tutto d'un tratto nelle regioni immaginarie, trovasse un dio tutte le nozioni del quale fossero direttamente contrarie a quelle che la saggezza, la bontà e la giustizia ci danno quaggiù. Ed invero la teologia sembra unicamente inventata per rovesciare nel nostro spirito tutte le idee soprannaturali. Questa scienza illusoria sembra che si sia sforzata di fare del suo dio l'essere più contraddittorio per la ragione umana. È nondimeno secondo questa ragione che siamo costretti a giudicare in questo mondo. Se nell'altro niente è conforme a questo, niente è più inutile che pensarvi e ragionarne: d'altronde, come rimetterci ad uomini che non sono, essi stessi, in grado di giudicare se non come noi?

Comunque, supponendo Dio l'autore di tutto, niente è più ridicolo dell'idea di piacergli o di irritarlo con le nostre azioni, con i nostri pensieri, con le nostre parole; niente di più incoerente che immaginare che l'uomo, opera sua, possa meritare o demeritare nei suoi confronti. È evidente che non può dispiacere a chi l'ha fatto com'è: le sue passioni, i suoi desideri, le

sue inclinazioni sono le conseguenze necessarie dell'organizzazione che ha ricevuto; i motivi che ne determinano la volontà al bene o al male son dovuti evidentemente a qualità inerenti agli esseri che Dio colloca intorno a lui. Se è un essere intelligente che ci ha fatti, ci ha dato degli organi, ci ha collocati nelle circostanze in cui siamo, ha dato le proprietà alle cause che, agendo su di noi, modificano la nostra volontà, come possiamo offenderlo? Se ho un'anima tenera, sensibile, compassionevole, questo è perché ho ricevuto da Dio organi facili a commuoversi, dai quali risulta un'immaginazione viva che l'educazione ha coltivato. Se sono insensibile e duro, è perché la natura non mi ha dato che organi ribelli, dai quali risulta un'immaginazione poco sensibile ed un cuore difficile a toccare. Se professo una religione, è perché l'ho ricevuta da genitori, dai quali non dipendeva affatto da me nascere, i quali la professavano prima di me, l'autorità, gli esempi e le istruzioni dei quali hanno costretto il mio spirito a conformarsi al loro. Se sono incredulo, è perché, poco suscettibile di paura o di entusiasmo per cose sconosciute, le circostanze han voluto che mi disingannassi delle chimere della mia infanzia.

È dunque perché non riflette sui suoi princìpi che il teologo dice che l'uomo può piacere o dispiacere al dio potente che l'ha formato. Quelli che credono di meritare o di demeritare del loro dio, immaginano che questo essere sarà soddisfatto dell'organizzazione che lui stesso ha loro dato e li punirà di quella che ha loro rifiutato. Coerentemente con questa idea stravagante, il devoto affettuoso e tenero si lusinga di essere ricompensato del calore della sua immaginazione. Il devoto zelante non dubita che il suo dio non lo ricompensi un giorno dell'agrezza della sua bile o del calore del suo sangue. Il penitente, il frenetico, l'atrabiliare immaginano che il loro dio terrà conto delle follie che la loro organizzazione difettosa o il loro fanatismo li indurrà a commettere e soprattutto sarà contentissimo della tristezza del loro umore, della gravità del loro aspetto, della loro ostilità ai piaceri. Il devoto, lo zelante, il litigioso ostinato non possono persuadersi che il loro dio, che fanno sempre sul proprio modello, possa essere favorevole a chi ha più flemma, meno bile, un sangue meno bollente nella sua composizione. Ogni mortale crede la sua organizzazione la migliore, la più conforme a quella del suo dio.

Quali strane idee debbono avere della loro divinità quei ciechi mortali i quali immaginano che il signore assoluto del tutto può offendersi dei movimenti che si verificano nei loro corpi o nel loro spirito! Quali contraddizioni pensare che la sua felicità inalterabile possa essere turbata o il

suo piano sconvolto da scosse passeggere che subiscono le fibre impercettibili del cervello di una delle sue creature! La teologia ci dà idee molto ignobili di un dio di cui tuttavia non cessa di esaltare la potenza, la grandezza e la bontà!

Senza un guasto molto forte nei nostri organi, non variano troppo i nostri sentimenti sugli oggetti che i nostri sensi, l'esperienza e la ragione ci hanno ben dimostrato. In qualunque circostanza ci si prenda, non abbiamo alcun dubbio né sulla bianchezza della neve né sulla luce del giorno né sull'utilità della virtù. Non avviene la stessa cosa con gli oggetti che dipendono unicamente dalla nostra immaginazione e non sono affatto provali dalla testimonianza costante dei nostri sensi: ne giudichiamo diversamente, secondo le disposizioni in cui ci troviamo. Queste disposizioni variano in ragione delle impressioni volontarie che i nostri organi ricevono in ogni momento da parte di un'infinità di cause, sia esterne a noi, sia contenute nella nostra propria macchina. Questi organi sono, a nostra insaputa, perpetuamente modificati, allentati o tesi dalla maggiore o minore pesantezza o elasticità nell'aria, dal freddo o dal caldo, dall'aridità o dall'umidità, dalla salute o dalla malattia, dal calore del sangue, dall'abbondanza della bile, dallo stato del sistema nervoso ecc. Queste differenti cause influiscono necessariamente sulle idee, sui pensieri, sulle opinioni momentanee dell'uomo. Questo è di conseguenza costretto a vedere diversamente gli oggetti che la sua immaginazione gli presenta, senza pcter essere raddrizzata dall'esperienza e dalla memoria. Ecco perché l'uomo è costretto a vedere continuamente il suo Dio e le sue chimere religiose sotto aspetti differenti: in un momento in cui le sue fibre si troveranno disposte a fremere, sarà lento e pusillanime, non penserà a questo Dio che tremando; in un istante in cui le stesse fibre saranno più consolidate, egli contemplerà questo stesso dio con più sangue freddo. Il teologo o il prete chiamerà la sua pusillanimità *sentimento interiore, avvertimento dall'alto, ispirazione segreta*: ma chi conosce l'uomo dirà che si tratta di una cosa non diversa da un movimento meccanico prodotto da una causa fisica o naturale. Ed invero è attraverso il puro meccanismo fisico che si possono spiegare tutte le rivoluzioni che hanno luogo spesso da un momento all'altro nei sistemi, in tutte le opinioni, in tutti i giudizi degli uomini: di conseguenza, li si vede ora ragionare giustamente ed ora sragionare.

Ecco come, senza ricorrere a grazie, ad ispirazioni, a visioni, a movimenti soprannaturali, possiamo renderci conto degli stati incerti ed oscillanti in cui

vediamo talvolta cadere persone dall'altronde molto illuminate, quando si tratta della religione. Spesso, a dispetto di ogni ragionamento, le disposizioni momentanee le riportano ai pregiudizi dell'infanzia di cui, in altre occasioni, ci sembrano completamente disingannate. Questi mutamenti sono soprattutto molto notevoli nelle infermità, nelle malattie e negli appressamenti alla morte. Il barometro dell'intelletto è allora spesso costretto ad abbassarsi: chimere che si disprezzavano o si collocavano nel loro giusto valore nello stato di salute, allora diventano reali; si trema perché la macchina è indebolita; si sragiona perché il cervello è incapace di compiere esattamente le sue funzioni. È evidente che è lì la vera causa di quei mutamenti dei quali i nostri preti hanno la mala fede di servirsi contro l'incredulità e dai quali traggono prove della realtà delle loro opinioni sublimi. Le *conversioni* o mutamenti che si verificano nelle idee degli uomini dipendono sempre da qualche guasto fisico nella loro macchina, causato dall'afflizione o da qualche causa naturale e nota.

Sottomessi all'irruenza continua delle cause fisiche, i nostri sistemi seguono, dunque, sempre le variazioni del nostro corpo: ragioniamo bene quando il nostro corpo è sano e ben costituito; ragioniamo male quando questo corpo è guastato: allora, le nostre idee diventano sconnesse, non siamo più capaci di associarle con precisione, di ritrovare i nostri princìpi, di trarne conseguenze giuste; il nostro cervello è scosso e non vediamo più niente dal suo vero punto di vista. In un tempo di freddo gelido, l'uomo non vede il suo Dio con i medesimi tratti in cui lo vede in un tempo coperto e piovoso; nella tristezza non lo vede come nella gaiezza, in compagnia non lo vede come quando è solo. Il buon senso ci suggerisce che, solo quando il corpo è sano e quando lo spirito non è turbato da alcuna nube, possiamo ragionare con precisione: questo stato può fornire una misura generale idonea a regolare i nostri giudizi e a rettificare anche le nostre idee, quando cause impreviste potrebbero farle travagliare.

Se le opinioni dello stesso individuo sul suo Dio sono oscillanti e soggette a variare, quanti mutamenti non debbono subire negli esseri così diversi che compongono la razza umana? Se forse non esistono due uomini che vedono uno stesso oggetto fisico esattamente con gli stessi occhi, a più forte ragione quanta varietà non deve esserci nel loro modo di guardare alle cose che esistono unicamente nella loro immaginazione? Quali infinità di combinazioni di idee spiriti essenzialmente differenti debbono farsi per comporre un essere ideale di cui ogni istante della vita deve cambiare

l'immagine? Sarebbe, dunque, un'impresa insensata voler prescrivere agli uomini ciò che debbono pensare sulla religione e su Dio che cadono per intero nel dominio dell'immaginazione e su cui, come molto spesso si è ripetuto, i mortali non avranno mai una misura comune. Combattere le opinioni religiose degli uomini è combatterne l'immaginazione, l'organizzazione, le abitudini, che bastano ad identificare con il loro cervello le idee più assurde e meno fondate. Più gli uomini avranno immaginazione, più saranno entusiasti in materia di religione e meno la ragione avrà forza di disingannarli delle loro chimere: queste chimere saranno diventate un nutrimento necessario della loro ardente immaginazione. In una parola, combattere le nozioni religiose degli uomini è combattere la passione che hanno per il meraviglioso. A dispetto della ragione, le persone provviste di un'immaginazione viva sono perpetuamente ricondotte alle chimere che l'abitudine rende loro care; anche quando queste sono scomode e fastidiose, esse sono libere di acconciarle a loro modo. Così, un'anima tenera ha bisogno di un dio da amare, l'entusiasta felice ha bisogno di un dio da ringraziare, l'entusiasta sfortunato ha bisogno di un dio che partecipi alle sue pene, il devoto malinconico ha bisogno di un dio che lo affligga e conservi in lui l'agitazione diventata necessaria alla sua organizzazione malata. Che dico! Il penitente frenetico ha bisogno di un dio crudele che gli imponga il dovere di essere disumano verso se stesso ed il fanatico violento si crederebbe infelice se fosse privato di un dio che gli ordina di far sentire agli altri gli effetti del suo umore bollente e delle sue passioni focose.

Chi si nutre di illusioni piacevoli è senza dubbio un entusiasta meno pericoloso di chi ha l'anima tormentata da spettri odiosi. Se un'anima onesta e delicata non produce guasti nella società, uno spirito agitato da passioni moleste non può mancare di rendersi presto o tardi molesto ai propri simili. Il dio di un Socrate e di un Fénélon[7] può convenire ad anime dolci come le loro, ma non può essere impunemente il dio di una nazione intera nella quale sarà sempre rarissimo trovare uomini della loro tempra. La Divinità, come spesso si è detto, sarà sempre, per il maggior numero dei mortali, una chimera terribile, capace di turbarne il cervello, di metterne in giuoco le passioni, di renderli nocivi ai loro associati. Se gente dabbene vede il suo dio solo pieno di bontà, uomini viziosi, inflessibili, inquieti e malvagi presteranno al loro dio il proprio carattere e si autorizzeranno, sulla base del suo esempio, a dare libero corso alle proprie passioni. Ogni uomo può vedere la sua chimera unicamente con i suoi propri occhi, e il numero di quelli che

si rappresenteranno la Divinità odiosa, affliggente e crudele, sarà sempre molto più grande e più temibile di quelli che gli prestano colori seducenti. Per un uomo felice che questa chimera può fare, farà migliaia di infelici. Essa sarà presto o tardi una fonte inesauribile di divisioni, di stravaganze e di furori, scompiglierà lo spirito degli ignoranti sui quali gli impostori ed i fanatici avranno sempre potere, spaventerà i deboli e i pusillanimi che la debolezza dispone alla perfidia e alla crudeltà, farà tremare le persone più oneste che, anche praticando la virtù, temeranno di incorrere nella disgrazia di un dio bizzarro e capriccioso, non frenerà affatto i malvagi che la metteranno da parte per abbandonarsi al crimine o anche si serviranno di questa chimera divina per giustificare i loro misfatti. In una parola, nelle mani dei tiranni, questo dio, tiranno lui stesso, non servirà che a schiacciare la libertà dei popoli e a violare impunemente i diritti dell'equità. Nelle mani dei preti, questo dio sarà un talismano idoneo ad ubriacare, accecare, soggiogare ugualmente i sovrani e i sudditi. Da ultimo, nelle mani dei popoli, questo idolo è sempre un'arma a due tagli, con cui si faranno, essi stessi, le ferite più mortali.

D'altro canto, poiché il dio teologico è, come si è visto, solo un ammasso di contraddizioni; poiché è rappresentato, nonostante la sua immutabilità, ora come la bontà stessa e ora come il più crudele e il più ingiusto degli esseri; poiché d'altronde è preso in considerazione da uomini la cui macchina subisce variazioni continue, questo dio, dico, non può sempre apparire lo stesso a quelli che se ne occupano. Quelli che se ne formano le idee più favorevoli sono spesso, loro malgrado, costretti a riconoscere che l'immagine che se ne fanno non è affatto sempre conforme all'originale. Il devoto più fervente, l'entusiasta più prevenuto non possono impedirsi di veder cambiare i tratti della loro divinità e, se fossero capaci di ragionare, avvertirebbero l'incoerenza della condotta che hanno continuamente nei suoi confronti. Ed invero non vedrebbero che questa condotta sembra smentire ad ogni istante le perfezioni meravigliose che si assegnano al loro dio? Pregare la Divinità non è dubitare della sua saggezza, della sua benevolenza, della sua provvidenza, della sua onniscienza, della sua immutabilità? Non è accusarlo che dimentica le sue creature e chiedergli che alteri i decreti eterni della sua giustizia, muti le leggi invariabili da lui stesso fissate? Pregare è dirgli: «O mio Dio, riconosco la vostra saggezza, la vostra scienza, la vostra bontà infinita. Nondimeno, mi dimenticate, perdete di vista la vostra creatura, ignorate o fingete di ignorare ciò che le manca. Non

vedete che soffro dell'ordine meraviglioso che le vostre leggi sagge hanno messo nell'universo? La natura, contro i vostri ordini, rende attualmente la mia esistenza penosa; mutate, dunque, l'essenza che la vostra volontà ha dato a tutti gli esseri. Fate in modo che gli elementi perdano per me, in questo momento, le loro proprietà distintive, fate in modo che i corpi gravi non cadano, che il fuoco non bruci, che la macchina fragile che ho ricevuto da voi non soffra degli urti che subisce ad ogni istante. Correggete per la mia felicità il piano che la vostra provvidenza divina ha tracciato dall'eternità»[8]. Queste sono presso a poco le preghiere che fanno tutti gli uomini, queste sono le domande ridicole che fanno ad ogni istante alla Divinità, di cui vantano la saggezza, l'intelligenza, la provvidenza e l'equità, mentre non sono quasi mai contenti degli effetti di queste perfezioni divine.

Essi non sono più coerenti nelle azioni di ringraziamento che si credono obbligati a rendergli. Non è giusto, ci dicono, ringraziare la divinità dei suoi benefici? Non sarebbe il colmo dell'ingratitudine rifiutare i propri omaggi all'autore della nostra esistenza e di tutto ciò che contribuisce a renderla piacevole? Ma, dirò loro, il vostro dio agisce dunque per interesse? Simile agli uomini che, anche quando sono i più disinteressati, esigono almeno che gli si diano segni delle impressioni che i loro benefici fanno su di noi, il vostro dio così potente e così grande ha bisogno che gli proviate i sentimenti della vostra riconoscenza? D'altronde, su che cosa fondate questa gratitudine? Spande, Dio, i suoi benefici su tutti gli uomini? È, il maggior numero di questi, contento della sua sorte? Siete, voi stessi, soddisfatti della vostra esistenza? Mi si dirà senza dubbio che questa esistenza, da sola, è il più grande dei benefici. Ma come si può considerarla un vantaggio così distinto? Non è, questa esistenza, nell'ordine necessario delle cose? Non è necessariamente entrata nel piano sconosciuto del vostro dio? Non deve, la pietra, qualcosa al suo architetto, per averla questi giudicata necessaria alla sua costruzione? Conoscete meglio di questa pietra le vedute nascoste del vostro dio? Se siete esseri sensibili e pensanti, non trovate ad ogni istante che questo piano meraviglioso vi dà fastidio? Le vostre stesse preghiere all'architetto del mondo non provano che siete scontenti? Siete nati senza volerlo, la vostra esistenza è precaria, soffrite contro la vostra volontà, i vostri piaceri e le vostre pene non dipendono affatto da voi, non siete padroni di niente, non comprendete niente del piano dell'architetto del mondo che non cessate di ammirare e in cui vi trovate posti senza averlo chiesto. Siete i trastulli continui della necessità che divinizzate; dopo avervi

chiamato alla vita, il vostro dio vi obbliga ad uscirne: dove sono, dunque, quelle obbligazioni che credete di avere verso la Provvidenza? Quello stesso dio che vi dette la vita, che vi fornisce i vostri bisogni, che vi conserva, non vi strappa in un momento questi presunti vantaggi? Se considerate l'esistenza il più grande dei beni, la perdita di questa esistenza non è, secondo voi, il più grande dei mali? Se la morte e il dolore sono mali terribili, questa morte e il dolore non cancellano il beneficio dell'esistenza e dei piaceri che possono talvolta accompagnarla? Se la vostra nascita e la vostra fine, le vostre gioie e le vostre pene sono ugualmente entrate nelle vedute della sua provvidenza, non vedo niente che vi autorizzi a ringraziarlo. Quali possono essere le obbligazioni che potete avere verso un signore che, vostro malgrado, vi costringe a venire in questo mondo, per giuocare un giuoco pericoloso ed impari al quale potete guadagnare o perdere una felicità eterna?

Si parla, infatti, di un'altra vita in cui si assicura che l'uomo sarà completamente felice. Ma, supponendo per un momento l'esistenza di un'altra vita (che è poco fondata come quella dell'essere da cui la si attende), bisognerebbe almeno sospendere la propria riconoscenza fino all'altra vita. Nella vita che conosciamo gli uomini spesso non sono più scontenti che fortunati. Se Dio non ha potuto né voluto né permesso che le sue creature amate fossero perfettamente felici nel mondo in cui siamo, come si può essere sicuri che avrà il potere o la volontà di renderle in seguito più felici di quanto non sono? Si citeranno, allora, rivelazioni, promesse formali della Divinità, che si impegna a risarcire i suoi favoriti dei mali della vita presente. Ammettiamo per un istante l'autenticità di queste promesse; ma queste rivelazioni non ci insegnano, esse stesse, che la bontà divina riserva supplizi eterni al maggior numero degli uomini? Se queste minacce sono vere, debbono i mortali, dunque, riconoscenza ad un dio che, senza consultarli, non dà loro l'esistenza se non perché corrano, con l'ausilio della presunta libertà, il rischio di rendersi eternamente infelici? Non sarebbe stato più utile per loro non esistere affatto o almeno esistere solo come le pietre e i bruti, da cui si suppone che Dio non esigerà niente, piuttosto che godere di quelle facoltà così vantate, del privilegio di meritare o di demeritare, che possono condurre gli esseri intelligenti alle più terribili sventure? Facendo attenzione al piccolo numero degli eletti e al grande numero dei dannati, quale uomo sensato, se ne fosse stato padrone, avrebbe consentito di correre il rischio della dannazione eterna?

Così, da qualunque punto di vista si consideri il fantasma teologico, gli uomini, se fossero coerenti, anche nei loro errori, non gli dovrebbero né preghiere né omaggi né culti né azioni di ringraziamento. Ma, in materia di religione, gli uomini non ragionano mai: non seguono che gli impulsi delle loro paure, delle loro immaginazioni, dei loro temperamenti, delle proprie passioni o di quelle delle guide che hanno acquistato il diritto di dominarne l'intelletto[9]. La paura fa gli dèi, il terrore li accompagna senza sosta; è impossibile ragionare quando si trema. Così, gli uomini non ragioneranno mai quando si tratterà di oggetti l'idea vaga dei quali sarà sempre associata a quella del terrore[10]. Se l'entusiasta onesto e dolce non vede il suo dio che come un padre benefico, il maggior numero dei mortali non lo vedrà che come un sultano terribile, un tiranno sgradevole, un genio crudele e perverso. Così, questo dio sarà sempre per la razza umana un lievito pericoloso, idoneo ad inasprirlo e a metterlo in una fermentazione fatale. Se si può lasciare al devoto pacato, umano e moderato il dio buono che si è formato secondo il proprio cuore, l'interesse del genere umano esige che si rovesci un idolo generato dalla paura, nutrito dalla malinconia, l'idea e il nome del quale sono idonei solo a riempire l'universo di strage e di follie.

Non illudiamoci affatto, tuttavia, che la ragione possa liberare tutto d'un tratto la razza umana dagli errori con cui tante cause congiunte si sforzano di avvelenarla. Il più vano dei progetti sarebbe la speranza di guarire in un istante degli errori epidemici, ereditari, radicati da tanti secoli e continuamente alimentati e corroborati dall'ignoranza, dalle passioni, dalle abitudini, dagli interessi, dalle paure, dalle calamità sempre rinascenti delle 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.

Ci proponiamo, dunque, 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[11]. Ispiriamo coraggio a quelli che non hanno la forza di farla finita con le loro illusioni. Rassicuriamo l'uomo dabbene, che le paure mettono in apprensione più del perverso, che, a dispetto delle sue opinioni, segue sempre le sue passioni. Consoliamo l'infelice che geme sotto il peso dei pregiudizi che non ha affatto

esaminato, dissipiamo 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. Bandiamo per l'uomo di ingegno la chimera che gli fa perdere il suo tempo; strappiamo il nero fantasma all'uomo intimidito che, vittima dei suoi vani spaventi, diviene inutile alla società; togliamo all'uomo atrabiliare un dio che l'affligge, lo intimidisce, non fa che accenderne la bile; strappiamo al fanatico il dio che gli mette pugnali nelle mani. Strappiamo agli impostori e ai tiranni un dio che serve loro per spaventare, asservire e spogliare il genere umano. Togliendo agli uomini onesti le loro terribili idee, non rendiamo sicuri i malvagi, i nemici della società, li priviamo dei mezzi su cui contano per espiare i loro misfatti. A terrori incerti e lontani, che non potevano frenarne gli eccessi, sostituiamo terrori reali e presenti: arrossiscano vedendosi come sono, fremano trovando i loro complotti scoperti, tremino nella paura di vedere un giorno i mortali che oltraggiano ricreduti degli errori di cui si servono per incatenarli.

Se non possiamo guarire le nazioni dei loro pregiudizi inveterati, sforziamoci almeno di impedir loro di ricadere negli eccessi in cui la religione le ha così spesso trascinato. Si costruiscano pure gli uomini delle chimere, ne pensino come vorranno, purché le fantasticherie non facciano loro dimenticare che sono uomini e che un essere socievole non è fatto per rassomigliare agli animali feroci. Bilanciamo gli interessi immaginari del cielo con gli interessi sensibili della terra. Riconoscano da ultimo, i sovrani e i popoli, che i vantaggi derivanti dalla verità, dalla giustizia, dalla buona fede, da una educazione sensata, da una morale umana e serena, sono molto più solidi di quelli che attendono vanamente dalle loro divinità. Avvertano che beni così reali e così cari non debbono essere sacrificati a speranze incerte, così spesso contraddette dall'esperienza. Per convincersene, ogni uomo ragionevole consideri i misfatti senza numero che il nome di Dio ha causato sulla terra, studi la sua spaventosa storia e quella dei suoi odiosi ministri che dappertutto hanno gonfiato lo spirito di capriccio, di discordia e di furore. Imparino almeno, i prìncipi e i sudditi, a resistere qualche volta alle passioni di questi pretesi interpreti della divinità, soprattutto quando da parte di questi si ordinerà loro di essere disumani, intolleranti, barbari, di soffocare il grido della natura, la voce dell'equità, le rimostranze della ragione, e di chiudere gli occhi sugli interessi della società.

Deboli mortali, fino a quando la vostra immaginazione, così attiva e così pronta a cogliere il meraviglioso, andrà a cercare fuori dell'universo pretesti

per nuocere a voi stessi e agli esseri con i quali vivete quaggiù? Perché non seguite in pace il sentiero semplice e facile che vi traccia la vostra natura? Perché seminare di spine il cammino della vita? Perché moltiplicare i mali cui la vostra sorte vi espone? Quali vantaggi potete attendervi da una divinità che gli sforzi congiunti dell'intero genere umano non hanno ancora potuto farvi conoscere? Ignorate, dunque, ciò che lo spirito umano non è fatto per comprendere, lasciate da parte le vostre chimere, occupatevi di verità, imparate l'arte di vivere felici, perfezionate i vostri costumi, i vostri governi, le vostre leggi, pensate all'educazione, all'agricoltura, alle scienze veramente utili, lavorate con ardore, costringete con la vostra industria la natura ad esservi propizia, e gli dèi non potranno niente contro la vostra felicità. Abbandonate a pensatori oziosi, ad entusiasti inutili, la fatica infruttuosa di sondare gli abissi da cui dovete distogliere i vostri sguardi. Godete dei beni legati alla vostra esistenza presente, aumentatene il numero, non slanciatevi mai al di là della vostra sfera. Se vi occorrono chimere, permettete ai vostri simili di avere le loro, e non ammazzate i vostri fratelli quando non potranno delirare come voi. Se volete degli dèi, che la vostra immaginazione li generi; ma non sopportate che questi esseri immaginari vi ubriachino fino al punto da trascurare ciò che dovete agli esseri reali con i quali vivete.

1. Chi è questo poeta non è facile stabilirlo.

2. Procopio di Cesarea (fine V sec. d. C. 562-565), consigliere e segretario di Belisario, autore della *Storia delle guerre* (contro i Persiani, i Vandali, i Goti).

3. Per Buddeus, cfr. note f e 14 del cap. V del Tomo 11, p. 535.

4. Le Danaidi (figlie di Danao) furono condannate, secondo il mito, a riempire continuamente d'acqua, nell'Ade, botti senza fondo.

5. Un motivo ricorrente: la critica della libertà come libero arbitrio.

6. *Fatale liberté*: quasi una contraddizione in termini; ma la libertà come libero arbitrio è veramente fatale agli uomini, nella misura in cui essi ne pagano così a caro prezzo l'uso.

7. François Salignac de la Mothe Fénelon (1651-1715), scrittore francese, celebre soprattutto per *Les aventures de Télémaque (1699*), in cui si svolgono idee pedagogiche *ad usum Delphini.*

8. E, questa, naturalmente, è preghiera coerente di un ateo e materialista cui repugna immensamente l'idea della Divinità offerta dal cattolicesimo.

9. Dove ci sono le *guides* o quelli che si presumono le *guides qui ont acquis le droit de commander à l'entendement* dell'uomo, lì, evidentemente, non c'è, per ciò che si È detto più volte, illuminismo. Resta da vedere, tuttavia, se c'è illuminismo quando il dominio sull'intelligenza dell'uomo si esercita attraverso la propaganda di cui gli stessi illuministi, in questo caso anche d'Holbach, sono esimi maestri.

10. Il che significa che, dove c'è religione e metafisica, quindi antiscienza e terrore, lì non c'è ragione e, quindi, anche semplicemente possibilità di illuminismo.

11. Si sottolinea, in sostanza, la portata elitaria, anche se solo inizialmente tale, della propaganda illuministica.

a. Un poeta moderno[1] ha scritto una poesia, premiata dall'Accademia, sugli attributi di Dio della quale si è applaudito soprattutto questo verso: «Per dire chi è, bisogna essere lui stesso».

b. Procopio[2], primo vescovo dei Goti, dice molto espressamente: *Ritengo che sia una temerarietà molto folle voler penetrare nella conoscenza della natura di Dio.* E più oltre riconosce *che non se ne può dire altro se non che è perfettamente buono. Colui che ne sa di più, ecclesiastico o laico che sia, non ha che da dirlo.*

c. Gli uomini sono sempre creduli come fanciulli sugli oggetti che concernono la religione. Siccome non ne comprendono niente e tuttavia si è detto loro che bisognava credere, pensano di non rischiar niente condividendo i sentimenti dei loro preti, che suppongono abbiano potuto indovinare ciò che essi stessi non intendono affatto. *Che cosa si sa? Quale interesse tanta gente avrebbe di ingannare?* Dirò loro: vi ingannano sia perché sono ingannati essi stessi, sia perché hanno il più grande interesse ad ingannarvi.

Per ammissione anche dei teologi, gli uomini sono senza *religione*: sono unicamente *superstiziosi.* La superstizione, secondo loro, *è un culto male inteso ed irrazionale della Divinità* oppure *un culto reso ad una falsa Divinità.* Ma qual è il popolo o il clero che ammetterà che la sua divinità è falsa ed il suo culto irrazionale? Come decidere chi ha torto o ragione? È evidente che, in questa materia, tutti gli uomini hanno ugualmente torto. Ed invero Buddeus[3] nel suo *Trattato dell'ateismo* ci dice che, *perché una religione sia vera, non solo l'oggetto del suo culto deve essere vero, ma occorre anche averne una idea giusta. Chi, dunque, adora Dio senza conoscerlo, lo adora in una maniera perversa e corrotta ed è colpevole di superstizione.* Ciò posto, non si può chiedere a tutti i teologi del mondo se possono vantarsi di avere un*'idea giusta* o una conoscenza reale della Divinità?

d. Se si esaminassero le cose freddamente, si riconoscerebbe che la religione non è fatta in alcun modo per il più grande numero degli uomini che sono nell'impossibilità di comprendere qualcosa delle sottigliezze aeree, sulle quali si appoggia. Qual è l'uomo che comprende qualcosa dei princìpi fondamentali della sua religione, della *spiritualità* di Dio, dell*'immaterialità* dell'anima, dei misteri di cui gli si parla tutti i giorni? C'è molta gente che possa vantarsi di essere al corrente dello stato della questione nelle speculazioni teologiche, spesso in grado di turbare la serenità dei popoli? Tuttavia, le stesse donne si credono obbligate a prender parte a polemiche suscitate da contemplatori oziosi, meno utili alla società del più umile degli artigiani.

e. Prevedo che i teologi opporranno a questo passo il loro *Coeli enarrant gloriam Dei* (= «I cieli celebrano la gloria di Dio»). Ma risponderò loro dicendo che i cieli non dimostrano che la potenza della natura, la fissità delle sue leggi, la forza dell'attrazione, della repulsione, della gravitazione, dell'energia della materia e non annunciano affatto l'esistenza di una causa immateriale, di un agente impossibile, di un dio che si contraddice e che non può fare mai ciò che vuole.

Capitolo nono

APOLOGIA DEI SENTIMENTI CONTENUTI IN QUEST'OPERA. L'EMPIETÀ. ESISTONO ATEI?

Tutto ciò che si è detto nel corso di quest'opera dovrebbe bastare a disingannare gli uomini capaci di ragionare dei pregiudizi cui annettono tanta importanza. Ma le verità più chiare finiscono per l'intoppare nell'entusiasmo, nell'abitudine e nella paura. Niente di più difficile che distruggere l'errore quando una lunga prescrizione l'ha reso padrone dello spirito umano. L'errore è inattaccabile quando è sostenuto dal consenso generale, diffuso dall'educazione, inveterato dal costume, rafforzato dall'esempio, conservato dall'autorità e costantemente alimentato dalle speranze e dalle paure dei popoli che considerano i loro stessi errori il rimedio dei loro mali. Tali sono le forze congiunte che sostengono il dominio degli dèi in questo mondo e che sembra debbano renderne in esso incrollabile il trono.

Non meravigliamoci, dunque, se vediamo il più grande numero degli uomini attaccati alla loro cecità e atterriti dalla verità. Dappertutto troviamo i mortali ostinatamente legati a fantasmi da cui attendono il benessere, mentre questi fantasmi sono evidentemente le cause prime di tutti i loro mali. Preso dal meraviglioso, disdegnando ciò che è semplice e facile a comprendere, poco istruito sulle vie della natura, abituato a non fare uso della ragione, il volgo di epoca in epoca si prosterna dinanzi alle potenze invisibili che gli si fanno adorare. Il volgo rivolge loro le sue preghiere ferventi, le implora nelle disgrazie, è continuamente impegnato a ringraziare idoli vani dei beni che ne ha ricevuto o a chiedere favori che non può ottenere da loro. Né l'esperienza né la riflessione possono disabituarlo: non si accorge che i suoi dèi sono sempre stati sordi, se la prende con se stesso, li crede troppo irritati, trema, geme, sospira ai loro piedi, ne copre gli altari di doni, non vede che questi esseri così potenti sono sottomessi alla natura e sono propizi unicamente quando questa natura è favorevole. È così che le

nazioni sono complici di quelli che le ingannano e si oppongono alla verità come quelli che le traviano.

In materia di religione sono pochissimi a condividere più o meno le opinioni del volgo. Ogni uomo che si allontana dalle idee ricevute è generalmente ritenuto un frenetico, un presuntuoso che si crede insolentemente molto più saggio degli altri. Al nome magico di religione e di divinità, un terrore improvviso e panico si impadronisce degli spiriti. Quando le si vede fatte oggetto di critica o di distruzione, la società si mette in apprensione, ciascuno immagina di vedere già il suo monarca celeste levare il braccio vendicatore contro il paese in cui la natura ribelle ha prodotto un mostro abbastanza temerario da sfidarne lo sdegno. Anche le persone più moderate tacciano di follia e di sedizione chi osa contestare a questo sovrano immaginario diritti che il buon senso non ha mai discusso. Di conseguenza, chiunque si accinge a lacerare la benda dei pregiudizi sembra un insensato, un cittadino pericoloso. La sentenza contro di lui è pronunciata quasi all'unanimità, l'indignazione pubblica, attizzata dal fanatismo e dall'impostura, induce a non prestargli affatto orecchio: ciascuno si crederebbe colpevole, se si degnasse di ascoltarlo, ciascuno crederebbe di rendersi suo complice, se non facesse scoppiare il suo furore contro di lui ed il suo zelo in favore del dio terribile del quale si suppone provocata la collera. Così, l'uomo che consulta la propria ragione, il discepolo della natura, è considerato una peste pubblica, il nemico di un fantasma nocivo è considerato il nemico del genere umano, colui che vorrebbe stabilire una pace solida tra gli uomini è trattato come un perturbatore della società, si proscrive chi vorrebbe rassicurare i mortali sgomenti, spezzando gli idoli sotto i quali il pregiudizio li costringe a tremare. Al solo nome di *ateo*, il superstizioso rabbrividisce, 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.

Questi sono i sentimenti ai quali deve rassegnarsi ogni uomo che oserà presentare ai suoi simili la verità, che tutti sembra cerchino, ma che tutti temono di trovare o misconoscono quando la si vuol loro mostrare. Ed invero che cosa è un *ateo*? 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, irriconoscibile, inutile alla felicità degli esseri umani.

Così, i soli uomini che possono avere idee semplici e vere della natura sono considerati speculatori assurdi e di malafede! Quelli che si formano nozioni intelligibili della forza motrice dell'universo sono accusati di negare l'esistenza di questa forza; quelli che fondano tutto ciò che avviene in questo mondo su leggi costanti e sicure sono accusati di *attribuire tutto al caso*, sono tacciati di cecità e di delirio da entusiasti la cui immaginazione, sempre vagante nel vuoto, attribuisce gli effetti della natura a cause efficienti che esistono unicamente nel loro cervello, ad esseri di ragione, a potenze chimeriche che ci si ostina a preferire a cause reali e note. Nessun uomo, con il suo buon senso, può negare l'energia della natura o l'esistenza di una forza in virtù della quale la materia agisce e si mette in movimento; ma nessun uomo, a meno che non rinunzi alla ragione, può attribuire questa forza ad un essere posto fuori della natura, distinto dalla materia, che non abbia niente di comune con essa. Non significa dire che questa forza non esiste pretendere che risiede in un essere sconosciuto, formato da un ammasso di qualità inintelligibili, di attributi incompatibili, da cui risulta necessariamente un tutto impossibile? Gli elementi indistruttibili, gli *atomi* di Epicuro, il movimento, l'incontro e le combinazioni dei quali hanno prodotto tutti gli esseri, sono, senza dubbio, cause più reali del dio della teologia. Così, per parlare esattamente, sono i sostenitori di un essere immaginario, contraddittorio, inconcepibile, che lo spirito umano non può cogliere da alcun lato, che costituisce solo un nome vano, di cui si può tutto negare e di cui non si può affermare niente, sono, dico, quelli che fanno di una simile chimera il creatore, il motore, il conservatore dell'universo, ad essere degli insensati. Sognatori incapaci di connettere qualsiasi idea positiva alla causa di cui parlano continuamente, non sono, essi, veri *atei?* Pensatori che fanno del puro niente la causa di tutti gli esseri non sono, essi, veri ciechi? Non è il colmo della follia personificare astrazioni o idee negative e prosternarsi poi dinanzi alla finzione del proprio cervello?

Sono tuttavia uomini di questa tempra che regolano le opinioni del mondo e che espongono alla derisione e alla vendetta pubblica uomini più sensati di loro. A credere a questi profondi sognatori, solo la demenza e la frenesia possono far rigettare nella natura un movente totalmente incomprensibile. È,

dunque, un delirio preferire il noto all'ignoto? È un crimine consultare l'esperienza, appellarsi alla testimonianza dei sensi nell'esame della cosa più importante da conoscere? È un orrendo delitto rivolgersi alla ragione e preferire i suoi oracoli alle sentenze sublimi di taluni sofisti che ammettono, essi stessi, di non comprendere niente del dio che annunciano? Tuttavia, secondo loro, non c'è misfatto più degno di castigo, non c'è impresa più pericolosa contro la società che spogliare il fantasma che non conoscono delle qualità inconcepibili e dell'apparato imponente di cui l'immaginazione, l'ignoranza, la paura e l'impostura lo hanno a gara avvolto; non c'è niente di più empio e di più criminale che rassicurare i mortali contro uno spettro la cui idea soltanto fu la causa di tutti i loro mali; non c'è niente di più necessario che sterminare audaci abbastanza temerari da tentare di rompere l'incantesimo invisibile che tiene il genere umano intorpidito nell'errore: voler spezzarne le catene significò spezzare per lui i suoi legami più sacri.

In conseguenza di tali clamori, continuamente rinnovati dall'impostura e ripetuti dall'ignoranza, le nazioni, che in ogni epoca la ragione volle disingannare, non osarono mai ascoltarne le lezioni benefiche. Gli amici degli uomini non furono affatto ascoltati perché furono nemici delle loro chimere. Così, i popoli continuano a tremare, pochi saggi hanno il coraggio di rassicurarli, quasi nessuno osa sfidare l'opinione pubblica infettata dalla superstizione, si temono il potere dell'impostura e le minacce della tirannide che cerca sempre di sostenersi su illusioni. Il grido dell'ignoranza trionfante e del fanatismo orgoglioso soffocarono in ogni tempo la debole voce della natura: questa fu costretta a tacere, le sue lezioni furono ben presto dimenticate; e, quando osò parlare, ciò avvenne il più delle volte unicamente in un linguaggio enigmatico, inintelligibile per il più grande numero degli uomini. Come il volgo, che coglie tanto stentatamente le verità più chiare e più distintamente enunciate, avrebbe potuto comprendere i misteri della natura presentati sotto emblemi e con parole tronche?

Vedendo lo scatenamento che suscitano tra i teologi le opinioni degli atei ed i supplizi che per istigazioni dei teologi furono decretati contro di loro, non si sarebbe autorizzati a concludere che questi dottori o non sono sicuri come dicono dell'esistenza del loro dio o non considerano le opinioni dei loro avversari così assurde come pretendono?

Sono sempre solo la diffidenza, la debolezza e la paura a rendere crudeli: non si ha collera contro quelli che si disprezzano, non si considera la follia come un crimine degno di punizione[5] ci si accontenterebbe di ridere di un

insensato che negasse l'esistenza del sole, non lo si punirebbe se non si fosse noi stessi insensati. Il furore teologico proverà sempre unicamente la debolezza della sua causa; la disumanità di quegli uomini interessati la cui professione è quella di annunciare chimere alle nazioni, prova che essi soltanto traggono vantaggio dalle potenze di cui si servono con successo per spaventare i mortali[a]. Sono tuttavia questi tiranni degli spiriti che, poco coerenti nei loro princìpi, distruggono con una mano ciò che innalzano con l'altra; sono essi che, dopo aver fatto una divinità piena di bontà, di saggezza e di equità, la diffamano, la discreditano, l'annientano del tutto, dicendo che è crudele, capricciosa, ingiusta e dispotica, che è alterata dal sangue degli infelici. Ciò posto, sono i teologi ad essere i veri empi.

Chi non conosce la Divinità non può recarle offesa né, di conseguenza, essere chiamato un empio. *Essere empi,* dice Epicuro, *non è togliere al volgo gli dèi che ha, è attribuire a questi dei le opinioni del volgo*[1]. Essere empi è insultare un dio in cui si crede, è oltraggiarlo scientemente. Essere empi è ammettere un dio buono, mentre si predica contemporaneamente la persecuzione e la strage. Essere empi è ingannare gli uomini in nome di un dio che si fa servire di pretesto alle proprie indegne passioni. Essere empi è dire che un dio sovranamente felice ed onnipotente può essere offeso dalle sue deboli creature. Essere empi è mentire in nome di un dio che si suppone il nemico della menzogna. Essere empi, da ultimo, è servirsi della Divinità per portare il disordine nelle società, per asservirle a tiranni, è persuaderle che la càusa dell'impostura è la causa di Dio, è imputare a Dio quei crimini che ne annullerebbero le perfezioni divine. Essere empi ed insensati ad un tempo è fare del dio che si adora una pura chimera.

Da un altro lato, essere pii è servire la patria, è essere utili ai propri simili, è lavorare per il loro benessere. Ciascuno può pretendere di esserlo secondo le sue facoltà: chi medita può rendersi utile, quando ha il coraggio di annunciare la verità, di combattere l'errore, di attaccare i pregiudizi che si oppongono dappertutto alla felicità degli esseri umani. È veramente utile, ed è anche un dovere, strappare dalle mani dei mortali i coltelli che il fanatismo distribuisce loro, strappare all'impostura e alla tirannide il dominio funesto dell'opinione, di cui si servono con successo in ogni tempo, in tutti i luoghi, per elevarsi sulle rovine della libertà, della sicurezza, della felicità pubblica. Essere veramente pii è osservare religiosamente le leggi sante della natura e seguire fedelmente i doveri che ci prescrive. Essere pii è essere umani, equi, benefici, è rispettare i diritti degli uomini; essere pii e sensati è respingere le

fantasticherie che potrebbero far trascurare i consigli della ragione. di più nero del cuore di un ateo, niente di più falso del suo spirito: l'ateismo, secondo costoro, non puÒ essere che il frutto di una coscienza straziata che cerca di sbarazzarsi della causa che la turba. Si ha ragione, dice Derham[2], di considerare un ateo 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 e la natura umana, ma contro la stessa Divinità».

Paul-Henry Thiry d'Holbach. Dipinto di Alexander Roslin
(Parigi, Collerzione Wildenstein).

Risponderemo a tutte queste offese dicendo che spetta al lettore giudicare se il sistema dell'ateismo è così assurdo come vorrebbero far credere questi profondi speculatori perpetuamente in disputa sui prodotti informi, contraddittori e bizzarri del loro cervello[b.] È vero che forse fin qui il sistema del naturalismo non era stato ancora sviluppato in tutta la sua estensione. Lettori non prevenuti saranno almeno in grado di riconoscere se l'autore ha bene o male ragionato, se si è dissimulato le più importanti difficoltà, se è stato di malafede, se come i nemici della ragione umana è ricorso a sotterfugi, a sofismi, a distinzioni sottili che debbano sempre far sospettare o che non si conosca o che si tema la verità. È dunque al candore, alla buona fede, alla ragione che spetta giudicare se i princìpi naturali cui si è fatto l'approccio siano destituiti di fondamento. È a questi giudici integri che un discepolo della natura sottomette le sue opinioni; egli è in diritto di rifiutare il giudizio dell'entusiasmo, del fanatismo, dell'ignoranza presuntuosa, della furbizia interessata. La gente abituata a pensare troverà almeno ragioni per dubitare di tante nozioni meravigliose che sembrano verità incontestabili unicamente a quelli che non le hanno mai esaminate secondo le regole del buon senso.

Converremo con Derham che gli atei sono rari. La superstizione ha talmente fatto trascurare la natura e i suoi diritti, l'entusiasmo ha talmente abbagliato lo spirito umano, il terrore ha talmente incatenato il pensiero, da ultimo l'errore, l'ignoranza e il delirio hanno talmente confuso le idee più chiare che non c'è nulla di meno comune che trovare uomini abbastanza coraggiosi da disingannarsi delle nozioni che tutto cospirava ad identificare con loro. Ed invero parecchi teologi, nonostante le invettive con le quali opprimono gli atei, sembra spesso che abbiano dubitato se ne esistessero nel mondo o se vi fossero uomini che potessero in buona fede negare l'esistenza di un dio[c]. Il loro dubbio era indubbiamente fondato sulle idee assurde che prestavano ai loro avversari, che hanno continuamente accusato di attribuire tutto al *caso*, a cause *cieche*, ad una materia *inerte e morta*, incapace di agire di per se stessa. Abbiamo, penso, sufficientemente difeso i sostenitori della natura da queste accuse ridicole, abbiamo dimostrato e ripetiamo che il *caso* è una parola vuota di senso che, come la parola *Dio*, denota solo l'ignoranza delle vere cause. Abbiamo dimostrato che la materia non era affatto morta, che la natura essenzialmente agente e necessariamente esistente possedeva sufficiente energia da produrre tutti gli esseri che contiene e tutti i fenomeni che vediamo. Abbiamo fatto avvertire dappertutto che questa causa era

molto più reale e più facile a concepirsi della causa immaginaria, contraddittoria, inconcepibile, impossibile, cui la teologia attribuisce i grandi effetti che ammira. Abbiamo fatto vedere che l'incomprensibilità degli effetti naturali non era in alcun modo una ragione per assegnar loro una causa più incomprensibile ancora di tutte quelle che possiamo conoscere. Da ultimo, se l'incomprensibilità di Dio non autorizza affatto a negarne l'esistenza, è almeno certo che l'incompatibilità degli attributi che gli si conferiscono autorizza a negare che l'essere che li riunisce sia altro che una chimera, la cui esistenza è impossibile.

Ciò posto, potremo stabilire il senso che si deve annettere al nome di *ateo* che tuttavia, in altre occasioni, i teologi prodigano indistintamente a tutti coloro che si allontanano in qualche cosa dalle loro opinioni venerate. Se con *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 è a questa forza motrice che si dà il nome di *Dio*, non esistono atei e la parola con la quale li si indica designerebbe solo dei folli. Ma se per *atei* si intendono uomini sprovvisti di entusiasmo, guidati dall'esperienza e dalla testimonianza dei loro 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[d]; se per *atei* si in tendono persone che non sanno affatto che cosa è uno *spirito* e non vedono affatto il bisogno di *spiritualizzare* o di rendere incomprensibili cause corporee, sensibili e naturali che vedono unicamente agire, che non trovano sia un mezzo per meglio conoscere la forza motrice dell'universo separarla da questo per attribuirla 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 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 gettare il genere umano in una demenza molto dannosa; se, dico, pensatori di questa specie sono quelli che si chiamano *atei*, non si può dubitare della loro esistenza e ce ne sarebbe un grandissimo numero, se i lumi della sana fisica e della retta ragione fossero più diffusi. Allora, non sarebbero considerati né insensati né furiosi, ma uomini senza pregiudizi, le cui opinioni o la cui ignoranza, se si vuole, sarebbero molto più utili al genere umano delle scienze e delle vane ipotesi che da lungo tempo sono le vere cause dei suoi mali.

D'altro canto, 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 ddl'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, 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 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. Da ultimo, si possono considerare veramente atei quei popoli creduli che, sulla parola o per tradizione, si mettono in ginocchio dinanzi ad un essere di cui non hanno altre idee se non quelle che gliene offrono le loro guide spirituali le quali riconoscono che, esse stesse, non vi comprendono alcunché. Un ateo è un uomo che non crede nell'esistenza di un dio; ora, nessuno può essere sicuro dell'esistenza di un essere che non intende e che si dice riunisce qualità incompatibili.

Ciò che si è detto dimostra che gli stessi teologi non hanno sempre conosciuto il senso che potevano annettere alla parola *atei*. Li hanno

vagamente offesi e combattuti come uomini i cui sentimenti e princìpi erano opposti ai loro. Ed invero vediamo che questi sublimi dottori, sempre intestarditi delle loro opinioni particolari, hanno spesso prodigato le accuse di ateismo a tutti coloro cui volevano nuocere, che volevano denigrare, di cui cercavano di rendere detestabili i sistemi. Erano sicuri di accendere il volgo stupido con una imputazione vaga o con una parola cui l'ignoranza annette un'idea di terrore, perché non ne conosce il vero senso. In conseguenza di questa politica, si è visto spesso che i membri delle stesse sette religiose, gli adoratori dello stesso dio, si sono trattati reciprocamente come atei, nel calore delle loro dispute teologiche: in questo senso, essere atei è non avere in tutto le stesse opinioni di quelli con i quali si disputa sulla religione. In ogni tempo il volgo ha considerato atei coloro che non la pensavano, sulla Divinità, come le guide che si era abituato a seguire. Socrate, l'adoratore di un solo dio, non fu che un ateo agli occhi del popolo ateniese.

C'è di più. Come si è fatto già osservare, si è spesso rivolta l'accusa di ateismo alle stesse persone che più si erano preoccupate di stabilire l'esistenza di un dio, ma non avevano addotto prove soddisfacenti: siccome in tale materia le prove sono caduche, riuscì facile ai loro nemici farli passare per atei che avevano malignamente tradito la causa della Divinità, difendendola troppo debolmente. Non mi trattengo a fare avvertire, qui, lo scarso fondamento di una verità che si dice così evidente, mentre si tenta così spesso di dimostrarla e che non si dimostra mai allo stesso livello di dimostrazione di quelli che si vantano di esserne intimamente convinti. O almeno è certo che, esaminando i princìpi di coloro che hanno tentato di dimostrare l'esistenza di Dio, li si è comunemente trovati deboli o falsi, perché non potevano essere né solidi né veri. Gli stessi teologi sono stati costretti a intravvedere che i loro avversari avrebbero potuto trarne induzioni contrarie alle nozioni che sono interessati a conservare. Di conseguenza, si sono spesso moltissimo levati contro quelli stessi che credevano di aver trovato le prove più forti dell'esistenza del loro dio; né si accorgevano, indubbiamente, che è impossibile non esporsi alla critica stabilendo princìpi o sistemi evidentemente fondati su un essere immaginario, contraddittorio, che ciascun uomo vede diversamente[e].

In una parola, si sono tacciati di ateismo e di irreligione quasi tutti coloro che hanno preso più caldamente in mano la causa del dio teologico. I suoi sostenitori più zelanti sono stati considerati transfughi e traditori, i teologi più religiosi non hanno saputo difendersi da questo rimprovero, se lo sono

reciprocamente rivolto e tutti l'hanno senza dubbio meritato, se con la parola *atei* si indicano uomini che non hanno del loro dio alcuna idea che non si distrugga quando se ne vuole ragionare.

1. Il nome di Epicuro si è già incontrato. La citazione non è diretta
2. William Derham (1657-1735), teologo inglese.
3. Richard Bentley (1662-1742), filologo classico e teologo.
4. Giulio Cesare, o Lucilio Vanini (1585-1619), filosofo naiuralista dell'Italia meridionale, ateo, suppliziato come eretico; Stratone di Lampsaco (morto intorno al 240 a. C.), filosofo greco; Teodoro detto l'ateo, filosofo greco della fine del IV sec. a. C.; Diagora, poeta greco, vissuto intorno alla metà del V secolo a. C.; gli altri nomi si sono già incontrati.
5. Anassimandro (610-545 a. C.), filosofo naturalista presocratico, appartenente alla Scuola Jonica; Jean Le Clerc, lat. Clericus (1657-1736), teologo e scrittore olandese, biblista; per Cudworth, platonico di Cambridge, di cui qui si cita *The True intellectual System of the Universe* (1678; trad. lat. di J. L. MOSHEIM, 1733), cfr. nota *i* del cap. VII del Tomo I; gli altri nomi si sono già incontrati.
6. Il nome di Pascal già si è incontrato.

a. Luciano suppone *Giove* che, disputando con Menippo, vuole fulminarlo. Al che il filosofo gli dice: *Ah!, ti adiri, prendi il fulmine, dunque hai torto!* zione sarebbe più vera. Quelli che vorranno vedere le offese che il fiele teologico sa spandere sugli atei non hanno che da leggere un'opera del dottor Bentley[3], tradotta in latino col titolo *De stultitia atheismi*, in 8°.

b. Vedendo i teologi accusare così spesso gli atei di essere assurdi, si sarebbe tentati di credere che non hanno alcuna idea di ciò che gli atei hanno da opporre loro: è vero che vi hanno messo buon ordine; i preti dicono e pubblicano ciò che vogliono, mentre i loro avversari non possono mai mostrarsi.

c. Le stesse persone le quali trovano che l'ateismo è un sistema così strano oggi, ammettono che abbiano potuto esserci atei in altri tempi. E che, dunque? La natura ci ha dotati meno di ragione a confronto degli uomini di altri tempi? O il dio di oggi sarebbe per caso meno assurdo degli dèi dell'antichità? Avrebbe, il genere umano, acquistato lumi sul motore nascosto della natura? Il dio della mitologia moderna, respinto da *Vanini, Hobbes, Spinoza* e taluni altri, è, dunque, più credibile degli dèi della mitologia pagana respinti da *Epicuro, Stratone, Teodoro, Diagora*[4] ecc.? Tertulliano sosteneva che *il cristianesimo aveva dissipato l'ignoranza nella quale i pagani si trovavano sull'essenza divina e che non vi era artigiano tra i cristiani che non vedesse Dio e non lo conoscesse.* Tuttavia, lo stesso Tertulliano ammetteva un dio corporeo e, quindi, era un ateo secondo le nozioni della teologia moderna. V. nota *c* del cap. IV del Tomo II

d. Il dott. Cudworth, nel suo *Systema intellectuale,* cap. II, annovera tra gli antichi quattro specie di *atei*: 1. I discepoli di *Anassimandro,* chiamati *ilopatisti,* che attribuivano la formazione di tutto alla materia priva di sentimento; 2. Gli *atomisti* o discepoli di *Democrito,* che attribuivano tutto all'incontro degli atomi; 3. Gli atei stoici che ammettevano una natura cieca, ma agente secondo regole sicure; 4. Gli *ilozoisti* o discepoli di *Stratone,* che attribuivano vita alla materia. È bene osservare che i più abili fisici dell'antichità sono stati atei, dichiarati o non dichiarati, ma la loro dottrina non fu sempre sopraffatta dalla superstizione del volgo e quasi totalmente ecclissata dalla filosofia fanatica e sorprendente di *Pitagora* e soprattutto di *Platone.* Tanto è vero che il vago, l'oscuro, l'entusiasmo la

vincono comunemente sul semplice, sul naturale, sull'intelligibile! V. Le Clerc, *Biblioth. choise,* Tomo II[5].

e. Che cosa si può pensare dei sentimenti di un uomo come Pascal[6], art. 8 delle sue *Pensées* (= B. Pascal, *Pensieri,* trad. it. di P. Serini, Torino, 1962, p. 99, *Pensiero* n. 257), in cui mostra per lo meno un'incertezza completa sull'esistenza di Dio? *Mi guardo intorno da ogni parte*, dice, *e non scorgo dappertutto se non oscurità. La natura non mi presenta nulla che non sia motivo di dubbio e d'inquietudine. Se non scorgessi nessun segno d'una Divinità, mi risolverei per la negativa; se vedessi dappertutto i vestigi di un Creatore, riposerei in pace nella fede. Ma, vedendo troppo per negare e troppo poco per affermare con certezza, mi trovo in uno stato compassionevole, e in cui ho invocato cento volte che, se la natura è retta da un Dio, ce lo mostri senza equivoco e, se i segni che di lui ci mostra sono fallaci, li sopprima del tutto: che ci dica, insomma, tutto o nulla, affinché io veda qual partito debbo seguire* (trad. cit.). Ecco lo stato d'animo di un uomo saggio che lotta contro i pregiudizi che lo incatenano.

Capitolo decimo

È COMPATIBILE L'ATEISMO CON LA MORALE?

Dopo aver dimostrato l'esistenza degli atei, ritorniamo alle offese che i deicoli prodigano loro. «Un ateo» — secondo Abbadie — «non può avere virtù. Questa non è per lui che una chimera, la probità non è 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 troverà l'occasione e quando l'autorità o il silenzio lo metteranno al riparo del 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»[a].

Tale 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. Si può supporre, forse, che un uomo capace di esperienza, provvisto dei più deboli barlumi del buon senso, possa permettersi la condotta che si presta qui all'ateo, cioè ad un uomo abbastanza suscettibile di riflessione da disingannarsi col ragionamento di pregiudizi che tutto tende a mostrargli importanti e sacri? Si può, dico, supporre in una società civilizzata un cittadino abbastanza cieco da non riconoscere i suoi doveri più naturali, i suoi interessi più cari, i pericoli che correrebbe ove recasse fastidio ai suoi simili o non seguisse altra regola che i suoi appetiti momentanei? Un essere che ragioni minimamente non è 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? Ogni uomo che ha ricevuto un'educazione onesta, nell'infanzia

ha provato le tenere cure di un padre, in seguito ha gustato le dolcezze dell'amicizia, ha ricevuto benefici, conosce il valore della benevolenza e dell'equità, sente le dolcezze che ci procura l'affetto dei nostri simili e gli inconvenienti che risultano dalla loro avversione e dal loro disprezzo, non è costretto a temere tremando di perdere vantaggi così notevoli e di incorrere con la sua condotta in pericoli così evidenti? La vergogna, la paura, il disprezzo di se stesso non ne turbano la tranquillità tutte le volte che, rientrando in se stesso, si vedrà con gli stessi occhi con cui lo vedono gli altri? Non vi sono, dunque, rimorsi, se non per quelli che credono in un dio? L'idea di essere visti da un essere di cui si hanno tutt'al più solo nozioni molto vaghe è, essa, più forte dell'idea di essere visti da uomini, di essere visti da noi stessi, di essere costretti a temere, di essere nella crudele necessità di odiare noi stessi e di arrossire pensando alla propria condotta e ai sentimenti che deve infallibilmente attirare?

Ciò posto, rispondiamo subito ad Abbadie: un ateo è un uomo che conosce la natura e le sue leggi, conosce la propria natura, sa che 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 dimostra 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 in sicurezza dei beni della natura; tutto gli mostra che, per essere felice, deve farsi amare, che suo padre è per lui il più sicuro degli amici, che l'ingratitudine allontanerebbe il suo benefattore da lui, che la giustizia è necessaria alla conservazione di ogni associazione e che nessun uomo, quale che ne sia la potenza, può essere contento di se stesso quando sa di essere l'oggetto dell'odio pubblico.

Chi 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 e ciò che deve a se stesso e ciò che deve agli altri: ha, dunque, una morale, ha motivi reali per conformarvisi, è costretto a sentire che questi doveri sono necessari e, se la ragione non è sconvolta da passioni cieche o da abitudini viziose, sentirà che la virtù è per ogni uomo la via più sicura alla felicita. L'ateo o il fatalista fondano tutti i loro sistemi sulla necessità; così, le loro speculazioni morali, fondate sulla necessità delle cose, sono almeno molto più salde e più 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. La natura delle cose e le sue leggi immutabili non sono affatto soggette a variare[2]: l'ateo è sempre costretto a chiamare vizio e follia ciò che gli nuoce, a chiamare crimine ciò che nuoce agli altri, a chiamare virtù ciò che è loro vantaggioso o contribuisce alla loro felicità duratura.

Si vede dunque che i princìpi dell'ateo sono molto più incrollabili di quelli dell'entusiasta che fonda la sua morale su un essere immaginario l'idea del quale muta così spesso, anche ne suo cervello. Se l'ateo nega l'esistenza di un 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 dunque dubitare dei princìpi della morale, la quale non è altro che la scienza dei rapporti che sussistono tra gli esseri viventi in società.

Se, contento di una speculazione sterile sui suoi doveri, l'ateo non l'applica affatto alla sua condotta, se, trascinato dalle sue passioni o dalle abitudini criminali, abbandonato a vizi vergognosi, trastullo di un temperamento vizioso, l'ateo sembra che dimentichi i suoi princìpi morali, non ne seguirà che non ha affatto princìpi o che i suoi princìpi sono falsi: si potrà solamente concluderne che, nell'ebrezza delle sue passioni, nello sconvolgimento della ragione, non mette affatto in pratica speculazioni molto varie, che dimentica princìpi certi per seguire inclinazioni che lo traviano.

Ed invero non c'è niente di più comune tra gli uomini che discordanza notevolissima tra lo spirito e il cuore, cioè tra il temperamento e le passioni, le abitudini, i capricci, l'immaginazione, e lo spirito o giudizio soccorso dalla riflessione. Niente di più raro che trovare queste cose d'accordo. È allora che si vede la speculazione influire sulla pratica. Le virtù più sicure sono quelle fondate sul temperamento degli uomini. Ed invero non vediamo tutti i giorni i mortali in contraddizione con se stessi? Il loro giudizio, non condanna continuamente gli errori ai quali le passioni li abbandonano? In una parola, non prova, tutto, che gli uomini forniti della migliore teoria hanno talvolta la pratica più cattiva e, forniti della teoria più viziosa, hanno spesso la condotta più degna di stima? Nelle superstizioni più cieche, più atroci, più contrarie alla ragione, incontriamo uomini virtuosi. La dolcezza del loro carattere, la sensibilità del loro cuore, la bontà del loro temperamento, li riportano all'umanità e alle leggi della natura, a dispetto delle loro speculazioni

forsennate. Tra gli adoratori di un dio crudele, vendicativo e geloso, troviamo anime pacate, nemiche della persecuzione, della violenza, della crudeltà; e, tra i seguaci di un dio pieno di misericordia e di clemenza, vediamo mostri di barbarie e di disumanità. Tuttavia, gli uni e gli altri riconoscono che il loro dio deve servire loro di modello. E, dunque, perché non vi si conformano? È che il temperamento dell'uomo è sempre più forte dei suoi dèi; è che gli dèi più malvagi non possono sempre corrompere un'anima onesta e gli dèi più dolci non possono correggere cuori trascinati dal crimine. L'organizzazione sarà sempre più potente della religione; gli oggetti presenti, gli interessi momentanei, le abitudini radicate, l'opinione pubblica hanno molti più poteri degli esseri immaginari o delle speculazioni che dipendono, esse stesse, da questa organizzazione.

Si tratta, dunque, di esaminare se i princìpi dell'ateo sono veri e non se la sua condotta è lodevole. 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, un 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 perseguitatore o un inquisitore truce, un devoto capriccioso, un superstizioso afflitto? Questi sono certamente meno rari di un ateo, le cui opinioni ed i cui vizi sono lontanissimi dal poter influire sulla società, troppo piena di pregiudizi per voler ascoltarlo.

Un ateo intemperante e voluttuoso non è un uomo da temere più di un superstizioso che sa alleare la licenza, il libertinaggio, la corruzione dei costumi alle sue nozioni religiose. Si pensa in buona fede che un uomo, per il fatto che è ateo o per il fatto che non crede nella vendetta degli dèi, si ubriacherà ogni giorno, corromperà la donna del suo amico, forzerà la porta del suo vicino, si permetterà tutti gli eccessi più dannosi a lui stesso o più degni di castigo? I vizi dell'ateo non hanno, dunque, niente di più straordinario rispetto a quelli dell'uomo religioso, non hanno niente da rimproverarsi. Un tiranno miscredente non sarebbe per i suoi sudditi un flagello più molesto di un tiranno religioso. Saranno, i popoli soggetti a quest'ultimo, più felici per il fatto che la tigre che li governa crede in Dio,

colma i suoi preti di doni e si umilia ai loro piedi? Per lo meno, sotto il dominio di un ateo, non sì devono avere apprensioni per le vessazioni religiose, le persecuzioni per opinioni che si professano, le proscrizioni o quelle violenze inaudite di cui, sotto i princìpi più dolci, gli interessi del cielo sono spesso i pretesti. Se una nazione è la vittima delle passioni e delle follie di un sovrano miscredente, non lo sarà per lo meno del suo cieco intestardimento per sistemi teologici che non intende né del suo zelo fanatico che, di tutte le passioni dei re, è sempre la più distruttiva e la più pericolosa. Un tiranno ateo che perseguitasse per opinioni che si professano sarebbe un uomo incoerente con i suoi princìpi, fornirebbe solo un esempio in più che i mortali seguono molto più le loro passioni, i loro interessi, i loro temperamenti che le loro speculazioni. È per lo meno evidente che l'ateo ha un pretesto in meno del principe credente per esercitare la sua malvagità naturale.

Ed invero, se ci si degnasse di esaminare freddamente le cose, si troverebbe che il nome di Dio serve sempre sulla terra solo di pretesto alle passioni degli uomini. L'ambizione, l'impostura e la tirannide sono alleate per servirsene congiuntamente, per accecare i popoli e tenerli sotto il giogo. Il monarca se ne serve per dare uno splendore divino alla sua persona, la sanzione del cielo ai suoi diritti, il tono degli oracoli ai suoi capricci più ingiusti e più stravaganti. Il prete se ne serve per far valere le sue pretese, per soddisfare impunemente la sua avarizia, il suo orgoglio e la sua indipendenza. Il superstizioso vendicativo e collerico si serve della causa del suo dio per dare libero corso alla sua vendetta, alla sua crudeltà, ai suoi furori, che fa passare per zelo. In una parola, la religione è pericolosa perché giustifica e rende legittime o lodevoli le passioni e crimini di cui raccoglie i frutti: secondo i suoi ministri, tutto è permesso per vendicare l'Altissimo; così, la Divinità sembra fatta unicamente per autorizzare e coprire i misfatti più dannosi. L'ateo, quando commette crimini, per lo meno non può sostenere che è il suo dio ad ordinarglieli e ad approvarlo. È la scusa che, tutti i giorni, il superstizioso ci presenta della sua malvagità, il tiranno delle sue persecuzioni, il prete della sua crudeltà e della sua sedizione, il fanatico dei suoi eccessi, il penitente della sua inutilità.

«Non sono affatto le opinioni generali dello spirito» — dice Bayle[3] — «che ci spingono ad agire, bensì le passioni». L'ateismo è un sistema che di un uomo onesto non farà affatto un uomo malvagio e chi di un uomo malvagio non farà un uomo dabbene. «Quelli che avevano abbracciato la setta di

Epicuro» — dice lo stesso autore — «non erano diventati dissoluti per il fatto che avevano abbracciato la filosofia di Epicuro, ma avevano abbracciato la dottrina di Epicuro malintesa unicamente perché erano dissoluti»[b]. Allo stesso modo, un uomo perverso può abbracciare l'ateismo perché si lusingherà che questo sistema ne metterà le passioni in piena libertà. Nondimeno, si ingannerà: l'ateismo beninteso è fondato sulla natura e sulla ragione che mai, come la religione, giustificheranno e daranno come espiabili i delitti dei malvagi.

Dalla circostanza che si è fatto dipendere la morale dall'esistenza e dalla volontà di un dio, che si propose come modello agli uomini, risultò, senza dubbio, un grandissimo inconveniente. Anime corrotte, scoprendo quanto tutte queste supposizioni sono false e dubbie, allentarono la briglia a tutti i loro vizi, conclusero che non c'erano motivi più reali per fare il bene, immaginarono che la virtù come gli dèi non fosse che una chimera e che non c'era affatto in questo mondo ragione per praticarla. Tuttavia, è evidente che non è affatto come creature di un dio che siamo tenuti ad adempiere i doveri della morale; è come uomini, come esseri sensibili che vivono in società e cercano di conservarsi in un'esistenza felice che la morale ci obbliga. 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[c].

Se dunque si son trovati atei che abbiano negato la distinzione del bene e del male o abbiano osato scalzare i fondamenti di ogni morale, dobbiamo concluderne che, su questo punto, hanno molto mal ragionato, non hanno affatto conosciuto la natura dell'uomo né la vera fonte dei suoi doveri, hanno falsamente supposto che la morale, come la teologia fosse solo una scienza ideale e che, una volta distrutti gli dèi, non restassero più nodi per tenere uniti i mortali. Tuttavia, la minima riflessione avrebbe loro dimostrato che la morale è fondata su rapporti immutabili che sussistono tra esseri sensibili, intelligenti, socievoli, che senza virtù nessuna società può conservarsi, che senza mettere un freno ai suoi desideri nessun uomo può conservarsi. Gli uomini sono costretti dalla loro natura ad amare la virtù e a temere il crimine, per la stessa necessità che li obbliga a cercare il benessere e a fuggire il dolore: la natura li costringe a porre differenza tra gli oggetti che loro piacciono e quelli che recano loro danno. Chiedete ad un uomo abbastanza insensato da negare la differenza tra il vizio e la virtù, se gli è indifferente essere battuto, derubato, calunniato, pagato di ingratitudine, disonorato dalla sua donna, insultato dai suoi figli, tradito dal suo amico. La

sua risposta vi proverà che, checché se ne possa dire, egli pone differenza tra le azioni degli uomini e che la distinzione del bene e del male non dipende in alcun modo né dalle convenzioni degli uomini né dalle idee che si possono avere sulla Divinità né dalle ricompense o dai castighi che questa prepara in un'altra vita.

Al contrario, un ateo che ragionasse con giustezza dovrebbe sentirsi molto più interessato di un altro a praticare le virtù alle quali il suo benessere si trova legato in questo mondo. Se le sue vedute non si estendono al di là dei limiti della sua esistenza attuale, deve per lo meno desiderare di vedere scorrere i suoi giorni nella felicità e nella pace. Ogni uomo che, nella calma delle passioni, si ripiegherà su se stesso, sentirà che il suo interesse lo invita a conservarsi, che la sua felicità richiede che trovi i mezzi necessari per godere tranquillamente di una vita esente da apprensioni e da rimorsi. L'uomo deve qualcosa all'uomo, non perché offenderebbe il suo dio se recasse danno al suo simile, ma perché, facendogli offesa, offenderebbe un uomo e violerebbe le leggi dell'equità, alla conservazione delle quali ogni essere della specie umana si trova interessato.

Vediamo tutti i giorni persone che, a molte doti, conoscenze e forza di penetrazione, uniscono vizi vergognosi ed un cuore corrottissimo. Le loro opinioni possono essere vere sotto taluni aspetti e false sotto molti altri; i loro princìpi possono essere giusti, le induzioni che ne traggono sono spesso erronee e precipitose. Un uomo può avere nello stesso tempo sufficienti lumi per disingannarsi di taluni suoi errori e troppo poche forze per disfarsi delle sue inclinazioni viziose. Gli uomini sono unicamente ciò che li fa la loro organizzazione modificata dall'abitudine, dall'educazione, dall'esempio, dal governo, dall'opinione, dalle circostanze durature o momentanee. Le loro idee religiose ed i loro sistemi immaginari sono costretti a cedere o ad adattarsi ai loro temperamenti, alle loro inclinazioni, ai loro interessi. 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 dissoluto, più ambizioso, più crudele, un uomo, di quanto non lo inviti ad esserlo già il suo temperamento. La superstizione, invece, allenta la briglia alle passioni più terribili o procura espiazioni facili ai vizi più disonorevoli. «L'ateismo — dice il cancelliere Bacone — lascia all'uomo la ragione, la filosofia, la pietà naturale, le leggi, la reputazione e

tutto ciò che può servire di guida alla virtù; ma la superstizione distrugge tutte queste cose e si erige in tirannide nell'intelletto degli uomini. Ecco perché l'ateismo non sconvolge mai gli Stati, ma rende l'uomo più previdente su se stesso, come quello che non vede niente al di là dei limiti di questa vita». Lo stesso autore aggiunge: «Nei tempi in cui gli uomini hanno inclinato all'ateismo, sono stati più tranquilli. La superstizione, invece, ha sempre infiammato gli spiriti e li ha portati ai più grandi disordini, perché ha ubriacato di novità il popolo che ghermisce e trascina tutte le sfere del governo»[d].

Gli uomini abituati a meditare e a trarre diletto dallo studio non sono, comunemente, cittadini pericolosi: le loro speculazioni, quali che siano, non produrranno mai rivoluzioni improvvise 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 sistemi che richiedono una lunga serie di riflessioni e di ragionamenti. Il sistema dell'ateismo può essere unicamente il frutto di uno studio coerente, di un'immaginazione resa fredda dall'esperienza e dal ragionamento. Il pacifico Epicuro non ha portato lo sconvolgimento nella Grecia; il poema di Lucrezio non ha causato guerra civile a Roma, Bodin non è stato l'autore della *Lega*, gli scritti di Spinoza non hanno provocato in Olanda gli stessi sconvolgimenti provocati dalle dispute di Gomar e Arminio, Hobbes non ha fatto spandere sangue in Inghilterra, in cui, nella sua epoca, il fanatismo religioso fece morire un re sul patibolo[5].

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 prìncipi e 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 discordia, 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.

I princìpi dell'ateismo 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 della 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 per un grande numero di persone istruite, del resto, che solo rarissimamente hanno il coraggio di divorziare completamente dai pregiudizi ricevuti.

Tante cause si riuniscono per confermare gli uomini negli errori che si è fatto loro succhiare con il latte, sì che ogni passo che li allontana da essi costa loro pene infinite. Anche le persone più illuminate restano attaccate spesso, da qualche lato, ai pregiudizi universali. Ci si vede, per così dire, isolati, non si parla la lingua della società, quando si è soli nel proprio parere: occorre coraggio per adottare un modo di pensare che son pochi ad approvare. Nei paesi in cui le conoscenze umane hanno fatto qualche progresso ed in cui d'altronde si gode di una certa libertà di pensare, si troverà facilmente un grande numero di deisti o di miscredenti che, contenti di aver calpestato i pregiudizi più grossolani del volgo, non osano risalire fino alla fonte e citare la stessa Divinità dinanzi al tribunale della ragione. Se questi pensatori non si fermassero lungo la strada, la riflessione dimostrerebbe ben presto loro che il dio che non hanno il coraggio di esaminare è un essere nocivo, repugnante al buon senso, come tutti i dogmi, i misteri, le favole e le pratiche superstiziose di cui hanno riconosciuto la futilità; avvertirebbero, come si è dimostrato, che tutte queste cose sono solo conseguenze necessarie delle nozioni primitive che gli uomini si fanno del loro fantasma divino e che, ammettendo questo fantasma, non si ha più ragione di respingere le induzioni che l'immaginazione deve trarne. Un po' di attenzione mostrerebbe che è precisamente questo fantasma la vera causa dei mali della società, che discussioni interminabili e dispute sanguinose, generate ad ogni istante dalla religione e dallo spirito di parte, sono effetti inevitabili dell'importanza che si annette ad una chimera sempre idonea a mettere in combustione gli spiriti. In una parola, è facile convincersi che un essere immaginario, che si rappresenta sempre con un aspetto terribile, deve agire vivamente sulle immaginazioni e produrre presto o tardi dispute, entusiasmo, fanatismo e delirio.

Molti riconoscono che le stravaganze fatte nascere dalla superstizione sono mali realissimi, molti si lamentano degli abusi della religione; ma pochissimi sono quelli che avvertono che questi abusi e questi mali sono conseguenze necessarie dei princìpi fondamentali di ogni religione che può essere, essa stessa, fondata unicamente sulle nozioni sgradevoli che ci si è

costretti a fare della Divinità. Si vedono, tutti i giorni, persone disingannate della religione sostenere tuttavia che questa religione *è necessaria al popolo,* che senza di essa non potrebbe avere un freno. Ma ragionare così non significa dire che il veleno è utile al popolo, che è bene avvelenarlo, per impedirgli di abusare delle sue forze? Non significa sostenere che è vantaggioso renderlo assurdo, insensato, stravagante; che gli occorrono fantasmi idonei a procurargli vertigini, ad accecarlo, a sottometterlo a fanatici o ad impostori che si serviranno delle sue follie per sconvolgere l'universo? D'altronde, è proprio vero che la religione influisce sui costumi dei popoli in maniera veramente utile? È facile vedere che li asservisce senza renderli migliori: ne fa un gregge di schiavi ignoranti trattenuti dai loro terrori panici sotto il giogo dei tiranni e dei preti; ne fa degli stupidi che non conoscono altra virtù che non sia una cieca sottomissione a pratiche futili cui annettono un valore molto superiore a quello che annettono alle virtù reali e ai doveri della morale che non si fanno mai loro conoscere. Se questa religione frena per caso taluni individui timorati, non frena affatto il maggior numero degli uomini che si lasciano trascinare ai vizi epidemici di cui sono infetti. È nei paesi in cui la superstizione ha il potere più forte che troveremo sempre meno costumi. La virtù è incompatibile con l'ignoranza, la superstizione, la schiavitù: degli schiavi non sono frenati dalla paura dei supplizi, dei fanciulli ignoranti sono intimiditi solo per un istante da terrori immaginari. Per formare uomini, per avere cittadini virtuosi, occorre istruirli, mostrar loro la verità, far parlar loro la ragione, far sentir loro i propri interessi, insegnar loro a rispettare se stessi e a temere la vergogna, suscitare in loro l'idea del vera *onore,* far loro conoscere il valore della religione che li degrada o della tirannide la quale si propone solo di domarli, di dividerli, di tenerli nell'abiezione.

Le idee false che tanti hanno sull'utilità della religione, che ritengono almeno idonea a frenare il popolo, derivano, esse stesse, dal pregiudizio funesto che vi sono *errori utili* e che delle verità possono essere pericolose. Questo principio è il più idoneo ad eternizzare le disgrazie della terra: chiunque avrà il coraggio di esaminare le cose, riconoscerà facilmente che tutti i mali del genere umano son dovuti ai suoi errori e che questi errori religiosi debbono essere i più dannosi di tutti per l'importanza che vi si annette, per l'orgoglio che ispirano nei sovrani, per l'abiezione che prescrivono ai sudditi, per le frenesie che suscitano nei popoli: si sarà costretti a concluderne che gli errori consacrati degli uomini sono quelli di

cui l'interesse degli uomini esige la distruzione più completa e che principalmente a distruggerli deve provvedere la sana filosofia. Non c'è affatto da temere che questa produca sconvolgimenti o rivoluzioni. Più la verità parlerà con franchezza, più apparirà singolare; più sarà semplice, meno sedurrà uomini presi dal meraviglioso; quelli stessi che la cercano con più ardore hanno una tendenza irresistibile che li porta a voler incessantemente conciliare l'errore con la verità[e].

Ecco senza dubbio perché l'ateismo, i cui princìpi non sono stati finora sufficientemente sviluppati, sembra mettere in apprensione anche le persone più libere da pregiudizi. Esse troveranno l'intervallo tra la superstizione volgare e l'irreligione assoluta 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. La maggior parte dei miscredenti e dei riformatori non fanno che potare un albero avvelenato alla radice del auale non osano portare la scure: non vedono che quest'albero riprodurrà in seguito gli stessi frutti. La teologia ε la religione saranno in ogni tempo ammasso di materie combustibili, covate nell'immaginazione degli uomini: finiscono sempre col causare incendi. Finché il sacerdozio avrà il diritto di infettare la giovinezza, di abituarla a tremare davanti a parole, di mettere in apprensione le nazioni in nome di un dio terribile, il fanatismo sarà padrone degli spiriti, l'impostura a suo piacimento porterà lo scompiglio negli Stati. Il fantasma più semplice, perpetuamente alimentato, modificato, esagerato dall'immaginazione degli uomini, diventerà a poco a poco un colosso abbastanza potente da rovesciare tutte le teste e ribaltare imperi. Il deismo è un sistema al quale lo spirito umano non può per lungo tempo arrestarsi: fondato su una chimera, lo si vedrà presto o tardi degenerare in una superstizione assurda e pericolosa.

Si incontrano molti miscredenti e deisti nei paesi in cui regna la libertà di pensare, in cui cioè la potenza civile ha saputo controbilanciare il potere della superstizione. Ma si trovano atei soprattutto nelle nazioni in cui la superstizione, assecondata dall'autorità sovrana, fa sentire la pesantezza del suo giogo ed abusa impudentemente del suo potere illimitato[f]. Ed invero, quando in tali contrade la scienza, le doti naturali, i germi della riflessione non sono del tutto soffocati, la maggior parte degli uomini che pensano, stomacati dagli abusi clamorosi della religione, dalle sue follie molteplici,

dalla corruzione, dalla tirannide dei suoi preti, dalle catene che questa impone, credono a torto di non poter mai troppo allontanarsi dai suoi princìpi, il dio che serve di base ad una tale religione diventa odioso come la stessa religione. Se questa li opprime, se la prendono col dio; avvertono che un dio terribile, geloso e vendicativo vuole essere servito da ministri crudeli: di conseguenza, questo dio diventa un oggetto detestabile per tutte le anime oneste e illuminate, nelle quali si trovano sempre l'amore e l'equità, libertà, umanità e l'indignazione contro la tirannide. L'oppressione dà energia all'anima, costringe ad esaminare da vicino la causa dei suoi mali; l'infelicità è uno stimolo potente che fa rivolgere gli spiriti dal lato della verità. Quanto la ragione irritata non deve riuscire temibile per la menzogna! Strappa a questa la maschera, la perseguita fin nel suo ultimo rifugio, gode almeno interiormente della sua confusione.

1. Il Traité di Abbadie, per il quale v. nota 5 del cap. XIII del Tomo I, p. 284, è del 1684.

2. Si insiste sull'immodificabilità della natura; anche, ad un certo punto, della natura umana: un vero e proprio *Natura non facit saltus*, che il materialismo storico non potrà accettare o dovrà certamente ridimensionare.

3. Per Bayle, cfr. note *d e 3* del cap. V del Tomo I, p. 140.

4. Aristippo di Cirene (435-366 circa a. G.), filosofo socratico; Bione di Boristene (IV-III secolo a. C.), filosofo cinico; l'autore della *Fable of the Bees, or Private Vices, Public Benefits* (1705-1723) è Bernard de Mandeville (1670-1733), medico, filosofo e scrittore inglese; gli altri nomi si sono già incontrati. A ciò che in questa nota d'Holbach dice della morale di La Mettrie (cfr. P. Naville, *D'Holbach* cit., p. 362) sembra che aderisca pienamente Diderot quando scrive: «La Mettrie est un auteur sans jugement… On devrait rongir de placer ce nom justement décriée à coté des noms les plus respectables et les plus respectés») (*Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, in *Oeuvres,* ed. cit., III, p. 217).

5. Jean Bodin (1530-1596), pubblicista e filosofo politico francese; Franz Gomar (1563-1641), teologo olandese; Jakob Arminius (1560-1609), teologo olandese; per la *Lega*, v. nota *g* del cap. XIII, del Tomo I; gli altri nomi si sono già incontrati).

6. Tommaso Campanella (1568-1639), filosofo naturalista del Rinascimento italiano; Carlo I, re d'Inghilterra dal 1625 al 1649, anno in cui viene decapitato, nei giorni più cruenti della prima Rivoluzione inglese; gli altri nomi si sono già incontrati.

a. V. Abbadie, *De la Vérité de la religion chrétienne*, Tomo I, cap. XVII[1].

b. V. Bayle, *Pensées diverses*, § 177. Seneca aveva detto prima di lui: *Ita non ab Epicuro impulsi luxuriantur, sed, vitiis dediti, luxuriam suam in philosophiae sinu abscondunt* (= «Così non spinti da Epicuro si abbandonano alla dissolutezza ma, dediti ai vizi, coprono la propria dissolutezza con il velo della filosofia») (Seneca, *De vita beata,* cap. XII).

c. Si assicura che si son trovati filosofi ed atei i quali hanno negato la distinzione del vizio e della virtù ed hanno predicato la dissolutezza e la licenza nei costumi: si possono annoverare tra questi *Aristippo, Teodoro* soprannominato l'*ateo, Bione* di Boristene, *Pirrone* ecc.[4] tra gli antichi (V. Diogene Laerzio) e, tra i moderni, l'autore della *Favola delle api,* il quale, tuttavia, potrebbe essersi proposto

unicamente di far avvertire che, per l'attuale costituzione delle cose, i vizi sono identificati con le nazioni e sono loro diventati necessari come i liquori forti ad un palato assuefatto. Lo scrittore che ha pubblicato l'*Homme machine* ha parlato dei costumi come un vero frenetico. Se questi autori avessero consultato la natura sulla morale come sulla religione, avrebbero trovato che, ben lungi dal condurre al vizio e alla dissoluzione, essa porta alla virtù: *Nunquam aliud natura, aliud sapientia dicit* (= «Non accade mai che la natura dica una cosa e la sapienza un'altra») (Giovenale, *Sat.,* XIV, v. 321).

Nonostante i pretesi pericoli che tanti credono di vedere nell'ateismo, l'antichità non ha pronunziato sui di esso un giudizio così sfavorevole. Diogene Laerzio ci fa sapere che Epicuro era di una bontà incredibile, che la sua patria gli fece erigere statue, che ebbe un grandissimo numero di amici, che la sua scuola durò per lunghissimo tempo. V. Diogene Laerzio, X, 9. Cicerone, sebbene ostile alle opinioni epicuree, offre una testimonianza splendida della probità di Epicuro e dei suoi discepoli, che erano degni di considerazione per l'amicizia che avevano gli uni per gli altri. V. Cicerone, *De finibus,* II, 25. La filosofia di Epicuro fu insegnata pubblicamente ad Atene per parecchi secoli e Lattanzio dice che fu la più seguita: *Epicuri disciplina multo celebrior semper fuit quam caeterorum* (= «La dottrina di Epicuro fu sempre molto più seguita di quella di tutti gli altri») (*Inst. divin.*, III, 17). Al tempo di Marco Aurelio, c'era in Atene un insegnante pubblico della filosofia di Epicuro, pagato dall'imperatore, che era stoico.

d. Bacone, *Saggi di morale* (= *Saggi,* trad. it. di C. Guzzo, Utet, Torino, 1961, pp. 126-128, saggio *Della superstizione*). È bene osservare che questo passo è soppresso nella traduzione francese di questo trattato.

e. L'illustre Bayle, che insegna così bene a dubitare, dice molto giustamente che non c'è *che una buona e solida filosofia che, come un altro Ercole, possa sterminare i mostri degli errori popolari: è essa soltanto che mette lo spirito fuori tutela* (*Pensées diverses,* § 21). Lucrezio aveva detto prima di lui: *Hunc igitur terrorem animi, tenebraique necesse est. / Non radii solis, neque lucida tela diei / discutiant, sed NATURAE species, ratioque* (= «Dunque, questo terrore dell'anima e le tenebre è necessario che / non i raggi del sole né i luminosi dardi del giorno / squarcino, ma lo studio razionale della NATURA») (Lucrezio, *De rerum natura,* Libro I, vv. 14-16).

f. Gli atei sono, si dice, più rari in Inghilterra e nei paesi protestanti, in cui c'è tolleranza, che nei paesi cattolico-romani, in cui i príncipi sono comunemente intolleranti e nemici della libertà di pensare. In Giappone, in Turchia, in Italia, e soprattutto a Roma, si incontrano molti atei. Più la superstizione ha potere, più fa rivoltare gli spiriti che non ha potuto opprimere. È dall'Italia che sono usciti *Giordano Bruno, Campanella, Vanini*[6]. C'è ogni modo di credere che, senza le persecuzioni ed i maltrattamenti dei capi della sinagoga, *Spinoza* non avrebbe forse mai pensato il suo sistema. Si può ancora presumere che gli orrori prodotti in Inghilterra dal fanatismo, che costarono la vita a Carlo I, hanno spinto Hobbes all'*ateismo*: l'indignazione che finì col nutrire per il potere dei preti, gli suggerì forse anche i princìpi così ostili al potere assoluto dei re. Egli credette che fosse più conveniente per uno stato avere un solo despota civile, sovrano della stessa religione, piuttosto che avere una folla di tiranni spirituali, sempre pronti a creare turbamenti. Spinoza, sedotto dalle idee di Hobbes, è caduto nello stesso errore, nel suo *Tractatus Theologico-Politicus* come nel suo trattato *Jure ecclesiasticorum.*

Capitolo undicesimo

MOTIVI CHE PORTANO ALL'ATEISMO. PUÒ, QUESTO SISTEMA, ESSERE PERICOLOSO? PUÒ FARLO SUO IL VOLGO?

Queste riflessioni e questi fatti, forniranno di che rispondere a quelli che chiedono quale interesse hanno gli uomini di non ammettere un Dio? Le tirannidi, le persecuzioni, le violenze senza numero che si sono esercitate in nome di questo Dio, l'abrutimento e la schiavitù in cui i suoi ministri gettano dappertutto i popoli, le dispute sanguinose che questo Dio fa nascere, il numero di infelici di cui la sua idea funesta riempie il mondo, non sono, dunque, motivi abbastanza forti, abbastanza interessanti da indurre ogni uomo sensibile e capace di pensare ad assoggettare ad un esame i titoli di un essere che fa tanto male agli abitanti della terra?

Un teista, molto apprezzabile per le sue doti, domanda *se può esserci una causa diversa dal malumore che possa fare degli atei*[a]. Sì, gli risponderò, 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 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 e potenti per esaminare da vicino le pretese e i diritti di un tiranno invisibile, in nome del quale si commettono tanti crimini sulla terra? Ogni uomo che pensa, sente, ha una forza d'animo, può, dunque, impedirsi di disporsi con l'umore contro un despota truce, che è evidentemente il pretesto e la causa di tutti i mali da cui il genere umano è assalito da tutte le parti? Non è, questo Dio fatale, ad essere contemporaneamente la causa e il pretesto del giogo ferreo che l'opprime, dell'asservimento in cui vive, dell'accecamento che lo avvolge, della superstizione che l'avvilisce, delle pratiche insensate che lo torturano, delle polemiche che lo dividono, delle violenze che subisce? Ogni anima in cui

l'umanità non è affatto spenta, non deve irritarsi contro un fantasma che in ogni paese non fa che parlare come un tiranno capriccioso, disumano, irragionevole?

A questi motivi così naturali ne aggiungeremo altri ancora più pressanti, più personali e propri dell'uomo che riflette. Ce n'è uno più forte della paura molesta che deve far nascere e alimentare continuamente nello spirito di ogni ragionatore coerente l'idea di un Dio bizzarro, così sensibile che si irrita anche nei suoi pensieri più segreti, che lo si può offendere senza saperlo e al quale non si è mai sicuri di piacere, che d'altronde non è legato ad alcuna delle regole della giustizia ordinaria, non deve alcunché alle deboli opere delle sue mani, permette che le sue creature abbiano inclinazioni infelici, dà loro la libertà di seguirle, per avere la soddisfazione odiosa di punirle degli errori che permette loro di commettere? Che cosa di più ragionevole e di più giusto che constatare l'esistenza, l'essenza, le qualità e i diritti di un giudice così severo che vendicherà senza fine i delitti di un momento? Non è il colmo della follia portare senza inquietudine, come fa la maggior parte dei mortali, il giogo opprimente di un Dio sempre pronto a schiacciarli nel suo furore? Le qualità terribili, con le quali la divinità è deturpata dagli impostori che ne annunciano i decreti, costringono ogni essere razionale a respingerla dal suo cuore, a scuoterne il giogo detestato, a negare l'esistenza di un Dio che si rende odioso con la condotta che gli si presta, a farsi beffa di un Dio che si rende ridicolo con le favole che se ne spacciano in ogni paese. Se esistesse un Dio geloso della sua gloria, il crimine più idoneo ad irritarlo sarebbe senza dubbio la bestemmia di quei furbi che lo dipingono senza sosta con i tratti più repugnanti: questo Dio dovrebbe essere molto più offeso contro i suoi orribili ministri che contro quelli che ne negano l'esistenza. Il fantasma che il superstizioso adora, maledicendolo dal fondo del suo cuore, è un oggetto così terribile che ogni saggio che lo medita è costretto a rifiutargli i suoi omaggi, ad odiarlo, a preferire l'annientamento alla paura di cadere nelle sue mani terribili. *È orrìbile,* grida il fanatico, *cadere nelle mani del Dio vivente*. Per non cadervi, l'uomo che pensa con ponderatezza si getterà nelle braccia della natura ed è là solamente che troverà un asilo sicuro contro tutte le chimere inventate dal fanatismo e dall'impostura, è là che troverà un porto sicuro contro le tempeste continue che le idee soprannaturali producono negli spiriti.

Il deista non mancherà di dirvi che Dio non è affatto come lo dipinge la superstizione. Ma l'ateo gli risponderà che la stessa superstizione e tutte le

nozioni assurde e dannose che essa fa nascere non sono che corollari dei princìpi oscuri e falsi che ci si fa della Divinità. La sua incomprensibilità basta ad autorizzare le assurdità ed i misteri incomprensibili che se ne dicono; queste assurdità misteriose derivano necessariamente da una chimera assurda che può generare solo altre chimere che l'immaginazione delirante dei mortali farà incessantemente pullulare. Bisogna annientare questa chimera fondamentale per assicurarne la tranquillità, per conoscerne i veri rapporti e i veri doveri, per procurarsi la serenità dell'anima, senza la quale non c'è affatto felicità sulla terra. Se il dio del superstizioso è repugnante e lugubre, il dio del deista sarà sempre un essere contraddittorio, che diventerà funesto quando lo si vorrà meditare e del quale l'impostura non mancherà presto o tardi di abusare. La natura soltanto e le verità che essa scopre sono capaci di dare allo spirito e al cuore una posizione stabile che la menzogna non può affatto scuotere.

Rispondiamo ancora a quelli che ripetono senza sosta che l'interesse delle passioni conduce solo all'ateismo e che è la paura dei castighi futuri ad indurre uomini corrotti a fare sforzi per annientare il giudice che hanno ragione di temere. Si converrà facilmente che sono le passioni e gli interessi degli uomini che spingono a fare ricerche: senza interesse, nessun uomo cercherà vivamente. Si tratta dunque di esaminare, qui, se le passioni che inducono taluni pensatori ad esaminare i diritti degli dèi sono legittime o no. Abbiamo esposto questi interessi ed abbiamo provato che ogni uomo sensato trovava nelle sue inquietudini e nelle sue paure motivi ragionevoli per assicurarsi se è necessario passare la vita in apprensioni continue. Si dirà che un infelice, giustamente condannato a gemere in catene, non ha il diritto di desiderare di spezzarle o di servirsi dei mezzi per liberarsi dalla prigione e dai supplizi che lo minacciano ad ogni istante? Si pretenderà che la sua passione per la libertà non ha niente di legittimo e che fa torto ai compagni della sua miseria sottraendosi ai colpi della tirannide e aiutandoli a sottrarvisi? Un incredulo è, dunque, altro da uno che è evaso dalla prigione universale in cui l'impostura tirannica tiene chiusi tutti i mortali? Un ateo che scrive non è un evaso che fornisce ai suoi compagni abbastanza coraggiosi da seguirlo i mezzi per sottrarsi agli errori che li minacciano[b]?

Converremo anche che spesso la corruzione dei costumi, la dissolutezza, la licenza ed anche la leggerezza spirituale possono condurre all'irreligione e all'incredulità; ma si può essere libertini[2], irreligiosi e far mostra di incredulità senza per questo essere atei. C'è senza dubbio 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. Molta gente rinuncia ai pregiudizi ricevuti per vanità o sulla parola. 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 della credulità, come il popolo, o in forza dell'interesse, come il prete. Un voluttuoso, un dissoluto seppellito nella crapula, un ambizioso, un intrigante, un uomo frivolo e dissipato, una donna sregolata, un bello spirito alla moda, sono, dunque, 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? Se intravvedono talvolta deboli lumi di verità in mezzo alla nuvolaglia delle passioni che li accecano, lasciano in essi solo tracce passeggere che si cancellano appena ricevute. Gli uomini corrotti non attaccano gli dèi se non quando li credono nemici delle loro passioni[c]. L'uomo dabbene li attacca perché li trova nemici della virtù, dannosi alla sua felicità, contrari alla sua tranquillità, funesti al genere umano.

Quando la nostra volontà è spinta da motivi nascosti e complicati, è difficile discernere che cosa la determina. Un uomo malvagio può essere portato all'irreligione o all'ateismo da motivi che non osa confessarsi: può illudere se stesso e non seguire che l'interesse delle sue passioni, credendo di cercare la verità; la paura di un dio vendicatore lo indurrà forse a negarne l'esistenza senza molto esame, unicamente perché gli riesce scomoda. Tuttavia, le passioni colgono talvolta nel segno. Un grande interesse ci porta ad esaminare le cose più da vicino, spesso può fare scoprire la verità a colui stesso che meno la cerca o vorrebbe solo addormentarsi e ingannarsi. Accade all'uomo perverso che incontra la verità ciò che accade a chi, per fuggire un pericolo immaginario, trovasse sul suo cammino un serpente pericoloso che lo schiacciasse correndo: fa per caso, e per così dire senza disegno, ciò che un uomo meno turbato avrebbe fatto deliberatamente. Un malvagio che teme il suo dio e vuole sottrarsi a lui può benissimo scoprire l'assurdità delle nozioni che gli si danno senza scoprire per ciò che queste stesse nozioni non mutano niente all'evidenza e alla necessità dei suoi doveri.

Bisogna essere disinteressati per giudicare sanamente delle cose, bisogna aver lumi e coerenza nello spirito per cogliere un grande sistema. È unicamente proprio dell'uomo dabbene esaminare le prove dell'esistenza di un dio e i princìpi di ogni religione, è proprio dell'uomo istruito sulla natura e sulle sue vie abbracciare con cognizione di causa il sistema della natura. Il malvagio e l'ignorante sono incapaci di giudicare con candore. L'uomo onesto e virtuoso è il solo giudice competente in una così grande questione. Che dico? Non è il caso, allora, il suo, di desiderare l'esistenza di un dio remuneratore della bontà degli uomini. Se rinuncia ai vantaggi, che la sua virtù lo mette in diritto di sperare, è perché li trova immaginari, come il remuneratore che gli si annuncia, e perché, riflettendo sul carattere di questo dio, è costretto a riconoscere che non si può contare su un despota capriccioso e che le indegnità e le follie cui serve di pretesto superano infinitamente i miseri vantaggi che possono risultare dalla sua nozione. Ed invero ogni uomo che riflette si accorge ben presto che, per un mortale timido di cui questo dio frena le deboli passioni, ve ne sono milioni che non può frenare e di cui al contrario suscita i furori; che, per uno solo che consola, ve ne sono migliaia che costerna, affligge, costringe a gemere; in una parola, trova che, contro un entusiasta incoerente che questo dio, da lui ritenuto buono, rende felice, porta la discordia, la strage e l'afflizione in vaste contrade e getta popoli interi nel dolore e nelle lagrime.

Comunque, non indaghiamo sui motivi che possono indurre un uomo ad abbracciare un sistema. Esaminiamo questo sistema, assicuriamoci se è vero e, se lo troviamo fondato sulla verità, non potremo mai stimarlo pericoloso. È sempre la menzogna ad essere dannosa agli uomini. Se l'errore è evidentemente la causa unica dei suoi mali, la ragione ne è il vero rimedio. Non informiamoci più della condotta dell'uomo che ci presenta un sistema: le sue idee, come si è già detto, possono essere sanissime, quando anche le azioni fossero degnissime di biasimo. Se il sistema dell'ateismo può rendere perverso chi non lo è per suo temperamento, non può rendere buono chi non conosce d'altronde i motivi che dovrebbero portarlo al bene. Per lo meno abbiamo provato che il superstizioso, quando ha passioni forti ed un cuore corrotto, trova nella stessa religione mille pretesti più dell'ateo per nuocere alla specie umana. Questi almeno non ha l'apparenza dell'uomo zelante per coprire la sua vendetta, i suoi trasporti, i suoi furori. L'ateo non ha la facoltà di espiare, con il denaro o con talune cerimonie, gli oltraggi che fa alla società; non ha il vantaggio di poter riconciliarsi con il suo dio e, con talune

pratiche agevoli, di calmare i rimorsi della sua coscienza inquieta: se il crimine non ha spento ogni sentimento nel suo cuore, è costretto sempre a portare dentro se stesso un giudice inesorabile che gli rimprovera senza sosta una condotta odiosa che lo induce ad arrossire, ad odiare se stesso, a temere gli sguardi e i risentimenti degli altri. Il superstizioso, se è malvagio, si abbandona al crimine con rimorsi, ma la sua religione gli fornisce ben presto i mezzi per sbarazzarsene. La sua vita non è comunemente che una lunga catena di errori e di rimpianti, di peccati e di espiazioni: c'è di più, commette spesso, come si è visto, crimini più grandi per espiare i primi; sprovvisto di idee salde sulla morale, si abitua a non considerare errori se non ciò da cui i ministri e gli interpreti del suo dio lo mettono in guardia; considera virtù o mezzi per cancellare i suoi misfatti le azioni più nere che spesso gli si dice piacciono a questo dio. È così che si son visti fanatici espiare con persecuzioni atroci i loro adulteri, le loro infamie, le loro guerre ingiuste, le loro usurpazioni e, per lavarsi delle loro iniquità, bagnarsi nel sangue dei superstiziosi, la cui ostinazione facesse vittime e martiri.

Un ateo, se ha ben ragionato, se ha consultato la sua natura, ha princìpi più sicuri e sempre più umani del superstizioso. La religione tetra o entusiasta conduce sempre quest'ultimo sia alla follia che alla crudeltà. Non si inebrierà mai l'immaginazione di un ateo fino al punto da fargli credere che violenze, ingiustizie, persecuzioni, assassini sono azioni virtuose o legittime. Vediamo tutti i giorni che la religione o la causa del cielo accecano persone umane, eque e sensate su ogni altra materia, fino al punto che li si induce a farsi un dovere trattare con l'ultima barbarie uomini che si allontanano dal loro modo di pensare. Un eretico, un incredulo cessano di essere uomini agli occhi dei superstiziosi. Tutte le società, infette dal veleno della religione, ci offrono esempi innumerevoli di assassini giuridici che i tribunali commettono senza scrupoli e senza rimorsi: giudici equi su ogni altra materia non lo sono più quando si tratta delle chimere teologiche; bagnandosi nel sangue, credono di conformarsi alle vedute della Divinità. Quasi dappertutto le leggi, subordinate alla superstizione, si rendono complici dei loro furori: esse legittimano o trasformano in doveri le crudeltà più contrarie ai diritti dell'umanità[d]. Tutti i vendicatori della religione che con lietezza di cuore, per pietà, per dovere, le immolano le vittime che essa designa loro, non sono dei tiranni che commettono l'ingiustizia di violare il pensiero, hanno la follia di credere che si può incatenarlo? Non sono dei fanatici cui la legge dettata da pregiudizi umani impone la necessità di

diventare bestie feroci? Tutti i sovrani che, per vendicare il cielo, tormentano e perseguitano i loro sudditi e sacrificano vittime umane alla malvagità dei loro dèi antropofagi, non sono uomini che lo zelo religioso converte in tigri? I preti che si prendono tanta cura della salute delle anime, violano così insolentemente il santuario del pensiero, per trovare nelle opinioni degli uomini motivi per nuocere loro, non sono dei furbi odiosi e perturbatori della tranquillità dello spirito che la religione onora e la ragione detesta? Quali scellerati più odiosi agli occhi dell'umanità degli infami *inquisitori* che, per l'accecamento dei prìncipi, godono del vantaggio di giudicare i loro nemici e di consegnarli alle fiamme? Tuttavia, la religione dei popoli, li rispetta ed il favore dei re li colma di benefici. Da ultimo, mille esempi, non ci provano che la religione ha dappertutto prodotto e giustificato gli errori più strani? Non ha, essa, mille volte armato le mani degli uomini di pugnali omicidi, scatenato passioni molto più terribili di quelle che pretendeva di frenare, spezzato per i mortali i nodi più sacri? Con il pretesto del dovere, della fede, della pietà, dello zelo, non ha, essa, favorito la crudeltà, la cupidigia, l'ambizione, la tirannide? Non ha mille volte, la causa di Dio, legittimato l'assassinio, la perfidia, lo spergiuro, la ribellione, il regicidio? I prìncipi, che spesso si son fatti i vendicatori del cielo ed i littori della religione, non ne sono stati cento volte le vittime deplorevoli? In una parola, non è stato, il nome di Dio, il segno delle più tristi follie e degli attentati più orribili? Non hanno dappertutto, gli altari di tutti gli dèi, nuotato nel sangue? E, sotto qualunque forma la si sia mostrata, non fu la Divinità in tutti i tempi la causa o il pretesto della violazione più insolente dei diritti dell'umanità[e]?

Mai un ateo, finché godrà del suo buon senso, si persuaderà che simili azioni possano essere giustificate; mai potrà credere che chi le commette possa essere un uomo degno di stima; non c'è che il superstizioso, cui l'accecamento fa obliare i princìpi più evidenti della morale, della natura, della ragione, a poter immaginare che gli attentati più deleteri sono virtù. Se l'ateo è un perverso, per lo meno sa che fa male: né il suo prete né il suo dio lo persuaderanno che fa bene e, quali che siano i crimini che commette, non potrà mai superare quelli che la superstizione fa commettere senza scrupoli a coloro che ubriaca con i suoi furori o ai quali mostra questi stessi crimini come espiazioni ed azioni meritorie.

Così l'ateo, per cattivo che lo si supponga, non sarà tutt'al più che sulla stessa linea del devoto che la religione incoraggia spesso al crimine, che

trasforma in virtù. Quanto alla condotta, se è dissoluto, voluttuoso, intemperante, adultero, l'ateo non differisce in niente dal superstizioso più credulo, che spesso alla sua credulità sa alleare vizi e crimini che i suoi preti gli perdoneranno sempre, purché renda omaggio al loro potere. Se è nell'Indostan, i suoi bramini lo purificheranno nel Gange recitando preghiere. Se è Ebreo, facendo offerte, i suoi peccati saranno cancellati. Se è in Giappone, sarà liberato per dei pellegrinaggi. Se è maomettano, sarà reputato santo per aver visitato la tomba del suo profeta. Se è cristiano, pregherà, digiunerà, si prosternerà ai piedi dei suoi preti per confessar loro i suoi errori: questi lo assolveranno in nome dell'Altissimo, gli venderanno le indulgenze del cielo, ma non lo biasimeranno mai dei crimini che avrà commesso con loro.

Ci si dice tutti i giorni che la condotta indecente o criminale dei preti e dei loro seguaci non prova niente contro la bontà del sistema religioso. Perché non dire la stessa cosa della condotta di un ateo che, come si è già dimostrato, può avere una morale ottima o verissima anche seguendo una condotta sregolata? Se bisognasse giudicare le opinioni degli uomini dalla loro condotta, quale religione potrebbe sostenere questa prova? Esaminiamo dunque le opinioni dell'ateo senza approvarne la condotta; adottiamone il modo di pensare, se lo guidichiamo vero, utile, ragionevole; respingiamone il modo di agire, se lo troviamo biasimevole. Alla vista di un'opera piena di verità, non siamo imbarazzati dai costumi dell'artefice. Che importa all'universo che Newton sia stato sobrio o intemperante, casto o dissoluto? Per noi si tratta unicamente di sapere se ha ben ragionato, se i suoi principi sono sicuri, se le parti del suo sistema sono coerenti, se l'opera contiene più verità dimostrate che idee azzardate. Giudichiamo allo stesso modo i princìpi di un ateo: se sono strani e inconsueti, c'è una ragione per esaminarli con più rigore; se ha detto il vero, se ha fatto dimostrazioni, ci si arrenda all'evidenza; se si è sbagliato in qualche parte, si distingua il vero dal falso, ma non si cada nel pregiudizio troppo comune che, per un errore nei particolari, fa respingere un grande numero di verità incontestabili. L'ateo, quando sbaglia, ha senza dubbio altrettanto diritto che il superstizioso di rigettare i suoi errori sulla fragilità della sua natura. Un ateo può avere vizi e difetti, può mal ragionare, ma per lo meno i suoi errori non avranno mai le conseguenze delle novità religiose: non accenderanno come queste il fuoco della discordia in seno alle nazioni; l'autore non giustificherà i suoi vizi e i suoi errori con la religione, non pretenderà affatto di essere infallibile come

quei teologi superbi che annettono la sanzione divina alle loro follie e suppongono che il cielo autorizzi i sofismi, le menzogne e gli errori che si credono obbligati a diffondere sulla terra.

Ci si dirà forse che il rifiuto di credere alla Divinità spezza uno dei più potenti legami della società, facendo scomparire la santità dei giuramenti. Rispondo dicendo che lo spergiuro non è affatto raro nelle nazioni più religiose né nelle persone che si vantano di essere più convinte dell'esistenza degli dèi. Diagora[5], da superstizioso che era, diventò, si dice, ateo, vedendo che gli dèi non avevano affatto fulminato un uomo che li aveva presi a testimoniare una falsità. Su questa base, quanti atei dovrebbero formarsi tra noi! Dalla circostanza che se n'è fatto un essere invisibile e sconosciuto, depositario degli impegni degli uomini, non vediamo che gli impegni ed i patti più solenni di questi siano più solidi in forza di questa vana formalità. Voi soprattutto, guide delle nazioni, prendo a testimoni di ciò! Quel dio, di cui vi dite immagini, da cui pretendete di ottenere il diritto di comandare[6], quel dio che prendete così spesso come testimone dei vostri giuramenti e come garante dei vostri trattati, quel dio di cui assicurate che temete i giudizi, vi incute molto rispetto quando si tratta dell'interesse più futile? Rispettate religiosamente quegli impegni così sacri che avete contratto con i vostri alleati, con i vostri sudditi? Prìncipi, che a tanta religione unite spesso così poca probità, vedo che la forza della verità vi opprime. A questa domanda, senza dubbio arrossite e siete costretti ad ammettere che vi prendete giuoco ugualmente e degli dèi e degli uomini. Che dico? La stessa religione, non vi dispensa spesso dai vostri giuramenti? Non vi prescrive di essere perfidi, di violare il giuramento fatto, quando si tratta soprattutto dei suoi sacri interessi? Non vi dispensa dal rispettare i vostri impegni con quelli che essa condanna? Dopo avervi resi e perfidi e spergiuri, non si è, essa stessa, arrogato il diritto di assolvere i vostri sudditi dai giuramenti che li legavano a voi[f]? Se consideriamo attentamente le cose, vedremo che sotto tali capi la religione e la politica sono vere scuole di spergiuro. Così, i bricconi di tutti gli Stati, non si fanno mai indietro quando si tratta di attestare il nome di Dio nelle frodi più evidenti e per i più vili interessi. A che servono, dunque, questi giuramenti? Sono trappole dalle quali solo la semplicità potrebbe lasciarsi prendere. I giuramenti sono dappertutto solo vane formalità, non incutono affatto rispetto agli scellerati e non aggiungono niente agli impegni delle anime oneste che, anche senza giuramenti, non avrebbero avuto affatto la temerarietà di violarli. Un supertizioso spergiuro e

perfido non ha indubbiamente alcun vantaggio su un ateo che mancasse alle sue promesse: l'uno e l'altro non meritano più né la fiducia dei loro concittadini né la stima della gente dabbene; se l'uno non rispetta il dio in cui crede, l'altro non rispetta né la sua ragione né la sua reputazione né l'opinione pubblica, cui ogni uomo sensato non può rifiutarsi di credere[g].

Si è spesso domandato se vi fosse una nazione che non avesse alcuna idea della Divinità e potesse esservi un popolo composto unicamente di atei. Qualunque cosa possano dirne taluni speculatori, non sembra verisimile che vi sia sul nostro globo un popolo numeroso che non abbia alcuna idea di qualche potenza invisibile alla quale offre segni di rispetto e di sottomissione[h]. L'uomo, in quanto è un animale pauroso ed ignorante, diventa necessariamente superstizioso nelle sue disgrazie: o si fa un dio per se stesso o ammette il dio che altri vogliono dargli. Non sembra dunque che si possa ragionevolmente supporre che vi sia un popolo sulla terra cui sia totalmente estranea la nozione di una divinità. L'uno ci mostrerà il sole o la luna e le stelle, l'altro ci mostrerà il mare, i laghi, i fiumi che gli forniscono mezzi di sussistenza, alberi che gli danno un asilo contro l'inclemenza dell'aria; un altro ci mostrerà una roccia di forma bizzarra, una montagna alta, un vulcano che spesso lo stupisce; un altro vi presenterà il suo coccodrillo di cui teme la malignità, il suo serpente pericoloso, il rettile cui attribuisce la sua buona o la sua cattiva sorte. Da ultimo, ogni uomo vi farà vedere con rispetto il suo *feticcio* o il suo dio domestico e tutelare.

Ma, dall'esistenza dei suoi dèi, il selvaggio non trae le stesse induzioni che ne trae l'uomo civilizzato. Un popolo selvaggio non crede di dover molto ragionare delle sue divinità: non immagina che esse debbano influire sui suoi costumi né fortemente occupare il suo pensiero; contento di un culto rozzo, semplice, esteriore, non crede che queste potenze invisibili si prendano cura della sua condotta nei confronti dei suoi simili; in una parola, non lega la sua morale alla sua religione. Questa morale è rozza, come può esserlo quella di ogni popolo ignorante, è proporzionata ai suoi bisogni che sono pochi, spesso è irrazionale perché è il frutto dell'ignoranza, dell'inesperienza e delle passioni poco contenute di uomini, per così dire, nell'infanzia. È solo in una società numerosa, istruita e civilizzata che, venendo a moltiplicarsi i bisogni e a crescere gli interessi, si è costretti a ricorrere a governi, a leggi, a culti pubblici, a sistemi uniformi di religione, per conservare la concordia. È allora che gli uomini avvicinati ragionano, combinano le loro idee, raffinano e rendono sottili le loro nozioni. È allora che i governanti si servono della

paura delle potenze invisibili per frenarli, per renderli docili, per indurli ad obbedire e a vivere in pace. È così che a poco a poco la morale e la politica si trovano legate al sistema religioso. I capi delle nazioni, spesso superstiziosi essi stessi, poco illuminati sui propri interessi, poco versati nella sana morale, poco istruiti sui veri moventi del cuore umano, credono di aver fatto tutto per la propria autorità, come per la felicità e la tranquillità della loro società, rendendo i loro sudditi superstiziosi, minacciandoli con i loro fantasmi invisibili, trattandoli come fanciulli che si tranquillizzano con favole e chimere. Con l'aiuto delle mirabili invenzioni di cui i capi e le guide delle nazioni sono spesso essi stessi le vittime, e che si trasmettono da una razza all'altra, i sovrani sono dispensati dall'istruirsi: trascurano le leggi, si indeboliscono nella mollezza, non seguono che i loro capricci, si risparmiano la cura, facendola cadere sugli dèi, di frenare i loro sudditi, affidano l'istruzione dei popoli a preti incaricati di renderli molto sottomessi e devoti e di insegnar loro di buon'ora a tremare sotto il giogo degli dèi visibili ed invisibili.

È così che le nazioni sono mantenute in una infanzia perpetua e non sono frenate che con vane chimere[8]. È così che la politica, la giurisprudenza, l'educazione, la morale sono dappertutto infette dalla superstizione. È così che gli uomini non conoscono più doveri che non siano quelli della religione; è così che l'idea della virtù si associa falsamente con quella delle potenze immaginarie che l'impostura fa parlare come vuole; è così che si persuadono gli uomini che, senza Dio, non esiste più morale per loro. È così che i principi e i sudditi, ugualmente accecati sui loro veri interessi, sui doveri della natura, sui loro diritti reciproci, si sono abituati a considerare la religione necessaria ai costumi, indispensabile a governare gli uomini, il mezzo più sicuro per giungere alla potenza e alla felicità.

È su queste supposizioni, delle quali abbiamo così spesso dimostrato la falsità, che tante persone, molto illuminate d'altronde, considerano impossibile che una società di atei possa per lungo tempo sussistere. Non c'è alcun dubbio che una società numerosa, che non abbia né religione né morale né governo né leggi né educazione né princìpi, non potrebbe conservarsi e non farebbe che avvicinare esseri disposti a danneggiarsi o fanciulli che seguirebbero come ciechi gli impulsi più fastidiosi. Ma, con tutta la religione del mondo, le società umane non sono presso a poco in questo stato? In quasi tutti i paesi non sono, i sovrani, in una guerra continua con i loro sudditi? Questi sudditi, a dispetto della religione e delle

nozioni terribili che essa dà loro della Divinità, non sono continuamente impegnati a danneggiarsi reciprocamente e a rendersi infelici? Non servono, la stessa religione e le sue nozioni soprannaturali, continuamente a lusingare le passioni e la vanità dei sovrani e ad attizzare i fuochi della discordia tra i cittadini divisi dalle opinioni? Le potenze *infernali,* che si suppongono prese dalla cura di danneggiare il genere umano, sarebbero, esse, capaci di produrre sulla terra mali più grandi di quelli che producono il fanatismo ed i furori generati dalla teologia? In una parola, degli atei riuniti in società, per insensati che li si supponga, si comporterebbero tra loro in una maniera più criminale di quei superstiziosi pieni di vizi e di chimere stravaganti che da tanti secoli non fanno che distruggersi e scannarsi senza ragione e senza pietà? Non si può pretenderlo; al contrario, si osa avanzare molto arditamente che una società di atei, priva di ogni religione, governata da buone leggi, formata da una buona educazione, invitata alla virtù da ricompense, distolta dal crimine da giusti castighi, libera da illusioni, da menzogne e da chimere, sarebbe infinitamente più onesta e più virtuosa di quelle società religiose in cui tutto cospira ad ubriacare lo spirito e a corrompere il cuore.

Quando ci si vorrà occupare utilmente della felicità degli uomini, è con gli dèi del cielo che la riforma deve cominciare; è facendo astrazione da questi esseri immaginari, destinati ad atterrire popoli ignoranti ed infantili, che si potrà promettere di condurre l'uomo alla sua maturità[9]. Non lo si ripeterà mai troppo, nessuna morale senza consultare la natura dell'uomo ed i suoi veri rapporti con gli esseri della sua specie. Nessun principio fisso per la condotta, regolandola su dèi ingiusti, capricciosi, malvagi. Nessuna sana politica, senza consultare la natura dell'uomo vivente in società per soddisfarne i bisogni ed assicurarne la felicità e i godimenti. Nessun buon governo può fondarsi su un dio dispotico: farà sempre dei tiranni dei suoi rappresentanti. Nessuna legge sarà buona senza consultare la natura e il fine della società. Nessuna giurisprudenza può essere vantaggiosa per le nazioni, se si regola sui capricci e le passioni dei tiranni divinizzati. Nessuna educazione sarà razionale, se non si fonda sulla ragione e non su chimere e pregiudizi. Da ultimo, nessuna virtù, nessuna probità, nessun talento sotto signori corrotti e quando domina la condotta dei preti che rendono gli uomini nemici di se stessi e degli altri e cercano di soffocarvi i germi della ragione, della scienza e del coraggio.

Si domanderà forse se ci si può ragionevolmente lusingare di giungere a far dimenticare ad ogni popolo le sue opinioni religiose o le idee che ha della Divinità. Rispondo dicendo che la cosa è del tutto impossibile e che non è questo lo scopo che ci si può proporre. L'idea di un dio, inculcata dall'infanzia più tenera, non sembra abbia la natura da poter sradicarsi dallo spirito dal maggior numero degli uomini: sarebbe forse, darla ad uomini che giunti all'età matura, non ne avessero mai sentito parlare, 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'ignoranza e del delirio, all'ateismo assoluto 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 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 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.

L'ateismo, come la filosofia e tutte le scienze profonde ed astratte, non è dunque fatto per il volgo e neppure per il maggior numero degli uomini. Vi sono in tutte le nazioni popolose e civilizzate persone dalle circostanze messe in grado di meditare, di fare ricerche e scoperte utili, che finiscono presto o tardi con l'estendersi e fruttificare, quando sono state giudicate vantaggiose e vere. 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; tuttavia, nessuna delle scienze o delle professioni in cui sono impegnati è nota al volgo che non cessa di trarne profitto e di raccogliere col tempo i frutti di fatiche delle quali non ha idee. È per il marinaio che l'astronomo lavora, è per lui che il geometra e lo scienziato meccanico fanno calcoli; è per il muratore ed il manovale che l'abile architetto fa sapienti disegni. Quali 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.

Non è dunque per la maggior parte degli uomini che il filosofo deve proporsi di scrivere o di meditare[10]. I princìpi dell'ateismo o il sistema della natura[11] non sono fatti neppure, come si è fatto osservare, per un grande numero di persone illuminate su altri punti, ma spesso troppo prevenute a favore dei pregiudizi universali. 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. Tuttavia, a poco a poco, princìpi che all'inizio sembravano strani o repugnanti, quando hanno la verità dalla loro parte, si insinuano negli spiriti, diventano loro familiari, si diffondono largamente, producono effetti vantaggiosi su tutta la società: col tempo, questa si familiarizza con le idee che originariamente aveva considerato assurde e irrazionali; per lo meno, si cessa di considerare odiosi quelli che professano opinioni sulle quali l'esperienza fa vedere che è permesso aver dubbi senza pericoli per il pubblico.

Non si deve dunque temere di diffondere idee tra gli uomini. Se sono utili, fruttificano a poco a poco. Ogni uomo che scrive non deve affatto fissare gli occhi sul tempo in cui scrive né sui concittadini contemporanei né sul paese in cui abita. Deve parlare al genere umano, deve prevedere le razze future; invano attenderebbe applausi dai suoi contemporanei, invano si lusingherebbe di vedere i suoi princìpi precoci accolti con benevolenza da spiriti prevenuti; se ha detto il vero, i secoli futuri renderanno giustizia ai suoi sforzi; in attesa, si accontenti dell'idea di aver fatto bene o dei suffragi segreti degli amici della verità, poco numerosi sulla terra. È dopo la sua morte che lo scrittore veritiero trionfa; è allora che gli aculei dell'odio o gli strali dell'invidia esauriti o spuntiti fanno posto alla verità che, essendo eterna, deve sopravvivere a tutti gli errori della terra[i].

D'altronde, diremo con Hobbes «che non si può fare male alcuno agli uomini proponendo loro le proprie idee; la cosa peggiore è lasciarli nel dubbio e nella disputa: non vi sono già?»[12]e Se un autore che scrive si è ingannato, è perché ha potuto ragionar male; se ha posto dei principi falsi, si tratta di esaminarli. Se il suo sistema è falso e ridicolo, non servirà che a fare apparire la verità in tutta la sua luce. Se la sua opera cadrà nel disprezzo, lo scrittore, se è testimone della sua caduta, sarà sufficientemente punito della

sua temerarietà; se è morto, i viventi non potranno turbarne le ceneri. Nessun uomo scrive col proposito di nuocere ai suoi simili. Ciascuno si propone sempre di meritarne i suffragi, sia divertendoli, sia stuzzicandone la curiosità, sia comunicando loro scoperte che crede utili. Nessuna opera può essere pericolosa, soprattutto se contiene verità. Non lo sarebbe neppure se contenesse principi evidentemente contrari all'esperienza e al buon senso. Che cosa risulterebbe, infatti, da un'opera che ci dicesse oggi che il sole non è luminoso, che il parricidio è legittimo, che il furto è permesso, che l'adulterio non è un crimine? La più piccola riflessione ci farebbe sentire la falsità di questi principi e tutta quanta la razza umana reclamerebbe contro di essi; si riderebbe della follia dell'autore e ben presto il suo libro ed il suo nome non sarebbero conosciuti che per le loro stravaganze ridicole. Non vi sono che le follie religiose ad essere rovinose per i mortali; e perché? Perché sempre l'autorità pretende di stabilirle con violenza, farle passare per verità e punire con rigore quelli che volessero riderne o esaminarle. Se gli uomini fossero più ragionevoli, considererebbero le opinioni religiose ed i sistemi della teologia con gli stessi occhi con cui considerano i sistemi di fisica o i problemi di geometria: questi non turbano mai la tranquillità delle società, anche se talvolta suscitano dispute vivissime tra taluni sapienti[14]. Le polemiche teologiche non avrebbero mai importanza, se si giungesse a far sentire a quelli che hanno il potere in mano che debbono solo indifferenza e disprezzo alle dispute di personaggi che non intendono, essi stessi le questioni meravigliose sulle quali non cessano di disputare.

È almeno questa indifferenza così giusta, così vantaggiosa agli Stati, che la sana filosofia può proporsi di introdurre a poco a poco sulla terra. Il genere umano non sarebbe più felice, se i sovrani del mondo, preoccupati della felicità dei loro sudditi, lasciassero alla superstizione le sue contese futili, sottomettessero la religione alla politica, costringessero i suoi ministri superbi a diventare cittadini ed impedissero accuratamente alle loro polemiche di essere di pregiudizio per la tranquillità pubblica? Quali vantaggi per le scienze, per i progressi dello spirito umano, per la perfezione della morale, della giurisprudenza, della legislazione, dell'educazione, non deriverebbero dalla libertà di pensare? Oggi, l'ingegno trova dappertutto ostacoli: l'uomo avvolto di piccole bende non gode di alcuna delle sue facoltà; il suo spirito stesso soffre e sembra continuamente avvolto in pannolini per l'infanzia[15]. Il potere civile, legato al potere spirituale, sembra che voglia comandare unicamente a schiavi abbrutiti, chiusi in un carcere

oscuro, in cui si fanno sentire reciprocamente gli effetti del loro cattivo umore. I sovrani detestano la libertà di pensare, perché temono la verità; questa verità sembra loro temibile, perché ne condannerebbe gli eccessi; questi eccessi sono loro cari, perché non conoscono più dei loro sudditi i loro veri interessi, che dovrebbero fondersi insieme.

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 dai suoi diritti. La millesima parte 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.

Nonostante le cure prodigiose che ci si prende per allontanare la verità, la ragione, la scienza dalla dimora dei mortali, il tempo, aiutato dai lumi progressivi dei secoli, può un giorno illuminare quegli stessi principi che vediamo così scatenati contro la verità, così nemici della giustizia e della libertà degli uomini. Il destino porterà forse sul trono sovrani istruiti, equi, coraggiosi, benefici che, riconoscendo la vera causa delle miserie umane, tenteranno di por loro rimedi che la saggezza gli fornirà: forse sentiranno che quegli dèi dai quali pretendono di prendere il potere sono i veri flagelli dei loro popoli, che i ministri di quegli dèi sono loro nemici e loro rivali; che la religione, considerata il sostegno del loro potere, non fa che indebolirlo e scuoterlo; che la morale superstiziosa è falsa e serve unicamente a corrompere i sudditi e a dar loro i vizi degli schiavi anzi che le virtù del cittadino; in una parola, vedranno negli errori religiosi la fonte feconda delle disgrazie del genere umano, sentiranno che esse sono incompatibili con ogni amministrazione equa.

In attesa di questo istante desiderabile per l'umanità, i princìpi del *naturalismo*[16] non saranno adottati che da un piccolo numero di pensatori: questi non possono lusingarsi di avere molti pronti ad approvarli e seguirli; al contrario, troveranno avversari ardenti o anche detrattori nelle persone che su ogni altro oggetto mostrano più spirito e lumi. Gli uomini che hanno più talento, come abbiamo già fatto osservare, non possono risolversi a fare un divorzio completo dalle loro idee religiose: l'immaginazione, così

necessaria ai talenti brillanti, è spesso in essi un ostacolo insormontabile alla rovina totale dei pregiudizi: questa dipende molto più dal giudizio che dallo spirito. A questa disposizione, già così pronta ad illuderli, si aggiunge anche la forza dell'abitudine. Per molta gente toglierle le idee di Dio sarebbe strapparle una parte di se stessa, privarla di un alimento abituale, gettarla nel vuoto, costringerne lo spirito inquieto a perire per mancanza di esercizio[j].

Non meravigliamoci, dunque, se vediamo grandissimi uomini ostinarsi a chiudere gli occhi o a smentire la loro ordinaria sagacia, tutte le volte che si tratta di un oggetto che non hanno avuto il coraggio di esaminare con l'attenzione che hanno prestato a molti altri oggetti. Il cancelliere Bacone pretende che *poca filosofia dispone all'ateismo, ma molta profondità porta* alla religione[17]. Se vogliamo analizzare questa proposizione, troveremo che essa significa che pensatori molto mediocri sono in grado di scorgere rapidissimamente assurdità grossolane della religione, ma che, poco abituati a meditare o sprovvisti di princìpi sicuri che servono a guidarli, la loro immaginazione li riporta ben presto nel labirinto teologico, dal quale una ragione troppo debole sembrava dovesse tirarli fuori. Anime timide temono anche di rassicurarsi, spiriti abituati ad appagarsi di soluzioni teologiche non vedono più nella natura che un enigma inspiegabile, un abisso insondabile. Abituati a fissare gli occhi su un punto ideale matematico, che han fatto il centro di tutto, l'universo si confonde per loro, dacché lo perdono di vista e, nel turbamento in cui si trovano, preferiscono ritornare ai pregiudizi dell'infanzia che sembrano loro spiegare tutto, piuttosto che ondeggiare nel vuoto o lasciare il punto di appoggio che giudicano incrollabile. Così, la proposizione di Bacone non sembra indicar niente, se non che le persone più abili non possono difendersi dalle illusioni della loro immaginazione, l'impeto delle quali resiste ai ragionamenti più forti.

Tuttavia, uno studio attento della natura basta a disingannare ogni uomo che può guardare alle cose con occhio tranquillo: egli vedrà che tutto nell'universo è concatenato da anelli, invisibili per l'osservatore o superficiale o troppo bollente, ma percepibilissimi da parte di chi vede le cose freddamente. Troverà che gli effetti più rari, più mirabili, come i più piccoli e i più ordinari, sono ugualmente inspiegabili, ma debbono derivare da cause naturali, e che cause naturali, quale che sia il nome con cui le si indica, quali che siano le qualità di cui le si dota, non faranno che moltiplicare le difficoltà e far pullulare chimere. Le osservazioni più semplici

gli proveranno invincibilmente che tutto è necessario, che gli effetti che scorge sono materiali e non possono di conseguenza venire che da cause della stessa natura, quando anche non potrà, con l'aiuto dei suoi sensi, risalire a queste cause. Così, il suo spirito non gli mostrerà dappertutto che la materia, la quale agisce ora in una maniera che i suoi organi gli permettono di seguire, ora in una maniera impercettibile per lui: vedrà tutti gli esseri seguire leggi costanti, tutte le combinazioni formarsi e distruggersi, tutte le forme mutare ed il grande tutto rimanere sempre lo stesso[19]. Allora, ricredutosi delle nozioni di cui si era imbevuto, disingannato delle idee erronee che legava per abitudine ad esseri di ragione, consentirà di ignorare ciò che i suoi organi non possono cogliere; riconoscerà che termini oscuri e vuoti di senso non sono affatto idonei a risolvere difficoltà e, guidato dall'esperienza, scarterà tutte le ipotesi dell'immaginazione, per legarsi a realtà confermate dall'esperienza.

La maggior parte di quelli che studiano la natura non la considerano spesso che con gli occhi del pregiudizio. Non vi trovano se non ciò che hanno anticipatamente deciso di trovarvi. Quando vi scorgono fatti contrari alle loro idee, ne distolgono prontamente lo sguardo, credono di aver visto male o bene; se vi ritornano, è nella speranza di giungere a conciliarli con le nozioni di cui il loro spirito si è imbevuto. È così che troviamo fisici entusiasti, ai quali le loro prevenzioni mostrano, nelle cose che ne contraddicono più apertamente le opinioni, prove incontestabili dei sistemi di cui sono preoccupati. Di qui quelle presunte dimostrazioni dell'esistenza di un dio buono, che vediamo trarre dalle cause finali, dall'ordine della natura, dai suoi benefici per l'uomo ecc. Questi stessi esseri entusiasti scorgono disordine, calamità rivoluzioni, ne traggono prove nuove della saggezza, dell'intelligenza, della bontà del loro Dio, mentre tutte queste cose sembrano contraddire tali qualità con la stessa evidenza con la quale le prime sembravano confermarle o stabilirle. Questi osservatori prevenuti sono in estasi alla vista dei movimenti periodici e regolari degli astri, delle produzioni della terra, dell'accordo stupendo delle parti degli animali; dimenticano allora le leggi del movimento, le forze dell'attrazione, della repulsione, della gravitazione, e finiscono con l'assegnare tutti questi grandi fenomeni ad una causa sconosciuta, di cui non hanno affatto idee. Da ultimo, nel calore dell'immaginazione collocano l'uomo al centro della natura, lo suppongono l'oggetto e il fine di tutto ciò che esiste: è per lui che tutto è fatto, è per allietarlo che tutto è stato creato, mentre non si accorgono

che molto spesso la natura intera sembra scatenarsi contro di lui e il destino ostinarsi a farne il più infelice degli esseri[k].

L'ateismo è così raro unicamente perché tutto cospira a ubriacare l'uomo, dall'età più tenera, di un entusiasmo che lo abbaglia o a gonfiarlo di una ignoranza sistematica e calcolata che, di tutte le ignoranze, è la più difficile a vincere e a sradicare. La teologia non è che una scienza di parole, che, a forza di ripeterle, ci si abitua a prendere per cose: quando le si vuole analizzare, si trova che non hanno nessun senso vero. Vi sono pochi uomini nel mondo che pensano, si rendono conto delle loro idee, hanno occhi penetranti: la misura nello spirito è uno dei doni più rari che la natura fa alla specie umana. Un'immaginazione troppo viva, una curiosità precipitosa, sono ostacoli po tentissimi alla scoperta della verità come la troppa flemma, la lentezza della concezione, la pigrizia dello spirito, la mancanza di abitudine di pensare. Tutti gli uomini hanno più o meno immaginazione, curiosità, flemma, bile, pigrizia, attività: è dal giusto equilibrio che la natura ha messo nella loro organizzazione che dipende la misura del loro spirito. Tuttavia, come si è detto più sopra, l'organizzazione dell'uomo è soggetta a mutare ed i giudizi del suo spirito variano con i mutamenti che la sua macchina è costretta a subire: di qui le rivoluzioni quasi continue che hanno luogo nelle idee dei mortali, soprattutto quando si tratta degli oggetti sui quali l'esperienza non fornisce loro nessun saldo punto d'appoggio.

Per cercare e trovare la verità, che tutto si sforza di nasconderci e che, complici di quelli che ci sviano, vogliamo spesso dissimulare a noi stessi, o che i nostri consueti terrori ci fanno temere di trovare, occorre uno spirito giusto, un cuore retto e in buona fede con se stesso, un'immaginazione temperata dalla ragione. Con queste disposizioni scopriremo la verità: questa non si mostra mai all'entusiasta preso dalle sue fantasticherie né al superstizioso nutrito di malinconia né al vanitoso gonfio della sua ignoranza presuntuosa né all'uomo abbandonato alla dissipazione e ai piaceri né al ragionatore di malafede che vuole solo illudere se stesso. Con queste disposizioni, il fisico attento, il geometra, il moralista, il politico, lo stesso teologo, quando cercheranno sinceramente la verità, troveranno che la pietra angolare che serve di fondamento a tutti i sistemi religiosi poggia evidentemente sul falso. Il fisico troverà nella materia la causa sufficiente della sua esistenza, di suoi movimenti, delle sue combinazioni, dei suoi modi di agire, sempre regolati da leggi generali, incapaci di mutare. Il geometra calcolerà le forze della materia e, senza uscire dalla natura, troverà che, per

spiegarne i fenomeni, non c'è bisogno di ricorrere ad un essere o ad una forza incommensurabile con tutte le forze conosciute. Il politico, istruito sui veri moventi che possono agire sugli spiriti delle nazioni, avvertirà che non c'è bisogno di ricorrere a moventi immaginari, mentre ve ne sono di reali, per agire sulle volontà dei cittadini ed indurli a lavorare al mantenimento dell'associazione; riconoscerà che un movente fittizio è idoneo unicamente a rallentare o anche a guastare il giuoco di una macchina così complicata come la società. Colui che sarà preso più dalla verità che dalle sottigliezze della teologia si accorgerà ben presto che questa scienza vana non è che un ammasso inintelligibile di false ipotesi, di petizioni di princìpi, di sofismi, di circoli viziosi, di distinzioni futili, di sottigliezze capziose, di argomentazioni di malafede, da cui non possono risultare che puerilità o dispute senza fine. Da ultimo, ogni uomo che avrà le idee sane di morale, di virtù, di ciò che è utile all'uomo in società, sia per conservare se stesso che per conservare il corpo di cui è membro, riconoscerà che i mortali, per scoprire i loro rapporti e i loro doveri, hanno bisogno unicamente di consultare la propria natura e debbono ben guardarsi dal fondarli su un essere contraddittorio o di improntarle ad un modello capace solo di turbarne lo spirito e di renderli incerti sul loro modo di agire.

Così, ogni pensatore ragionevole, rinunciando ai suoi pregiudizi, può avvertire l'inutilità e la falsità di tanti sistemi astratti che finora sono serviti solo a confondere tutte le nozioni e a rendere dubbiose le verità più chiare. Rientrando nella sfera, lasciando le regioni dell'empireo in cui il suo spirito non può che delirare. Consultando la ragione, ogni uomo scoprirà ciò che ha bisogno di conoscere e si disingannerà delle cause chimeriche che l'entusiasmo, l'ignoranza e la menzogna hanno dappertutto sostituito alle cause vere e ai moventi reali che agiscono in una natura, dalla quale lo spirito umano non può mai uscire senza smarrirsi e senza rendersi infelice.

I deicoli[21] ed i loro teologi rimproverano continuamente agli avversari il gusto per il *paradosso* e per il *sistema*, mentre essi stessi fondano tutte le loro idee su ipotesi immaginarie e si fanno un principio di rinunciare all'esperienza, di dispregiare la natura, di non tener alcun conto della testimonianza dei loro sensi, di sottomettere il loro intelletto al giogo dell'autorità. I discepoli della natura sarebbero, dunque, autorizzati a dir loro:

«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 e che non siate costretti ad ammettere come noi: i principi da cui partiamo sono chiari, sono evidenti, sono fatti. Se una cosa è oscura o inintelligibile per noi, conveniamo in buona fede che sono oscurità, cioè limiti dei nostri lumi[1], 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 stessi 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. Che cosa fanno i nostri avversari? Immaginano, per spiegare le cose che sono loro ignote, esseri più sconosciuti ancora delle cose che vogliono spiegare: esseri di cui essi stessi ammettono di non avere alcuna nozione! Rinunciano, dunque, ai veri principi della logica, che consistono nel procedere dal più noto al meno noto. Ma su che cosa fondano l'esistenza di quegli esseri con l'aiuto dei quali pretendono di risolvere tutte le difficoltà? È sull'ignoranza universale degli uomini, sulla loro inesperienza, sui loro terrori, sulle loro immaginazioni turbate, sul loro preteso *senso intimo*[22], il quale realmente è solo l'effetto dell'ignoranza, della paura, della mancanza di abitudine di riflettere da se stessi e di lasciarsi guidare dall'autorità. Teologi, è su fondamenti così rovinosi che costruite l'edificio della vostra dottrina. Per questo vi trovate nell'impossibilità di farvi un'idea precisa degli dèi che servono di base ai vostri sistemi, dei loro attributi, della loro esistenza, del loro modo di essere nello spazio, del loro modo di agire. Così, per vostra stessa ammissione, siete in una ignoranza profonda dei primi elementi, che è indispensabile conoscere, di una cosa che costituite come la causa di tutto ciò che esiste. Così, da qualunque punto di vista vi si consideri, siete voi a costruire sistemi campati in aria e siete i più assurdi di tutti i sistematici, giacché, poiché vi rifate alla vostra immaginazione per creare

una causa, questa causa dovrebbe almeno spandere luce su tutto. È a questa condizione che se ne potrebbe perdonare l'incomprensibilità, ma questa causa può servire a spiegare qualcosa? Ci fa, essa, conoscere meglio l'origine del mondo, la natura dell'uomo, le facoltà dell'anima, la causa del bene e del male? No, senza dubbio: questa causa immaginaria o non spiega niente o moltiplica le difficoltà all'infinito o getta ostacoli ed oscurità su tutte le materie sulle quali la si è fatta intervenire. Qualunque questione si tratti, si complica non appena vi si fa entrare il nome di Dio: questo nome si presenta nelle scienze più chiare solo accompagnato da ombre che rendono complicate ed enigmatiche le nozioni più evidenti. Quali idee di morale ci presenta, la vostra divinità, sulle volontà e sull'esempio della quale fondate tutte le virtù? Non ce la mostrano, tutte le vostre rivelazioni, con i tratti di un tiranno che si fa beffa del genere umano, governa il mondo solo con le regole dei suoi ingiusti capricci che ci fate adorare? Tutti i vostrisistemi ingegnosi, tutti i vostri misteri, tutte le sottigliezze che avete inventato, sono capaci di purificare il vostro dio delle macchie di cui il buon senso deve farlo accusare? Da ultimo, non è in suo nome che turbate l'universo, perseguitate, sterminate tutti quelli che rifiutano di sottoscrivere alle fantasticherie sistematiche da voi abbellite con il nome pomposo di religione? Convenite, dunque, teologi, che non solo siete sistematici assurdi, ma anche che finite con l'essere atroci e crudeli per l'importanza che il vostro orgoglio e il vostro interesse annettono a sistemi rovinosi, sotto i quali opprimete e la ragione umana e la felicità delle nazioni».

1. John Spencer (1630-1693), teologo anglicano, di tendenza eterodossa: la sua opera più importante è *De legibus Hebraeorum ritualibus et earum rationibus libri tres*, 1685.

2. *Libertin*: cfr. nota 14 del cap. XII del Tomo I, p. 272.

3. Flavio Arriano (95-175), filosofo, geografo e storico romano.

4. Per Vanini, cfr. nota *d* del cap. IX del Tomo II, p. 611; Gabriel-Barthélemy de Grammont (1590-1654), giurista e storico francese, testimone del processo e del supplizio di Vanini a Tolosa: cfr. E. NAMER, *Documents sur la vie di J.-C. Vanini di Taurisano*, Adriatica, Bari, s. d., pp. 144-145.

5. Il nome di Diagora già si è incontrato.

6. Si riaffaccia la critica del *rex a deo*.

7. Giovanni Hus (1369-1415), riformatore boemo, le cui 39 tesi, tratte quasi tutte dal suo *De ecclesia* (1413), aventi a centro dottrinale l'idea della chiesa come corpo di Cristo e come comunità di predestinati, furono condannate al Concilio di Costanza (1415), cui partecipò con un salvacondotto dell'imperatore Venceslao; Girolamo da Praga (1380-1416), sostenitore di Hus: condannato dal Concilio di Costanza, in un primo momento ritratta, poi riprende a sostenere con vigore le tesi hussite e viene condannato, come Hus, al rogo.

8. *Nations tenues dans une enfance perpétuelle*: togliere da questa infanzia i popoli è impresa illuministica. Si noti l'insistenza sull'immagine.

9. *Conduire l'homme à sa maturité*: anche questa è impresa illuministica: cfr. n. 3 del cap. I del Tomo I, p. 90.

10. È quanto si propone l'*Enciclopedia* (cfr. nota *c* del cap. X del Tomo I, p. 214), come espressione dell'*intellighentia* illuministica.

11. Si noti l'identità posta tra i *principes de l'athéisme* e il *système de la nature*.

12. È quasi un *topos* hobbesiano.

13. Si esprime, ad un certo punto, la consapevolezza della necessità storica di passare dalla propaganda clandestina, in certo modo anche ermetica, dell'illuminismo pionieristico, alla propaganda pubblica e spregiudicata, «organica», dell'*Enciclopedia*.

14. Contrapposizione tra discorso metafisico e discorso fisico, nella quale non è difficile rintracciare la fede, hobbesiana e spinoziana (ma è stata anche leonardesca e sarà positivistica), nelle costruzioni teoretiche fatte more geometrico.

15. L'*homme entouré de bandelettes e continnellement enveloppé des langes de l'enfance* ricorda l'uomo che l'illuminismo vuole liberare dalla carrozzella dei bambini (Kant) e portare alla maturità: (cfr. nota 3 del cap. I del Tomo I, p. 90).

16. Naturalismo = materialismo naturalistico. All'inizio, si insiste, si pone come una visione elitaria, se non aristocratica, del mondo.

17. Non si tratta di una vera e propria citazione.

18. Gilles Ménage (1613-1692), filologo ed umanista francese, anche italianista (*Origini della lingua italiana*, 1669; 1685), accademico della Crusca col nome di Egidio Menagio.

19. Ritornano, qui, motivi naturalistici in cui è facile avvertire suggestioni empedoclee ed anassagoree.

20. L'astrologia giudiziaria è la scienza che studiava gli influssi degli astri sugli uomini e sugli eventi umani.

21. Nel testo: *déicoles*, un vocabolo incontrato più volte.

22. *Sens intime*: come organo di conoscenza immediata ed irrazionale, certamente tale che non passa per il veicolo dei sensi.

a. V. Lord Shaftesbury, nella sua *Lettera sull'entusiasmo*. Il dottor Spencer[1] dice che «è per un'astuzia del demonio, che cerca di rendere la Divinità odiosa, che questa ci viene rappresentata con tratti ripugnanti che la rendono simile alla testa della Medusa, in modo che gli uomini sono talvolta costretti a buttarsi nell'ateismo per sbarazzarsi di questo demone fastidioso». Ma si potrebbe dire al dottor Spencer che questo *demone che cerca di rendere la Divinità odiosa* è l'interesse del clero, che fu in ogni tempo e in ogni paese quello di atterrire gli uomini, per renderli schiavi e strumenti delle loro passioni. Un dio che non facesse affatto tremare non sarebbe di alcuna utilità per i preti.

b. I preti ripetono senza sosta che è l'orgoglio, la vanità, il desiderio di distinguersi dal volgo a portare alla miscredenza. Essi si comportano in ciò come i grandi che trattano da *insolenti* tutti quelli che rifiutano di strisciare ai loro piedi. Ogni uomo sensato non sarebbe in diritto di domandare ad un prete: Dov'è la tua superiorità in fatto di ragiona mento? Quale motivo pcsso avere di sottomettere la mia ragione al tuo delirio? D'altro canto, non si può dire ai preti che è l'interesse che li fa preti, è l'interesse che li rende teologi, è l'interesse delle loro passioni, del loro orgoglio, della loro avarizia, della loro ambizione ecc. che li lega ai loro sistemi, da cui essi soltanto traggono i frutti? Comunque, i preti, contenti di esercitare il loro dominio sul volgo, dovrebbero permettere agli uomini che pensano di non piegare il ginocchio dinanzi ai loro idoli. Tertulliano ha detto: *Quis enim philosophum*

sacrificare compellit? (= «Chi infatti può costringere il filosofo a sacrificare?») (Tertulliano, *Apologeticum,* cap. XLVI).

c. Arriano[3] dice che, quando gli uomini immaginano che gli dèi sono contrari alle loro passioni, li maledicono e ne rovesciano gli altari. Più i sentimenti di un ateo sono arditi e paiono strani e sospetti agli altri uomini, più egli dovrebbe essere scrupoloso osservatore dei suoi doveri, se non vuole che i suoi costumi *calunnino* il suo sistema che, debitamente approfondito, farà sentire la certezza e la necessità della morale, che tutte le religioni tendono a rendere problematica o a corrompere.

d. Il presidente di Grammont riferisce, con una soddisfazione veramente degna di un cannibale, i dettagli del supplizio di Vanini[4], bruciato a Tolosa, sebbene avesse ritrattato le opinioni di cui era accusato. Egli arriva al punto da trovare cattivi le grida e gli urli che i tormenti strapparono a quell'infelice vittima della crudeltà religiosa.

e. È bene sottolineare che la religione dei cristiani, che si vanta di dare agli uomini le idee più giuste della Divinità, che, tutte le volte che la si accusa di essere turbolenta e sanguinaria, mostra il suo dio unicamente dal lato della bontà e della misericordia, che si gloria di avere insegnato la morale più pura, che pretende di stabilire per sempre la concordia e la pace tra quelli che la professano, ha provocato più divisioni, dispute, guerre civili e politiche, crimini di ogni specie, che tutte le altre religioni del mondo messe insieme. Ci si dirà forse che il progresso dei lumi impedirà a questa superstizione di produrre in seguito effetti spiacevoli come quelli che ha prodotto in altri tempi: risponderemo dicendo che il fanatismo sarà sempre ugualmente pericoloso o che, non essendo affatto eliminata la causa, gli effetti saranno sempre gli stessi. Così, finché la superstizione sarà tenuta in considerazione e avrà potere, vi saranno dispute, persecuzioni, inquisizioni, regicidi, scompigli ecc. Finché gli uomini saranno tanto insensati da ritenere la religone la cosa più importante per loro, i ministri della religione saranno padroni di confondere tutto sulla terra, col pretesto degli interessi della Divinità, che saranno sempre unicamente i loro propri interessi. La chiesa cristiana non avrebbe che un modo per liberarsi delle accuse, che le si fanno, di essere intollerante o crudele: quello di dichiarare solennemente *che non è affatto permesso perseguitare o nuocere per opinioni.* Ma è ciò che i suoi ministri non diranno mai.

f. È una massima costantemente accettata nella religione cattolica romana, cioè nella setta del cristianesimo più superstiziosa e più numerosa, che *non si deve mantenere la parola data agli eretici.* Il concilio generale di Costanza ha deciso in tal modo quando, nonostante il salvacondotto dell'imperatore, fece bruciare Giovanni Hus e Girolamo da Praga[7]. Il pontefice romano ha, come si sa, il diritto di risollevare quelli che appartengono alla sua setta dai giuramenti e dai voti fatti; questo stesso pontefice si è arrogato il diritto di deporre i re e di assolvere i loro sudditi dal giuramento di fedeltà. È molto singolare che i giuramenti siano prescritti dalle leggi delle nazioni che professano la religione cristiana, mentre Cristo li ha espressamente vietati.

g. «Un giuramento», dice Hobbes, «non aggiunge niente all'obbligazione; non fa che accrescere nell'immaginazione di chi giura il timore di violare un impegno che sarebbe obbligato a rispettare senza alcun giuramento».

h. Si è talvolta creduto che il popolo cinese fosse ateo, ma questo errore è dovuto a missionari cristiani, abituati a considerare atei tutti quelli che non hanno opinioni simili alle loro sulla Divinità. Pare sicuro che il popolo cinese è superstiziosissimo, ma è governato da capi che non lo sono in alcun modo, senza tuttavia essere atei per questo. Se l'impero della Cina è così fiorente come ci si dice, fornisce almeno una prova robustissima che quelli che governano non hanno bisogno di essere superstiziosi per ben governare popoli che lo sono.

Si sostiene che i Groenlandesi non hanno alcuna idea della Divinità. Tuttavia, la cosa è difficile a credersi per una nazione così selvaggia e così maltrattata dalla natura.

i. È un problema per molti, se la verità non possa nuocere. Le persone meglio intenzionate sono spesso, esse stesse, nell'incertezza su questo punto importante. La verità nuoce sempre unicamente a quelli che ingannano gli uomini, i quali a loro volta hanno il più grande interesse ad essere

disingannati. La verità, certo, può nuocere a chi l'annuncia, ma nessuna verità può nuocere al genere umano e non può essere mai annunciata molto chiaramente ad esseri sempre poco disposti ad intenderla o a comprenderla. Se tutti quelli che scrivono per annunciare verità importanti (che si considerano sempre come le più *pericolose*) fossero abbastanza infiammati dall'amore del bene pubblico da parlare francamente anche a rischio di dispiacere, il genere umano sarebbe molto più illuminato e più felice di quanto lo è. Scrivere con parole cifrate è spesso non scrivere per nessuno. Lo spirito umano è pigro, bisogna risparmiargli per quanto è possibile l'imbarazzo di riflettere. Quanto tempo e quanto studio non occorrono oggi per interpretare gli oracoli ambigui degli antichi filosofi, i veri sentimenti dei quali sono quasi interamente smarriti per noi! Se la verità è utile agli uomini, è un'ingiustizia privarli di essa; se la verità deve essere accettata, bisogna accettarne le conseguenze, che sono altrettanto verità. Gli uomini, per la maggior parte, amano la verità, ma le sue conseguenze fanno loro una così grande paura che spesso preferiscono attenersi all'errore, le conseguenze deplorevoli del quale non avvertono, perché glielo impedisce l'abitudine[13].

j. *Menagio*[18] ha osservato che la storia parla di pochissime donne atee o miscredenti. Ciò non sorprende: la loro organizzazione le rende timide, il sistema nervoso subisce in esse variazioni periodiche e l'educazione che loro si dà le dispone alla credulità. Quelle che hanno temperamento ed immaginazione hanno bisogno di chimere idonee ad occuparne l'oziosità, soprattutto quando il mondo le abbandona: la devozione e le sue pratiche, allora, diventano per loro un compito o una distrazione.

k. I progressi della sana fisica saranno sempre funesti per la superstizione, che sarà continuamente smentita dalla natura. L'astronomia ha fatto scomparire l'astrologia giudiziaria[20]; la fisica sperimentale, lo studio della storia naturale e della chimica mettono i ciurmatori, i preti, i maghi nell'impossibilità di fare miracoli. La natura, approfondita, deve fare necessariamete scomparire il fantasma che l'ignoranza aveva messo al suo posto.

l. *Nescire quaedam magna pars est sapientiae* (= «Non sapere talune cose è una parte grande della sapienza»).

Capitolo dodicesimo[1]

COMPENDIO DEL CODICE DELLA NATURA[2]

Ciò che è falso non può essere utile agli uomini, ciò che li danneggia costantemente non può essere fondato sulla verità e deve essere proscritto per sempre. Significa dunque servire lo spirito umano e lavorare per esso presentargli il filo soccorrevole con l'aiuto del quale può trarsi dal labirinto in cui l'immaginazione lo mena o lo fa errare senza trovare alcuna via di uscita alle sue incertezze. Soltanto la natura, conosciuta attraverso l'esperienza, gli darà questo filo e gli fornirà i mezzi per combattere i *Minotauri,* i fantasmi e i mostri che, da tanti secoli, esigono un tributo crudele dei mortali spaventati. Tenendo questo filo in mano, essi non si smarriranno mai; se lo lasciano cadere anche per un istante, ricadranno infallibilmente nei loro antichi errori. Vanamente rivolgerebbero i loro sguardi verso il cielo per trovare aiuti che sono ai loro piedi: finché gli uomini, intestarditi nelle loro opinioni religiose, andranno a cercare in un mondo immaginario i princìpi della condotta che debbono tenere quaggiù, non avranno affatto princìpi; finché si ostineranno a contemplare i cieli, cammineranno a tentoni sulla terra ed i loro passi incerti non incontreranno mai il benessere, la sicurezza, la tranquillità necessari alla loro felicità.

Ma gli uomini, resi dai loro pregiudizi ostinati a danneggiarsi, sono in guardia contro quelli stessi che vogliono procurar loro i più grandi beni. Abituati ad essere ingannati, sono in continui sospetti; abituati a diffidare di se stessi, a temere la ragione, a considerare pericolosa la verità, trattano come nemici quelli che vogliono rassicurarli; premuniti di buon'ora dall'impostura, si credono obbligati a difendere accuratamente la benda con la quale gli si coprono gli occhi[3] e a lottare contro tutti quelli che tentassero di strapparla. Se i loro occhi, abituati alle tenebre, si aprono un istante, la luce li ferisce e si lanciano con furia su chi offre loro una fiaccola da cui sono abbagliati. Di conseguenza, l'ateo è considerato un essere malefico, un avvelenatore pubblico: colui che osa svegliare i mortali da un sonno letargico in cui l'abitudine li ha gettati passa per un perturbatore; colui che vorrebbe

calmarne i furori frenetici passa per un frenetico lui stesso; colui che invita i suoi associati a spezzare le loro catene sembra solo un insensato e un temerario, a prigionieri i quali credono che la loro natura li ha fatti unicamente per essere incatenati e per tremare. In forza di queste prevenzioni funeste, il discepolo della natura è comunemente accolto dai suoi concittadini come l'uccello lugubre della notte che tutti gli altri uccelli, quando esce dal suo nido, perseguitano con un odio comune e con gridi differenti.

No, mortali accecati dal terrore, l'amico della natura non è affatto un vostro nemico: il suo interprete non è affatto il ministro della menzogna; il distruttore dei vostri fantasmi non è il distruttore delle verità necessarie alla vostra felicità; il discepolo della ragione non è affatto un insensato che cerca di avvelenarvi o di comunicarvi un delirio pericoloso. 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 infrange gli idoli incensati dalla paura o insanguinati dal fanatismo e dal furore, è per mettere al loro posto la verità consolatrice, capace di darvi sicurezza. Se rovescia i templi e gli altari così spesso bagnati di lagrime, macchiati da sacrifici crudeli, affumicati da un incenso servile, è per innalzare alla pace, alla ragione, alla virtù un monumento duraturo, in cui possiate trovare in ogni tempo un asilo contro le vostre frenesie, le vostre passioni e contro quelle degli uomini potenti che vi opprimono. Se combatte le pretese superbe dei tiranni deificati dalla superstizione che, come i vostri dèi, vi schiacciano sotto uno scettro ferreo, è perché voi godiate dei diritti della vostra natura: è, da ultimo, perché voi siate degli uomini liberi e non schiavi per sempre incatenati nella miseria, è perché siate governati da uomini e da cittadini che amino, proteggano uomini simili a loro e cittadini di cui detengono il potere. Se attacca l'impostura, è per ristabilire la verità nei suoi diritti, così a lungo usurpati dall'errore. Se distrugge la base ideale di quella morale incerta o fanatica che finora non ha fatto che abbagliare i vostri spiriti senza correggere i vostri cuori, è per dare alla scienza dei costumi una base incrollabile nella vostra propria natura. Osate, dunque, ascoltare la sua voce, molto più intelligibile di quegli oracoli ambigui che l'impostura vi annuncia in nome di una divinità capziosa, la quale contraddice continuamente le sue volontà. Ascoltate, dunque, la natura: non si contraddice mai.

«Voi» — essa dice — «che, secondo l'impulso da me datovi, tendete verso la felicità in ogni istante della vostra durata, non opponete resistenza alla mia legge sovrana. Lavorate alla vostra felicità, godete senza paura, siate felici: ne troverete i mezzi scritti nei vostri cuori. Vanamente, superstizioso, cerchi un benessere al di là dei limiti dell'universo in cui la mia mano ti ha posto. Vanamente lo chiedi a quei fantasmi inesorabili che la tua immaginazione vuole collocare sul mio trono eterno, vanamente l'attendi in quelle regioni celesti che il tuo delirio ha creato, vanamente conti su quelle divinità capricciose la cui beneficenza ti estasia, mentre non fanno che riempire la tua dimora di calamità, di terrori, di gemiti, di illusioni. Osa, dunque, affrancarti dal giogo di questa religione, mia superba rivale, che misconosce i miei diritti; rinunzia ai suoi dèi, usurpatori del mio potere, per ritornare sotto le mie leggi. È nel mio dominio che regna la libertà. La tirannide e la schiavitù ne sono per sempre bandite, la giustizia veglia sulla sicurezza dei miei sudditi: li conserva nei suoi diritti, la beneficenza e l'umanità li legano con amabili catene, la verità li illumina e mai l'impostura li acceca con le sue oscure nubi.

Ritorna, dunque, 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 fa 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 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; se tu tenti di sottrarti ad esso, pensa che l'odio, la vendetta ed i rimorsi sono sempre pronti a punire l'infrazione dei suoi decreti irrevocabili.

Segui, dunque, uomo, quale che sia il rango in cui ti trovi, il piano che ti è tracciato per ottenere il benessere cui puoi aspirare. 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 soprattutto i pianti 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[4]. Sotto gli occhi di genitori uniti e virtuosi, i tuoi figli apprendano la virtù: dopo aver occupato la tua età matura, essi restituiscono alla tua vecchiaia le cure che avrai dato alla loro debole infanzia.

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'affezione. Sii riconoscente, perché la riconoscenza alimenta e nutre la bontà. Sii modesto, perché l'orgoglio repugna ad esseri innamorati di se stessi. Perdona le offese, perché la vendetta rende eterni gli odi. Fa del bene a colui che ti oltraggia, per mostrarti più grande di lui e fartene un amico. Sii moderato, temperato, casto, perché la voluttà, l'intemperanza e gli eccessi distruggeranno il tuo essere e ti renderanno spregevole.

Sii cittadino, perché la patria è necessaria alla tua sicurezza, al tuo benessere. Sii fedele e sottomesso all'autorità legittima, perché è necessaria alla conservazione della società, che è necessaria a te stesso. Obbedisci alle leggi, perché sono l'espressione della volontà pubblica, alla quale la tua volontà particolare deve essere subordinata[5]. Difendi il tuo paese, perché è esso a renderti felice, a contenere i tuoi beni. Non tollerare che questa madre comune, tua e dei tuoi concittadini, cada nelle catene della tirannide, perché allora non sarebbe più che una prigione per te. Se la tua ingiusta patria ti rifiuta il benessere, se sottomessa al potere ingiusto sopporta che ti si opprima, allontanati da essa in silenzio, non turbarla mai.

In una parola, sii uomo, sii un essere sensibile e ragionevole, sii sposo felice, padre tenero, madre equa, cittadino zelante; procura di servire il tuo paese con le tue forze, con le tue doti, la tua laboriosità, le tue virtù. 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'accecamento 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.. Rientrerai ad ogni istante con piacere in te stesso, non troverai in fondo al tuo cuore né onta né terrori né rimorsi; amerai te stesso, sarai grande ai tuoi occhi, sarai amato, sarai stimato da tutte le anime oneste, il cui suffragio è di gran lunga preferibile a quello della moltitudine delirante. Tuttavia, se volgi fuori lo sguardo, visi contenti ti esprimeranno l'affetto, l'interesse, il sentimento. Una vita, ogni istante della quale sarà segnato dalla pace della tua anima e dall'affetto degli esseri che ti circondano, ti condurrà pacificamente al termine dei tuoi giorni: ed invero è necessario che tu muoia. Ma tu sopravvivi già col pensiero, vivrai sempre nello spirito dei tuoi amici e degli esseri che le tue mani hanno reso fortunati; le tue virtù vi hanno anticipatamente eretto monumenti duraturi. Se il cielo si occupasse di te, sarebbe contento della tua condotta quando ne è contenta la terra.

Non lamentarti, dunque, della tua sorte. Sii giusto, sii buono, 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, dell'equità venale, dell'impostura indurita. Non essere mai tentato di ingrossare la corte o il gregge servile degli schiavi dell'ingiusto tiranno. Non tentare di acquistare, a forza di offese, di soperchierie e di rimorsi, il fatale vantaggio di opprimere i tuoi simili. Non essere il complice mercenario degli oppressori del tuo paese: questi sono costretti ad arrossire quando incontrano il tuo sguardo.

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 dissolutezze 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. I principi e le divinità terrestri, messi dalla loro potenza al di sopra delle leggi degli uomini, sono costretti a fremere sotto le mie. Sono io che li castigo, sono io che li riempio di sospetti, di terrori, di inquietudini, sono io che li faccio tremare al solo nome dell'augusta verità, sono io che, anche nella folla dei grandi che li

circondano, faccio sentir loro gli aculei avvelenati dell'affanno e della vergogna. Sono io che diffondo la noia nelle loro anime intorpidite, per punirli dell'abuso che han fatto dei miei doni. Sono io ad essere la giustizia increata, eterna; sono io a sapere, 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.

Se dubiti della mia autorità e del potere irresistibile che ho sui mortali, considera le vendette che esercito su tutti quelli che resistono ai miei decreti. Scendi in fondo al cuore di quei criminali diversi il cui volto contento copre un'anima lacerata. Non vedi l'ambizioso tormentato notte e giorno da un ardore che niente può spegnere? Non vedi il conquistatore trionfare con rimorso e regnare tristemente su rovine fumanti, su solitudini incolte e devastate, su infelici che lo maledicono? Credi che il tiranno circondato da adulatori che lo stordiscono con il loro incenso non ha la coscienza dell'odio suscitato dalle sue oppressioni e del disprezzo che gli attirano i suoi vizi, la sua inutilità, le sue dissolutezze? Pensi che il cortigiano altero non arrossisca, in fondo alla sua anima, per gli insulti che subisce e per le bassezze con le quali compra il favore?

Vedi i ricchi indolenti in preda alla noia e alla sazietà che segue sempre ai piaceri esauriti. Vedi l'avaro, inaccessibile alle grida della miseria, gemere estenuato sull'inutile tesoro che, a sue spese, si è curato di ammassare. Vedi il voluttuoso così gaio e l'intemperante così ridente gemere segretamente su una salute dilapidata. Vedi la divisione e l'odio regnare tra gli sposi adulteri. Vedi il mentitore ed il furbo privati di ogni confidenza, vedi l'ipocrita e l'impostore evitare con paura gli sguardi penetranti e tremare al solo nome della terribile verità. Considera il cuore inutilmente inaridito dell'invidioso che si rode per il benessere degli altri, il cuore freddo dell'ingrato che nessun beneficio riscalda, l'anima di ferro del mostro che i sospiri dell'infelice non possono intenerire; guarda l'uomo vendicativo che si nutre di fiele e di veleno e che, nel suo furore, divora se stesso; invidia, se osi, il sonno dell'omicida, del giudice iniquo, dell'oppressore, del concussionario, il letto dei quali è infestato dalle torce delle furie… Fremi, senza dubbio, alla vista del turbamento che agita il pubblicano ingrassato dei beni dell'orfano, della vedova e del povero; tremi vedendo i rimorsi che lacerano i criminali riveriti

che il volgo crede felici, mentre il disprezzo che hanno di se stessi vendica incessantemente le nazioni oltraggiate. Vedi, in una parola, la contentezza e la pace bandite per sempre dal cuore degli infelici cui metto sotto gli occhi il disprezzo, l'infamia, i castighi che meritano. Ma no, i tuoi occhi non possono sostenere la vista dei tragici spettacoli delle mie vendette. L'umanità ti fa condividere i loro tormenti meritati: provi pietà per quegli infelici a cui errori, abitudini fatali rendono il vizio necessario, li fuggi senza odiarli, vorresti soccorrerli. Se ti paragoni con essi, ti compiaci di ritrovare sempre la pace in fondo al tuo cuore. Da ultimo, vedi compiersi e su di essi e su di te il decreto del destino, il quale vuole che il crimine si punisca da sé e che la virtù non sia mai privata di ricompensa».

Questa è la somma delle verità che contiene il codice della natura. Questi sono i dogmi che può annunciare il suo discepolo: essi sono indubbiamente preferibili a quelli della religione soprannaturale che fa sempre unicamente del male al genere umano. Tale è il culto insegnato da questa ragione sacra, l'oggetto del dispregio e degli insulti del fanatico, il quale vuole stimare unicamente ciò che l'uomo non può né concepire né praticare, fa consistere la sua morale in doveri immaginari, la sua virtù in azioni inutili e spesso rovinose per la società, e, non conoscendo la natura che ha davanti agli occhi, si crede costretto a cercare in un mondo ideale motivi immaginari di cui tutto prova l'inefficacia. I motivi che la morale della natura impiega sono l'interesse evidente di ogni uomo, di ogni società, di ogni specie umana, in tutti i tempi, in tutti i paesi, in tutte le circostanze. Il suo culto è il sacrificio dei vizi e la pratica delle virtù reali; il suo fine è la conservazione, il benessere e la pace degli uomini; le sue ricompense sono l'affezione, la stima e la gloria o, in mancanza di queste, la gioia dell'anima e la stima meritata di se stessi, di cui niente priverà mai i mortali virtuosi; i suoi castighi sono l'odio, il dispregio, l'indignazione che la società riserva sempre a quelli che l'oltraggiano e ai quali la potenza più grande non può mai sottrarsi.

Le nazioni che vorranno attenersi ad una morale così saggia, la faranno inculcare all'infanzia; le nazioni le cui leggi la confermeranno continuamente, non avranno bisogno né di superstizione né di chimere. Le nazioni che si ostineranno a preferire dei fantasmi ai loro interessi più cari andranno con passo sicuro verso la rovina. Se si conservano per qualche tempo, è perché la forza della natura le riporterà talvolta alla ragione, a dispetto dei pregiudizi che sembra le conducano ad una rovina certa. La superstizione e la tirannide, alleate nella distruzione del genere umano, sono

spesso, esse stesse, costrette ad implorare i soccorsi di una ragione che disdegnano o di una natura avvilita che schiacciano sotto i piedi delle loro divinità bugiarde. Questa religione, da ogni tempo così funesta ai mortali, si copre col manto dell'utilità pubblica tutte le volte che la ragione vuole attaccarla: fonda la sua importanza e i suoi diritti sull'alleanza indissolubile che pretende sussista tra essa e la morale, cui non cessa tuttavia di fare la guerra più crudele. È senza dubbio con questo artificio che seduce tanti saggi: questi credono in buona fede la superstizione utile alla politica e necessaria per frenare le passioni. La superstizione folle, per mascherarne i tratti odiosi, seppe sempre coprirsi col velo dell'utilità e con l'egida della virtù: di conseguenza, si credette che bisognava rispettarla e far grazia all'impostura perché si è fatto un bastione degli altari della verità. È da questo trinceramento che bisogna tirarla fuori per convincerla, agli occhi del genere umano, dei suoi crimini e delle sue follie, per strapparle la maschera seducente di cui si copre, per mostrare a tutti le sue mani sacrileghe armate di pugnali omicidi, macchiati del sangue delle nazioni che inebria dei suoi furori o immola senza pietà alle sue passioni disumane.

La morale della natura è la sola religione che l'interprete della natura offre ai suoi concittadini, alle nazioni, al genere umano, alle razze future, ricredutesi dei pregiudizi che hanno così spesso turbato la felicità dei loro antenati[6]. L'amico degli uomini non può essere l'amico degli dèi che furono in tutte le epoche i veri flagelli della terra. L'apostolo della natura non presterà affatto il suo organo a chimere ingannatrici, le quali fanno di questo mondo solo una sede di illusioni; l'adoratore della verità non si accorderà affatto con la menzogna, non verrà a patto con l'errore, le cui conseguenze saranno sempre solo fatali ai mortali. Egli sa 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. Se i suoi sforzi sono vani, se non può ispirare coraggio ad esseri troppo abituati a tremare, si compiacerà di aver osato di tentarlo. Tuttavia, non giudicherà i suoi sforzi inutili, se ha potuto fare un solo uomo felice, se i suoi princípi hanno portato la calma in una sola anima onesta, se i suoi ragionamenti hanno rassicurato taluni cuori virtuosi. Avrà per lo meno il vantaggio di avere bandito dal suo spirito terrori molesti per il superstizioso,

di aver cacciato dal suo cuore il fiele che inaridisce lo zelo, di aver messo sotto i suoi piedi le chimere da cui il volgo è tormentato. Così, sfuggito alla tempesta, dall'alto della sua roccia, contemplerà le burrasche che gli dèi suscitano sulla terra, darà una mano soccorritrice a quelli che vogliono accettarla. Li incoraggerà con la sua voce, li aiuterà con le sue preghiere e, nel calore della sua anima commossa, esclamerà:

O natura, sovrana di tutti gli esseri, e voi, sue figlie adorabili, virtù, ragione, verità, siate per sempre le nostre sole divinità. A voi son dovuti l'incenso e gli omaggi della terra. 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. Fissate da ultimo i vostri occhi, da così lungo tempo abbagliati o accecati, sugli oggetti che dobbiamo cercare. Allontanate per sempre e quei fantasmi orridi e quelle chimere seducenti che servono unicamente a farci delirare. Traeteci fuori degli abissi in cui la superstizione 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 si 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; osi, 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. Consolate il figlio della natura dei mali che il destino lo costringe a subire; attraverso i piaceri che la saggezza gli permette di gustare apprenda a sottomettersi alla necessità. Conducetelo senza apprensioni alla meta di tutti gli esseri; insegnategli che non è fatto né per evitarla né per temerla[a].

a. Se tutti gli uomini potessero ugualmente subire le influenze delle divinità che qui invoca l'autore, se tutti gli uomini provvisti di una sana ragione camminassero nel sentiero della virtù alla luce della fiaccola della verità, distruggendo ogni specie di sistema religioso, il problema così spesso proposto, *se può esserci un popolo di atei*, sarebbe risolto. Ma le cose non stanno così: la ragione, la virtù e la verità incontrano molti ostacoli prima di poter far chiari gli occhi dell'uomo e parlare al suo spirito e al suo

cuore. Checché ne dica l'autore, i popoli fanciulli hanno bisogno di essere trattenuti da un freno religioso: non dico affatto questo, perché tutti i legislatori hanno preso una religione qualunque come base del loro edificio sociale; dico questo, perché non può essere altrimenti. Un sistema religioso, abilmente fondato, colma le lacune, le omissioni che il legislatore ha potuto lasciare nel suo codice e previene i casi che egli non ha potuto prevedere. Il potere morale che esercita la religione supplisce felicemente al potere civile quando questo è difettoso. Ma, quando un popolo vecchio, illuminato e corrotto ha spezzato il giogo religioso sotto il quale ha trascorso l'infanzia, tutte le potenze della terra si sforzerebbero invano di far curvarne di nuovo la testa sotto di esso. Le predicazioni, le persecuzioni faranno degli ipocriti, ma giammai dei veri credenti. Che cosa deve, dunque, fare il legislatore di un popolo giunto a questo punto? Cercare nel cuore dell'uomo un movente che possa sostituire quello che il tempo ha distrutto, condurre l'uomo al compimento dei suoi doveri con motivi attinti nell'amore dell'ordine, nell'amore di se stessi, rivedere il codice civile e, con buone leggi, colmare le lacune che la distruzione del codice religioso può avervi lasciato. E le cose andranno avanti senza che sia necessario l'intervento di un agente estraneo ed ignoto.

1. Per errore, XIV, anzi che XII.

2. Questo capitolo è da alcuni attribuito a Diderot. Cfr. DIDEROT, *Oeuvres* complète, a cura di M. ASSÉZAT e M. TOURNEUX, Paris, 1875, vol. IV, pp. 107-127, dove è inserito appunto come scritto diderottiano. Non è inopportuno leggerlo assieme alle pagine celebrative della natura che si trovaro nella sezione I della parte III di *The Moralists* (1709) di Shaftesbury e al frammento sulla Natura (1783) che, se non è goethiano, certo esprime idee goethiane, che si trova negli scritti sulla natura di Goethe (cfr. *Teoria della natura*, trad. it. di M. MONTINARI, Boringhieri, Torino, 1958 pp. 138-141).

3. Naturalmente, sono uomini, questi di cui qui si parla, destinati a rimanere in uno stato di infanzia, a non guadagnare mai la maturità: ritornano, intanto, immagini già viste (la benda sugli occhi, ecc.), cui d'Holbach ricorre per enucleare il suo concetto di illuminismo.

4. Ricordare ancora la felice convivenza coniugale di d'Holbach.

5. Si riespone, in maniera succinta, la teoria del contratto.

6. Anche la morale scientifica del materialismo naturalistico indica una cifra universale capace di spiegare tutte le azioni umane: l'*interesse* è un fatto così *naturale* che, chiamato a spiegare quelle azioni, impedisce ad ogni relativismo storici stico o sociologistico di farne un discorso atteso a coglierne o a giustificarne la varietà irriducibile.

IL VERO SENSO DEL SISTEMA DELLA NATURA

PREFAZIONE

L'uomo, volendo, per sua disgrazia, affrancarsi dai limiti della sua sfera, tentò di slanciarsi al di là del mondo visibile. Trascurò l'esperienza, per pascersi di congetture. Non osò coltivare la sua ragione, contro la quale si seppe farlo prevenuto di buon'ora. Pretese di conoscere la sua sorte in un'altra vita, prima di rendersi felice in questa.

Lo scopo dell'autore è di ricondurre l'uomo alla natura, di rendergli la ragione cara, di dissipare le ombre che gli nascondono la sola via idonea a condurlo alla felicità che desidera…, di offrirgli riflessioni utili alla tranquillità e al benessere degli uomini, favorevoli al progresso dello spirito.

Lungi dal voler spezzare per lui i nodi sacri della morale, l'autore pretende di rinsaldarli vieppiù e di collocare sugli altari la virtù, la quale soltanto merita gli omaggi di tutti gli uomini.

Capitolo primo

LA NATURA

L'uomo è l'opera della natura, è sottomesso alle sue leggi, non può liberarsene, non può neppure col pensiero uscirne… Per un essere formato dalla natura, niente è al di là del grande tutto di cui fa parte… Gli esseri che si suppongono al di sopra della natura o distinti da essa sono chimere di cui non possiamo formarci idee reali.

L'uomo è un essere puramente fisico. L'uomo morale non è che l'uomo fisico, considerato sotto certi punti di vista: la sua organizzazione è l'opera della natura. Le sue azioni visibili, i suoi movimenti invisibili sono effetti naturali dell'ordine del suo meccanismo. Tutto ciò che ha inventato non è che una conseguenza naturale dell'essenza che gli è propria. Lo stesso accade per tutte le nostre idee. L'arte non è che la natura che agisce con l'ausilio di strumenti da essa fatti… Tutto è impulso della natura.

È alla fisica e all'esperienza che l'uomo deve ricorrere in tutte le sue ricerche… La natura agisce con leggi semplici. Se abbandoniamo l'esperienza, la nostra immaginazione ci fa delirare. È per mancanza di esperienza che ci si è formato idee imperfette della materia… La pigrizia trova il suo tornaconto nel lasciarsi guidare dall'esempio, dall'abitudine, dall'autorità, piuttosto che dall'esperienza che richiede attività e dalla ragione che richiede riflessione. Di qui quell'avversione per chi si allontana dalle regole ordinarie, quel rispetto per le istituzioni dell'antichità. È l'inesperienza che produce la credulità. Consultiamo l'esperienza, contempliamo l'universo: questo non ci presenta che materia e movimento.

Capitolo secondo

IL MOVIMENTO E LA SUA ORIGINE

Non c'è che il movimento a stabilire i nostri rapporti tra i nostri organi e gli esseri che sono dentro o fuori di noi.

Una causa è un essere che mette in movimento un altro essere o che produce un mutamento che un corpo produce in un altro corpo con il movimento.

Comunque un corpo agisca su di noi, ne abbiamo conoscenza unicamente attraverso il mutamento che produce in noi.

È unicamente dalle azioni che giudichiamo dei movimenti interni, dei pensieri, delle azioni, degli altri sentimenti. Quando un uomo fugge, giudichiamo che ha paura.

Il movimento dei corpi è sempre la conseguenza necessaria della loro essenza. Ogni essere ha leggi di movimento che gli sono proprie.

Tutto è movimento nell'universo. L'essenza della natura è di agire. Tutti gli esseri non fanno che nascere, crescere, decrescere e dissiparsi. Le pietre, il ferro ecc., tutto agisce. La pietra che pesa sulla terra la preme e agisce su di essa. È attraverso il movimento che il nostro odorato è colpito dalle emanazioni dei corpi più compatti.

Questo movimento, la natura l'ha ricevuto da se stessa, poiché è il grande tutto al di là del quale niente può esistere. Questo movimento è proprio dell'essenza della materia. Essa si muove di sua propria energia, ha proprietà peculiari secondo le quali agisce.

Per supporre una causa che ha messo la materia in movimento bisogna supporre che abbia potuto cominciare ad esistere: il che non è possibile. Ed invero, se la materia non può totalmente annientarsi o cessare di esistere, come si potrà concepire che abbia potuto mai cominciare?

Da dove è, dunque, venuta la materia? Essa è sempre esistita. Da dove è venuto il movimento della materia? Essa ha dovuto muoversi dall'eternità, poiché il movimento è una conseguenza della sua esistenza, della sua essenza e l'esistenza suppone proprietà nella cosa che esiste. Dacché ha sue proprietà peculiari, i suoi modi di agire debbono derivare necessariamente dal suo modo di essere. Dacché un corpo ha pesantezza, deve cadere.

Capitolo terzo

LA MATERIA E I SUOI MOVIMENTI

È al movimento soltanto che son dovuti i mutamenti, le forme, le modificazioni della materia. È attraverso il movimento che tutto ciò che esiste si produce, si altera, cresce e si distrugge.

Avviene, attraverso il movimento, una trasmigrazione, uno scambio, una circolazione continua delle molecole della materia. Queste molecole si dissolvono per formare successivamente esseri nuovi. Un corpo nutre un altro corpo. Alla fine di un certo periodo di tempo, tutto restituisce alla massa generale gli elementi che ha preso in prestito. La natura, con le sue combinazioni, genera soli. Il movimento distribuirà forse un giorno le parti di cui ha composto quelle masse meravigliose che l'uomo, nel corto spazio della sua esistenza, non fa che intravvedere di sfuggita.

Capitolo quarto

LE LEGGI DEL MOVIMENTO COMUNI A TUTTI GLI ESSERI. L'ATTRAZIONE E LA REPULSIONE; LA FORZA DI INERZIA, LA NECESSITÀ

Quando vediamo la causa che agisce, consideriamo i suoi effetti come naturali. Se vediamo un effetto inconsueto senza scoprire la causa, ricorriamo alla nostra immaginazione. Essa ci crea chimere.

Nella natura non possono esserci tuttavia che cause ed effetti naturali. Tutti i movimenti seguono leggi costanti e necessarie. Se non le scorgiamo, possiamo mai concluderne che la causa che agisce è soprannaturale?

Lo scopo evidente di tutti i movimenti dei corpi è di conservare la loro esistenza attuale, di attirare ciò che è favorevole, di respingere ciò che può nuocere. Dacché si esiste, si subiscono movimenti propri di un'essenza determinata.

Ogni causa produce un effetto e non può esserci effetto senza causa. Ora, se tutti i movimenti son dovuti ad una causa, poiché questi movimenti sono determinati dalla loro natura, dalla loro essenza e dalle loro proprietà, bisogna concluderne che tutto è necessario e che ogni essere della natura, nelle circostanze e secondo le proprietà date, non può agire diversamente da come agisce. La necessità è la connessione costante ed infallibile delle cause

con i loro effetti: questa forza irresistibile, questa necessità universale non è che una conseguenza della natura delle cose, in virtù della quale tutto agisce secondo leggi immutabili.

Capitolo quinto

L'ORDINE, IL DISORDINE, L'INTELLIGENZA, IL CASO

La vista dei movimenti regolari dell'universo fece nascere nello spirito degli uomini l'idea dell'ordine. Questa parola non esprime che una cosa relativa a noi. L'idea d'ordine e di disordine non prova che esistono nella natura, poiché in questa tutto è necessario. Il disordine, per un essere, non è che il suo passaggio ad un ordine nuovo, ad un nuovo modo di esistere. Se questo passaggio è rapido, quel disordine è più grande per noi. È così che la morte diventa, ai nostri occhi, il disordine più notevole. Essa non fa tuttavia che cambiare la nostra essenza, non siamo per essa meno sottomessi all'ordine di movimento.

Chiamiamo intelligenza il potere di agire secondo un fine che conosciamo nell'essere cui l'attribuiamo. La rifiutiamo agli esseri che non agiscono affatto come agiamo noi.

Attribuiamo al caso tutti gli effetti di cui non scorgiamo affatto le connessioni con le loro cause. Quando vediamo o crediamo di vedere l'ordine, lo attribuiamo ad un'intelligenza, qualità tratta da noi stessi e dal nostro modo di essere affètti.

Un essere intelligente è un essere che pensa, che vuole, che agisce per conseguire uno scopo. Occorrono perciò organi ed un fine simili ai nostri. Se la natura fosse governata da un'intelligenza, gliene occorrerebbe altrettanta, poiché senza organi non possono esserci né percezione né idee né intuizioni né pensieri né volontà né piano né azioni. La materia prende azione, intelligenza vita, quando è combinata in certi modi.

Capitolo sesto

L'UOMO: LA SUA DISTINZIONE IN UOMO MORALE E IN UOMO FISICO, LA SUA ORIGINE

L'uomo è ad ogni istante sottomesso alla necessità. Il suo temperamento non dipende affatto da lui. Esso influisce tuttavia su tutte le sue passioni. Il suo sangue più o meno abbondante e caldo, i suoi nervi più o meno rilassati, gli alimenti che lo nutrono, l'aria differente che respira, tutto agisce su di lui.

L'uomo è un tutto organizzato, composto di differenti materie, che agisce in ragione delle sue proprietà. La difficoltà di conoscere ciò che ne causa i movimenti, le idee, gli fa dividere il suo essere in due nature. Egli ha inventato delle parole, non potendo conoscere le cose.

L'uomo è una produzione della natura come tutte le altre. Ma da dove è venuto? Manchiamo di esperienza per risolvere questa questione.

È stato prodotto dall'eternità? Non è che una produzione istantanea della natura? È egualmente possibile l'una e l'altra cosa. La materia è eterna, ma le sue combinazioni e le sue forme sono passeggere. È probabile che l'uomo sia una produzione fatta nel tempo, peculiare del nostro globo, sul quale le altre produzioni, gli uomini stessi, variano in ragione della differenza dei climi. Nacque senza dubbio maschio e femmina, esisterà finché sussisterà la coordinazione del globo con lui. Se questa cessasse, la specie umana farebbe posto ad esseri nuovi, capaci di coordinarsi con le qualità che allora avrebbe.

Parlare di divinità e di creazione è dire che si ignora l'energia della natura, che non si sa come essa abbia potuto produrre gli uomini.

L'uomo non ha affatto ragioni per credersi un essere privilegiato nella natura. Egli è soggetto alle stesse vicissitudini cui sono soggette le altre sue produzioni. L'idea della sua eccellenza non è fondata che sulla predilezione che l'uomo ha per sé.

Capitolo settimo

L'ANIMA E LA SUA SPIRITUALITÀ

Ciò che si chiama la nostra anima si muove con noi. Ora, il movimento è una proprietà della materia. Quest'anima si mostra ancora materiale negli ostacoli invincibili che incontra da parte dei corpi. Se fa muovere il mio braccio quando niente vi si oppone, non lo farà muovere più quando lo si carica di un peso troppo grande. Ecco, dunque, una massa di materia che annienta l'impulso dato da una causa spirituale che, non avendo affatto analogia con la materia, dovrebbe non trovare difficoltà dalla parte della materia.

Il movimento presuppone estensione, solidità nella sostanza che si muove. Così, quando si attribuisce azione ad una causa, bisogna considerarla materiale.

Quando il mio corpo si muove in avanti, la mia anima non resta affatto indietro. Essa ha, dunque, una qualità comune con il mio corpo e propria della materia. Essa fa parte del corpo, ne subisce tutte le rivoluzioni. Passa per lo stato di infanzia, di debolezza, ne condivide i piaceri, le pene, dà segno di intorpidimento, di decrepitezza, di morte. L'anima non è che il corpo stesso, considerato relativamente a talune delle sue funzioni.

Che cosa è una sostanza che non è niente di ciò che i nostri sensi ci mettono in grado di conoscere? un essere che, non essendo affatto materia, agisce sulla materia? Come un corpo può contenere, costringere un essere fuggevole che sfugge a tutti i nostri sensi?

Capitolo ottavo

LE FACOLTÀ INTELLETTUALI: TUTTE SONO DERIVATE DALLA FACOLTÀ DI SENTIRE

Sentire è quel modo di essere mossi proprio di certi organi dei corpi animati, provocato dalla presenza di un oggetto materiale. La sensibilità è il risultato di un'organizzazione propria dell'animale: gli organi si comunicano reciprocamente le impressioni.

Ogni sensazione è una scossa data ai nostri organi; ogni percezione, una scossa propagata fino al nostro cervello; ogni idea, l'immagine dell'oggetto

cui la sensazione e la percezione sono dovute. Se dunque i nostri sensi non sono mossi, non possiamo avere né sensazione né percezioni né idee.

La memoria produce l'immaginazione. Ci si fa un quadro di ciò che si è visto, ci si trasporta con l'immaginazione a ciò che non si è visto.

Le passioni sono movimenti della volontà determinata dagli oggetti che la muovono, in ragione composta del nostro modo di essere.

Tutte le facoltà intellettuali che si attribuiscono all'anima sono modificazioni dovute agli oggetti che colpiscono i sensi. Di qui il tremito delle membra, quando il cervello è affetto dal movimento che si chiama paura.

Capitolo nono

LA DIVERSITÀ DELLE FACOLTÀ INTELLETTUALI: ESSE DIPENDONO DALLE CAUSE FISICHE COME LE LORO QUALITÀ MORALI. PRINCÌPI NATURALI DELLA SOCIALITÀ, DELLA MORALE E DELLA POLITICA

Il temperamento decide delle qualità intellettuali. È dalla natura, dai genitori che riceviamo queste qualità. Il nutrimento, la qualità dell'aria, il clima, l'educazione, le idee che ci si presentano, ne determinano la specie.

Facendo l'anima spirituale, le si somministrano rimedi impropri. È del temperamento che bisogna occuparsi. Esso può essere corretto, alterato, modificato.

Lo spirito è una conseguenza della sensibilità fisica. È una facilità che taluni esseri hanno di cogliere prontamente l'insieme e i rapporti degli oggetti.

È con l'aiuto dell'esperienza che si possono prevedere effetti che non si sono ancora subiti. Di qui la prudenza, la previdenza.

La ragione è la natura modificata dall'esperienza.

Lo scopo dell'uomo è di conservarsi e di rendere la sua esistenza felice. L'esperienza gli insegna che gli altri gli sono necessari. Essa gli indica il modo di farli concorrere ai suoi disegni. Egli vede ciò che viene approvato e

ciò che dispiace; queste esperienze gli danno l'idea del giusto. La virtù come il vizio non sono affatto fondati su convenzioni, ma sui rapporti che intercorrono tra gli esseri della specie umana.

I doveri reciproci degli uomini derivano dalla necessità di impiegare i mezzi che tendono al fine che la loro natura si propone. È concorrendo alla felicità degli altri che li impegniamo a fare la nostra.

L'uomo, per trovare la felicità, deve amministrare i suoi piaceri e rifiutare tutti quelli che potrebbero mutarsi in pene.

La politica dovrebbe essere l'arte di dirigere le passioni degli uomini verso il bene della società. La legge deve avere come obiettivo unicamente quello di dirigerne allo stesso modo le azioni al bene della società.

Le passioni hanno sempre la felicità come obiettivo: esse sono legittime e naturali e non possono essere chiamate buone o cattive se non secondo le influenze che esercitano sugli esseri della specie umana. Per dirigerli alla virtù, occorrerebbe mostrare agli uomini vantaggi nella pratica della virtù.

Capitolo decimo

LA NOSTRA ANIMA NON RICAVA AFFATTO LE SUE IDEE DA SE STESSA. NON VI SONO AFFATTO IDEE INNATE

Se possiamo avere idee unicamente di sostanze materiali, come supporre che la causa delle nostre idee possa essere immateriale?

Ci si oppongono i sogni; ma, durante il sogno, il nostro cervello è pieno di una folla di idee fornitegli dalla veglia. È sempre la memoria che produce l'immaginazione. La causa dei sogni è talmente fisica che spesso sono prodotti dagli alimenti, dagli umori, dalle fermentazioni, poco analoghi allo stato di salute dell'uomo.

Le idee che si credono innate sono quelle che ci sono familiari e che si sono come identificate con noi. Ma esse non sono sempre venute dai sensi, sono l'effetto dell'educazione, dell'esempio, dell'abitudine. Tali sono le idee di Dio, evidentemente dovute solo ad immagini che ce ne siamo fatte.

Allo stesso modo, le nostre idee in morale non sono che il frutto dell'esperienza. I sentimenti d'amore dei padri, delle madri, dei figli, sono gli effetti della riflessione e dell'abitudine.

Tutte le idee, le nozioni degli uomini, sono acquisite. Le parole *bellezza*, *intelligenza*, *ordine*, *virtù*, *dolore*, *piacere*, sono per me vuote di senso, se le paragono con altri oggetti. Bisogna aver sentito prima di giudicare ed il giudizio è il frutto del confronto.

Capitolo undicesimo

IL SISTEMA DELLA LIBERTÀ DELL'UOMO

L'uomo è un essere fisico, sottomesso alla natura e di conseguenza alla necessità. Nati senza nostra volontà, la nostra organizzazione non dipende affatto da noi, le nostre idee vengono involontariamente. La nostra azione è una conseguenza dell'impulso di un motivo qualunque.

Ho sete, vedo una fontana, mi è impossibile non avere la volontà di bere. Apprendo che quest'acqua è avvelenata e mi astengo dal berne. Si dirà che sono libero? La sete mi spingeva necessariamente a bere. Il secondo motivo mi sembra più forte del primo e non bevo. Ma, si dirà, un imprudente berrà. Allora il primo impulso si troverà il più forte. Nell'uno o nell'altro caso, sono due azioni ugualmente necessarie. Chi berrà è un insensato, ma le azioni degli insensati sono altrettanto necessarie che quelle degli altri.

Si può giungere, è vero, ad impegnare un dissoluto a cambiare condotta. Ciò significa non che egli è libero, ma che si possono trovare motivi abbastanza potenti da impedire l'effetto di quelli che precedentemente agivano su di lui.

La scelta non prova affatto la libertà dell'uomo. Il suo imbarazzo finisce unicamente quando la sua volontà è determinata da motivi sufficienti e non può impedire ai motivi di agire sulla sua volontà. È padrone di non desiderare affatto ciò che gli sembra desiderabile? No; ma può, si dice, resistere al suo desiderio, se riflette sulle conseguenze. Ma è padrone di riflettervi? Le azioni degli uomini non sono mai libere. Esse sono le conseguenze necessarie del loro temperamento, delle idee che hanno

ricevuto, rafforzate dall'esempio, dall'educazione e dall'esperienza. Il motivo che fa agire l'uomo è sempre al di sopra del suo potere.

ÉLÉMENTS

DE LA

MORALE UNIVERSELLE,

OU

CATÉCHISME

DE LA NATURE,

Par feu M. le Baron D'HOLBACH, des académies de Pétersbourg, de Manheim et de Berlin.

Nunquam aliud natura, aliud sapientia dicit. JUVENAL.

A PARIS,

Chez G. DE BURE, rue Serpente,

N°. 6.

M. DCC. XC.

Frontespizio degli *Éléments de la morale universelle*
(Parigi, G. De Bure, 1790).

Nonostante il loro sistema di libertà, gli uomini hanno fondato le loro istituzioni unicamente sulla necessità. Se non si presupponessero motivi capaci di determinarne la volontà, a che servirebbe l'educazione, la legislazione, la morale, la stessa religione? Si vogliono dare, con ciò, istituzioni alle volontà degli uomini: il che prova che si è convinti che agiranno sulla loro volontà. Queste istituzioni sono la necessità mostrata agli uomini.

La necessità, che regola tutti i movimenti del mondo fisico, regola anche tutti quelli del mondo morale, in cui tutto è di conseguenza sottomesso alla morale.

Capitolo dodicesimo

ESAME DELL'OPINIONE CHE PRETENDE CHE IL SISTEMA DEL FATALISMO È PERICOLOSO

Se tutte le azioni degli uomini sono necessarie, con quale diritto, si dirà, punire le azioni cattive? Non si puniscono affatto le azioni in cui la volontà non ha alcuna parte.

La società è un assemblaggio di esseri sensibili, suscettibili di ragione, che desiderano il benessere e temono il male. Non occorre di più per impegnarli a concorrere al bene generale. Questa necessità è di natura tale da agire su tutti gli uomini. I malvagi sono insensati contro i quali gli altri sono in diritto di garantirsi. La follia è uno stato involontario e necessario. Tuttavia, si privano i folli della loro libertà. Del resto, spetta alla società non far nascere le inclinazioni che poi punisce. I ladri sono quelli che ha spesso privato dei mezzi di sussistenza.

Sottomettere tutto alla necessità è, si dice, distruggere le nozioni che abbiamo del giusto e dell'ingiusto, del bene e del male. No: sebbene l'uomo agisca necessariamente, le sue azioni sono giuste, buone, relativamente alla società, quando tendono al bene di questa società. Tutti gli uomini sentono che esiste un modo di agire che sono indotti ad amare nei loro simili. È sulla nostra propria essenza che sono fondate le idee del piacere e del dolore, del vizio e della virtù.

Così, il fatalismo non tende affatto ad incoraggiare al crimine e a soffocare i rimorsi. Gli scellerati ne provano sempre. Se sono sfuggiti per un pezzo al biasimo e ai castighi, non sono stati per questo né più felici né più contenti di se stessi. Ansie, lotte, agitazioni perpetue: né tranquillità né benessere per essi; ogni crimine è costato loro inquietudini crudeli, insonnie ecc. Il sistema della fatalità trova fondamento nella morale, ne mostra la necessità.

Il fatalismo, si dice, scoraggia l'uomo, ne raffredda l'anima, spezza i nodi che debbono legarlo alla società. Ma dipende da me essere sensibile o no? I miei sentimenti sono necessari, dipendono dalla mia natura. Quando credessi che la morte è la mèta fatale di tutti gli esseri, sarei per questo meno colpito dalla perdita di una sposa, di un figlio, di un amico?

Il fatalismo deve ispirare all'uomo una sottomissione utile, una rassegnazione ragionata ai decreti della sorte. Li sopporterà di più in forza dell'opinione che tutto è necessario. Compiangerà i suoi simili, perdonerà loro. Sarà umile e modesto, poiché riconoscerà che non possiede niente che non abbia ricevuto.

La fatalità, si dirà, degrada l'uomo: ne fa una pura macchina. Ma questo è un linguaggio inventato dall'ignoranza di ciò che costituisce la vera dignità dell'uomo. Ogni macchina è preziosa quando svolge bene le funzioni cui è destinata. La natura non è, essa stessa, che una vera macchina, di cui la nostra specie è una debole molla… Che l'anima sia mortale o immortale, si ammira meno l'anima nobile, grande e sublime di Socrate? ecc.

L'opinione del fatalismo è vantaggiosa all'uomo. Il suo spirito non sarà affatto turbato da inquietudini inutili. Egli godrà con misura, perché il dolore è il compagno necessario di ogni eccesso. Seguirà il sentiero della virtù, perché tutto gli prova che in questo mondo la virtù è necessaria per renderlo degno di stima agli occhi degli altri e contento di se stesso.

Capitolo tredicesimo

L'IMMORTALITÀ DELL'ANIMA, IL DOGMA DELLA VITA FUTURA, I TIMORI DELLA MORTE

L'anima segue passo passo i differenti periodi del corpo. Nasce con esso; è debole nell'infanzia, condivide con il corpo le pene ed i piaceri, è sana o malata come il corpo…, attiva o languente, sveglia o addormentata. Tuttavia, la si è supposta immortale.

Avendo la natura ispirato agli uomini il desiderio della loro esistenza, il desiderio di perseverare in essa li induce facilmente a credere l'anima immortale. Se questo desiderio è naturale, è una prova della realtà della vita futura? Desideriamo la vita del corpo e questo desiderio è frustrato: perché il desiderio della vita dell'anima non sarebbe, anche esso, frustrato?

L'anima non è che il principio della sensibilità: pensare, godere, soffrire è sentire… Così, quando il corpo cessa di vivere, la sensibilità non può più esercitarsi. Non vi sono più idee quando non vi sono più sensi. L'anima può sentire unicamente attraverso gli organi: come potrebbe sentire dopo la distruzione degli organi?

Ma, ci si dirà, la potenza divina? Essa non può fare in modo che una cosa esista e non esista nello stesso tempo. Non può fare in modo che l'anima pensi senza gli intermediari necessari per avere pensieri.

Nonostante l'opinione di un'esistenza eterna, si è sempre in apprensione per la distruzione del corpo: prova che il reale, il presente tocca più della speranza dell'avvenire.

La sola idea della morte fa rivoltare tutti gli uomini ed essi hanno cercato solo di renderla più terribile. È un momento che ci consegna senza difesa ai rigori inauditi di un despota spietato. Ecco, si dice, la diga più forte che si possa opporre alle sregolatezze degli uomini… Ma quali effetti producono queste stesse nozioni su quelli che se ne dicono o se ne credono persuasi? La maggioranza vi pensa solo raramente e mai nel momento in cui la passione, il piacere, l'esempio trascinano. Se queste paure agiscono, è su quelli che non ne hanno bisogno per evitare il male e per fare il bene. Esse fanno tremare i cuori onesti e non fanno niente ai cuori induriti.

Quanto agli increduli, possono esserci dei malvagi tra essi, ma l'incredulità non presuppone la cattiveria. Al contrario, l'uomo che pensa e che medita, conosce i motivi di essere buono meglio di quegli che si lascia condurre ciecamente dai motivi degli altri. L'uomo che non attende un'altra vita è solo più interessato a prolungare la sua esistenza e a rendersi caro ai simili nella sola vita che conosce Il dogma di una vita futura ci impedisce di essere felici in questa quaggiù: languiamo nella disgrazia, marciamo nell'errore, perché non speriamo in un avvenire più felice.

Si è immaginato l'avvenire secondo il presente. Abbiamo piaceri e pene: di qui un paradiso ed un inferno. Occorre un corpo per gustare quei piaceri: di qui una resurrezione.

Ma come gli uomini sono indotti a credere all'inferno? Perché, come un malato è attaccato alla sua esistenza, per infelice che essa sia, l'uomo preferisce l'idea di un'esistenza infelice a quella di una non-esistenza, che considera come il più grande dei mali. D'altronde, questa nozione fu controbilanciata dall'idea della misericordia di Dio.

I terrori procurati dall'altra vita sono così forti che, se per una felice conseguenza le nazioni non derogassero nella loro condotta a queste idee insolenti, cadrebbero nell'abbrutimento: il mondo intero diventerebbe un deserto.

Sebbene questo dogma sia un freno per reprimere le passioni, si vedono meno malvagi nei popoli che ne sono i più persuasi? Quelli che si credono frenati da questi timori attribuiscono falsamente loro ciò che debbono unicamente a motivi più reali: il loro temperamento, la loro timidezza, il timore delle conseguenze di una cattiva azione. Può essere, il malvagio, frenato dai timori di un avvenire lontano? Non lo è dai timori di un castigo presente.

La stessa religione distrugge gli effetti dei timori. La remissione dei crimini rassicura i malvagi fino all'ultimo momento della loro vita; e si tratta di un dogma opposto al primo.

L'effetto di tali timori è insufficiente. È ammesso come tale da quelli stessi che li ispirano. Essi si lamentano che, ciò nonostante, gli uomini non sono meno trascinati dalle loro inclinazioni viziose. Da ultimo, contro un uomo timido frenato da quei timori, ve ne sono milioni che essi rendono insensati, feroci, inutili e cattivi, distolgono dai loro doveri verso la società, affliggono, turbano ecc.

Capitolo quattordicesimo

L'EDUCAZIONE, LA MORALE E LE LEGGI BASTANO A FRENARE GLI UOMINI. IL DESIDERIO DELL'IMMORTALITÀ. IL SUICIDIO

Non andiamo a cercare in un mondo ideale motivi per agire in questo. È nella natura, nell'esperienza, nella verità che bisogna cercare rimedi ai mali della nostra specie e moventi per dare al cuore umano inclinazioni utili al bene delle società.

È l'educazione soprattutto che deve gettare semi nei nostri cuori, far contrarre alle anime abitudini vantaggiose per l'individuo e la società. Gli uomini non avranno bisogno né di ricompense né di punizioni celesti.

Il governo non ha bisogno di favole. I castighi presenti, le ricompense attuali valgono più delle pene e dei piaceri di un avvenire lontano: sono quei castighi e quelle ricompense che deve impiegare. Ma dappertutto l'uomo è schiavo: occorre, dunque, che sia basso, interessato, dissimulato, senza onore: è il vizio del governo. Dappertutto lo si inganna, gli si impedisce di coltivare la sua ragione: occorre, dunque, che sia stupido e irragionevole. Dappertutto vede il crimine ed il vizio onorati, ne conclude che il vizio è un bene e la virtù un sacrificio di se stessi. Dappertutto è infelice, dappertutto nuoce ai suoi simili, per attirarsi pene. Gli si mostra il cielo, ma i suoi sguardi ricadono sulla terra: vuole in questa essere felice ad ogni costo. Se il popolo fosse più istruito e più felice, non occorrerebbe ingannarlo per frenarlo.

Facciamogli considerare il suo stato attuale come il solo in cui possa sperare di essere felice. Invece di parlargli di un altro mondo, limitiamo ogni sua speranza a questo. Gli si mostri che le sue azioni possono influire sui suoi simili; si ricompensino le sue doti; lo si renda attivo, laborioso, benefico, virtuoso; gli si insegni a sentire con ciò il valore dell'affezione dei suoi associati; conosca le conseguenze del loro odio.

Quale che sia il timore della morte, gli affanni, le pene dello spirito, le disgrazie ce la fanno talvolta considerare come un porto contro l'ingiustizia dei nostri simili.

Si è parlato diversamente del suicidio. Taluni hanno creduto che non fosse permesso all'uomo rompere il patto fatto con la società. Ma, se esaminiamo i rapporti dell'uomo con la natura, vedremo che i loro impegni non furono né volontari da parte di quest'ultimo né reciproci da parte della natura. La volontà dell'uomo non ha parte alcuna nella sua nascita; è suo malgrado che egli finisce. Tutte le sue azioni sono obbligate. Non può amare il suo essere se non a condizione di essere felice.

Se consideriamo il patto che unisce l'uomo alla società, vedremo che esso è condizionale e reciproco e che presuppone vantaggi tra le parti contraenti. Il legame è il benessere: quando è rotto, l'uomo è libero. Si biasimerebbe un

uomo che, trovandosi senza mezzi in una città, andasse a raccogliersi nella solitudine? L'uomo che muore non fa che isolarsi.

La differenza delle opinioni su questa materia (e sulle altre) è necessaria. Il suicida vi dirà che al suo posto avreste fatto altrettanto; ma, per essere esattamente al posto di un altro, occorrerebbe averne l'organizzazione, il temperamento, le passioni; occorrerebbe essere lui, collocarsi nelle stesse circostanze, essere mossi dalle stesse cause. Si considereranno queste massime pericolose, ma non sono affatto massime che spingono gli uomini a prendere una così violenta risoluzione. È un temperamento inasprito dagli affanni, un vizio di organizzazione, un disordine nella macchina. È la necessità. La morte è un mezzo che non si può affatto togliere alla virtù oppressa.

Capitolo quindicesimo

GLI INTERESSI DEGLI UOMINI O LE IDEE CHE ESSI SI FANNO DELLA FELICITÀ. L'UOMO NON PUÒ ESSERE FELICE SENZA LA VIRTÙ

L'interesse è l'oggetto cui ogni uomo, secondo il suo temperamento, lega il suo benessere. Una stessa felicità non può convenire a tutti. La felicità di ciascun uomo è in ragione composta della sua organizzazione. Per esseri così diversi, è del tutto semplice che ciò che costituisce l'oggetto dei desideri di uno debba essere indifferente o anche dispiacere ad un altro. Nessuno può essere giudice di ciò che può contribuire alla felicità del suo simile.

Tuttavia, costretti a giudicare azioni degli uomini dai loro effetti su di noi, approviamo l'interesse che li anima secondo il vantaggio che ne risulta per la specie umana. Così, ammiriamo il valore, la generosità, le doti, la virtù ecc.

È proprio dell'essenza dell'uomo amare se stesso, cercare la sua conservazione, rendere la sua esistenza felice. Sulla base di questo interesse, l'uomo vede ben presto, con l'aiuto dell'esperienza e della ragione, che non può, completamente da solo, procurarsi ciò che assicura la felicità della sua esistenza. Egli vive con esseri preoccupati come lui della propria felicità, ma capaci di aiutarlo ad ottenere gli oggetti che desidera per se stesso. Vede che

gli saranno favorevoli unicamente quando il loro benessere vi si troverà interessato. Ne conclude che occorre, per la sua felicità, conciliarsi l'approvazione, l'attaccamento e l'assistenza dei suoi simili, dover far loro trovare vantaggi ad assecondare i suoi progetti. Procurare tali vantaggi agli esseri della specie umana è avere virtù. L'uomo ragionevole sente, dunque, che è suo interesse essere virtuoso. La virtù non è che l'arte di rendere felici se stessi della felicità degli altri. Tale è il fondamento di ogni morale. Il merito e la virtù sono fondati sulla natura dell'uomo, sui suoi bisogni.

L'uomo virtuoso gode ad ogni istante: egli legge in tutti i volti i diritti che si è acquistato sui cuori. Il vizio è costretto a cedere alla virtù, di cui, arrossendo, riconosce la superiorità. Se l'uomo dabbene langue talvolta disprezzato e senza ricompensa, si consola con la fiducia che ha nella giustizia della sua causa. Questi sostegni non sono fatti per i malvagi che trovano nei loro cuori unicamente preoccupazioni, rimpianti, rimorsi.

Capitolo sedicesimo

GLI ERRORI DEGLI UOMINI SU CIÒ CHE COSTITUISCE LA FELICITÀ SONO LA VERA CAUSA DEI LORO MALI. I VARI RIMEDI CHE SI È VOLUTO LORO APPLICARE

Niente è più frivolo delle declamazioni di un'oscura filosofia contro il desiderio del potere, della grandezza, delle ricchezze, dei piaceri. È naturale amare tutto ciò che promette vantaggi.

È su questi vantaggi che è fondata l'autorità di un padre sulla sua famiglia. Allo stesso modo, i ranghi, le ricchezze, il genio, i talenti, le scienze hanno diritti su di noi unicamente in proporzione ai vantaggi che procurano. I re, i ricchi, i grandi potranno incuterci rispetto, abbagliarci, ma non hanno diritto sulle cause se non attraverso i benefici.

L'esperienza ci insegna che le opinioni consacrate furono la causa vera dei mali del genere umano. L'ignoranza delle cause naturali gli creò dèi. L'impostura glieli rese terribili. Quest'idea impedì i progressi della ragione. Visse nella disgrazia, perché gli si disse che questi dèi lo condannavano ad

essere miserabile. Non pensò che a rompere le sue catene, perché gli si fece intendere che la stupidità, la rinunzia alla ragione, l'intorpidimento dello spirito e l'abiezione della sua anima erano i mezzi per ottenere l'eterna felicità. I sovrani, trasformati per lui in dèi, gli parve che ricevessero nascendo il diritto di comandargli. La sua politica divenne l'arte fatale di sacrificare la felicità di tutti al capriccio di uno solo.

Lo stesso accecamento nella scienza dei costumi. La religione fondò la morale non sulla natura dell'uomo, sui suoi rapporti con gli altri, sui doveri che ne derivano necessariamente, ma sui rapporti immaginari tra l'uomo e potenze invisibili. Questi dèi, sempre dipinti come tiranni, furono modelli della condotta degli uomini. Quando l'uomo fece del male ai suoi simili, credette di aver offeso il suo dio. Credette di essere libero dal peccato umiliandosi davanti a lui, facendogli doni. La religione corruppe la morale e le sue espiazioni finirono col rovinarla. Quando volle combattere le passioni, i suoi rimedi furono disgustosi: li fece passare per divini, perché non erano fatti per uomini. La virtù sembrò loro odiosa, perché la si presentava come nemica dei piaceri degli esseri umani. Nell'osservanza dei doveri, non si fece veder loro che il sacrificio. Il presente vinceva sull'avvenire, il visibile sull'invisibile, e l'uomo fu cattivo perché tutto gli disse che bisognava esserlo per ottenere la felicità.

Superstiziosi atrabiliari, vedendo che gli oggetti che desideriamo non sono capaci di riempire il nostro cuore, li hanno definiti nocivi, odiosi abbominevoli. Hanno voluto che l'uomo rinunciasse ad ogni piacere, in una parola, si snaturasse. Ciechi medici, che hanno preso per malattia lo stato di natura dell'uomo! Impedirgli di amare e di desiderare è voler togliergli il suo essere. Dirci di odiare e disprezzare noi stessi è toglierci di mezzo più idoneo a portarci alla virtù.

Nonostante i nostri lamenti contro la sorte, vi sono esseri felici sulla terra. Vi troviamo sovrani che hanno l'ambizione di rendere le nazioni fortunate, anime elevate che incoraggiano il merito, soccorrono l'indigenza, geni presi dal desiderio di guadagnare l'ammirazione.

Il povero stesso non è escluso dalla felicità: egli gode, con i suoi desideri, più del ricco che non sa più che desiderare. Abituato al lavoro, conosce le dolcezze del riposo. Riceve poche idee, conosce pochi oggetti, ha pochi desideri ecc. ecc.

La somma dei beni supera quella dei mali. Nessuno è felice in generale, ma lo è in particolare. Vi sono poche giornate interamente infelici nel corso

della nostra vita. L'abitudine rende le nostre pene più leggere. Il dolore interrotto è un godimento. Ogni bisogno è un piacere nel momento in cui si soddisfa. L'assenza dell'affanno e della malattia è uno stato felice del quale godiamo in silenzio e senza accorgercene. La speranza ci aiuta a sopportare i nostri mali. Da ultimo, l'uomo che si dice il più sfortunato non vede arrivare la morte senza tremore, a meno che il dispiacere non abbia interamente sfigurato la natura ai suoi occhi. Nello stesso momento in cui la natura ci rifiuta ogni felicità, ci apre una porta per uscire dalla vita: se ci rifiutiamo di passare per essa, è perché troviamo ancora piacere ad esistere.

Capitolo diciassettesimo

ORIGINE DELLE NOSTRE IDEE SULLA DIVINITÀ

Il male è necessario all'uomo. Senza il male, egli non conoscerebbe il bene, non giudicherebbe di niente, non avrebbe affatto potere di scelta, volontà, passione, desideri, nessun motivo per amare alcunché o per temere alcunché: sarebbe un automa, non sarebbe più un uomo.

È il male che vede nel mondo che lo ha indotto a pensare alla Divinità. Un grandissimo numero di mali, di accidenti, di malattie, dei disastri, degli scuotimenti del nostro globo, delle alterazioni, delle inondazioni, delle conflagrazioni suscitarono in lui spaventi. Quali idee ha potuto formarsi della causa irresistibile che produceva effetti così estesi? Non sospettò che la natura era l'autrice del disordine che essa stessa subiva. Fu allora che, non vedendo sulla terra agenti abbastanza potenti da operare tali effetti, levò gli occhi al cielo, in cui suppose che risiedessero agenti ignoti, l'inimicizia dei quali distruggeva quaggiù la sua felicità.

L'idea di questi agenti così potenti fu sempre associata a quella del terrore.

Giudichiamo sempre degli oggetti che non conosciamo solo sulla base di quelli che conosciamo. L'uomo presta, dunque, partendo da se stesso, una volontà, intelligenza, un disegno, progetti, passioni ecc, ad ogni causa ignota che sente agire in lui. Sensibile ai gesti di sottomissione e ai doni, ne fa uso per guadagnarsi la Divinità.

La cura delle offerte fu affidata ai vecchi: queste offerte si facevano con pompa. La pompa si conservò e diventò costume. È così che si formò il culto e il sacerdozio.

Questi sistemi sono stati modificati dallo spirito umano, la cui essenza è di lavorare incessantemente sugli oggetti ignoti cui comincia sempre con l'annettere una grandissima importanza e che non osa, poi, mai esaminare freddamente.

In conseguenza di queste idee, la natura si è trovata spogliata di ogni potere. L'uomo non può concepire che questa natura lo farebbe soffrire, se non fosse mossa da una potenza nemica della sua felicità, che ha ragioni di affliggerlo e di punirlo.

Capitolo diciottesimo

LA MITOLOGIA E LA TEOLOGIA

La natura ebbe le prime adorazioni degli uomini. Se ne parlò loro solo con allegorie. Si personificarono tutte le parti della natura. Di qui, un Saturno, un Giove, un Apollo ecc. Il volgo non indovinò che si trattava della natura, delle sue parti, delle sue operazioni, che si erano pesantemente coperte di allegorie. Ben presto non si riconobbe la fonte dalla quale si erano attinti quegli dèi. Si fece della sua energia un essere incomprensibile che si chiamò il motore della natura. Lo si distinse, così, dalla natura stessa ed essa non fu considerata più come una massa incapace di agire.

È stato necessario rivestire questa forza motrice di qualità. Non si vedeva affatto questo essere, o da ultimo uno spirito, un'intelligenza, un essere incorporeo, cioè una sostanza del tutto differente da ciò che conosciamo. Gli uomini non potevano connettere a questo essere che idee ricavate da se stessi. Tutto ciò che chiamano in sé perfezioni fu il modello in piccolo delle perfezioni di Dio.

Gli si attribuì, dunque, una bontà, una saggezza, un potere senza limiti, secondo l'ordine che si credette di veder regnare nella natura, secondo gli effetti mirabili che in essa operava.

Ma, da un altro lato, come non attribuirgli malizia, imprudenza, capriccio, alla vista dei disordini e dei mali di cui questo mondo è così spesso il teatro? Si credette di tagliar netto con la difficoltà creandogli dei nemici. Questa è l'origine degli angeli ribelli. Nonostante la sua potenza, Dio non può ridurli alla ragione. Lo si suppose ancora in una siffatta situazione con gli uomini che l'offendono.

Tuttavia, credendo con ciò di indicare la causa delle miserie umane, non ci si poteva dissimulare che spesso uomini giusti erano stati involti nei castighi di Dio.

Si pretese dunque che, avendo l'uomo peccato, Dio poteva vendicarsi sugli innocenti: tutto ciò sull'esempio dei sovrani iniqui, i cui castighi sono proporzionati più alla grandezza e alla potenza dell'offeso che alla grandezza e alla realtà dell'offesa. I più malvagi degli uomini hanno, dunque, servito di modello a Dio ed il più ingiusto dei governi fu il modello della sua amministrazione divina.

Capitolo diciannovesimo

IDEE CONFUSE E STRANE DELLA TEOLOGIA

Dio, si dice, è buono. Ma Dio è l'autore di tutte le cose; occorre, dunque, attribuirgli tutti i mali che gettano nella desolazione la specie umana. Il bene e il male presuppongono due princìpi, o bisogna convenire che, se è lo stesso, è alternativamente buono e cattivo.

Ci si dice che è giusto e che i nostri mali sono i castighi delle offese che ha ricevuto dagli uomini. Così l'uomo ha il potere di far soffrire il suo dio. Ma, per offendere qualcuno, occorrono dei rapporti tra lui e noi. Offendere qualcuno è far provare un sentimento di dolore. E come una debole creatura, che ha ricevuto da Dio il suo essere, può agire contro la volontà di una forza irresistibile che non consente mai al disordine e al peccato?

La giustizia presuppone una disposizione a dare a ciascuno ciò che gli è dovuto; e ci si dice che Dio non ci deve niente, che può, senza offendere la sua equità, gettare l'opera delle sue mani nell'abisso della miseria. Questi mali, si dice, sono passeggeri, dureranno un momento. È per il bene che Dio

castiga i suoi amici; ma, se è buono, può farli soffrire anche per un momento? Se fa tutto, che bisogno ha di mettere alla prova i suoi favoriti, dai quali non ha niente da temere? Se è onnipotente, perché deve inquietarsi dei vani complotti che si vorrebbero fare contro di lui?

Qual è l'uomo dabbene che non desidera fare felici i suoi simili? Perché Dio non fa la felicità degli uomini? Nessuno ha modo di essere soddisfatto della sua sorte… Che cosa si risponde a tutto ciò? I giudizi di Dio sono impenetrabili. In questo caso, con quale diritto si vuole discuterne? Su quale fondamento attribuir loro una virtù che non si può penetrare? Quale idea formarsi di una giustizia che non somigliò mai a quella dell'uomo?

La sua giustizia è compensata dalla sua clemenza, dalla sua misericordia, e dalla sua bontà. Ma la sua clemenza è una deroga alla sua giustizia. Se è immutabile, può derogarvi un istante?

Dio, si dice, ha creato il mondo per la propria gloria. Ma, superiore a tutto, ha da fare qualcosa per la sua gloria? L'amore della gloria non è che il desiderio di donare ai propri simili. Se è suscettibile dell'amore della gloria, perché permette che lo si offenda? Per punirci di avere abusato delle sue grazie. Ma perché permette che si abusi delle sue grazie? o perché queste grazie non sono sufficienti a farmi agire secondo le sue vedute? È che mi ha fatto libero. Perché mi ha accordato una libertà della quale doveva sapere che avrei abusato?

È in conseguenza di questa libertà che la maggior parte degli uomini sarà punita eternamente per gli errori commessi in questo mondo. Ma come dei supplizi eterni per un crimine passeggero? Che cosa diremmo di un re che punisse senza fine un suddito che, in uno stato di ebrezza, ne avesse per un istante ferito la vanità, senza tuttavia causargli alcun pregiudizio reale, soprattutto dopo che lui stesso si è preso cura di ubriacarlo? Considereremmo onnipotente un monarca che, fatta eccezione per taluni sudditi fedeli, sopportasse tutti i giorni che il resto dei sudditi disprezzasse le sue leggi, l'insultasse, rendesse vane le sue volontà?

Ci si risponde a ciò dicendo che le qualità di Dio sono eminenti, così poco simili alle nostre che non hanno alcun rapporto con queste qualità quando si trovano negli uomini. Ma, in questo caso, come formarsene un'idea? Perché la teologia pretende di farne discorso?

Ma Dio ha parlato e si è, lui stesso, fatto conoscere dagli uomini. Quando e a chi? Dove sono questi divini oracoli? In raccolte assurde e discordi. Vi trovo che il dio della saggezza ha parlato un linguaggio oscuro, insidioso,

irragionevole, che il dio della bontà è stato crudele e sanguinario, che il dio della giustizia è stato ingiusto e parziale, ha ordinato l'iniquità, che il dio della misericordia destinò ai più terribili castighi le vittime della sua collera.

I rapporti tra gli uomini e Dio potrebbero fondarsi unicamente su qualità morali. Se queste qualità non sono conosciute dagli uomini, possono servire di modello ad uomini? Come imitarle?

Nessuna proporzione tra Dio e gli uomini. Senza proporzioni, nessun rapporto. Se Dio è incorporeo, come agisce sui corpi? Come dei corpi possono agire su di lui, offenderlo, turbarne la quiete, suscitare in lui moti di collera? Se il vasaio s'irrita contro il vaso che ha formato, per averlo mal formato, non è con se stesso che dovrebbe prendersela?

Se Dio non deve niente agli uomini, questi non debbono niente a lui. Nessun rapporto tra Dio e gli uomini che non sia reciproco: i doveri sono fondati sui mutui bisogni. Se Dio non ha bisogno di essi, non può dover loro niente e gli uomini non possono offenderlo. La sua autorità non è fondata che sul bene che fa agli uomini e i doveri di questi sul bene che attendono da lui. Se Dio non deve affatto loro questa felicità, tutti i rapporti sono annientati.

Supponendo in Dio tutte le virtù umane in un grado di perfezione infinita, si possono, esse, alleare con i suoi attributi metafisici? Puro spirito, in che modo può agire come l'uomo che è un essere corporeo? Un puro spirito non vede niente, non sente né le nostre preghiere né le nostre grida, non può commuoversi delle nostre miserie, poiché è sprovvisto degli organi attraverso i quali il sentimento della pietà può suscitarsi in noi. Immutabile, le sue disposizioni non possono mutare. Egli non è affatto infinito, se la natura intera, senza essere lui, può esistere congiuntamente con lui. Non è affatto onnipotente, se permette o non previene il male e il disordine di questo mondo. Non è affatto dappertutto, se non è nell'uomo che pecca o se ne allontana nel momento in cui commette il peccato.

La rivelazione proverebbe la malizia. Ogni rivelazione suppone che Dio ha potuto far mancare per un lungo tempo al genere umano le conoscenze necessarie alla sua felicità. Fatta per pochi, è una predilezione incompatibile con la bontà di Dio. La rivelazione ne distruggerebbe l'immutabilità, poiché presupporrebbe che avrebbe fatto in un tempo ciò che non ha fatto in un altro. D'altronde, che cosa è una rivelazione misteriosa, cioè che non è fatta per essere intesa? Se ci fosse anche un solo uomo che non abbia potuto intenderla, non occorrerebbe di più per stabilire l'ingiustizia di Dio.

Capitolo ventesimo

ESAME DELLE PROVE DELL'ESISTENZA DI DIO DATE DA CLARKE

Tutti gli uomini, si dice, concordano sull'esistenza di un dio, e il grido della natura basta a convincercene: è un'idea innata.

Ciò che prova che l'idea di un dio è una nozione acquisita è la natura stessa di questa nozione che varia da un secolo all'altro, da una regione ad un'altra, da un uomo ad un altro. La prova che si tratta di un errore consiste nel fatto che gli uomini sono giunti a perfezionare tutte le scienze che avevano un oggetto reale, mentre la scienza di Dio è restata dappertutto allo stesso punto. Non c'è niente su cui gli uomini siano tanto divisi.

Se è vero che ogni nazione ha un culto, ciò non prova affatto la realtà di questo essere. L'universalità di un'opinione non è affatto una prova della sua verità. Non hanno, tutti, creduto alla magia, agli spettri? Prima di Copernico, non si è creduto che la terra fosse immobile e che il sole le girasse intorno?

L'idea di Dio e delle sue qualità non ha altro fondamento che l'opinione dei nostri padri, inculcataci con l'educazione, con un'abitudine contratta dall'infanzia e rafforzata dall'esempio e dall'autorità. È così che noi crediamo che ogni uomo viene al mondo con l'idea della Divinità.

Ci attacchiamo a queste idee senza esserci mai presi la pena di rifletterci sopra noi stessi.

Il dottor Clarke passa per uno che ha parlato dell'esistenza di Dio nella maniera più convincente.

Le sue proposizioni si riducono alle seguenti:

I. Qualcosa è esistito dall'eternità. Sì, ma quale è questa cosa? Perché non è la materia piuttosto che un puro spirito? Ciò che esiste presuppone allora anche che l'esistenza gli è essenziale. Ciò che non può annientarsi esiste necessariamente. Tale è la materia. È, dunque, essa che è sempre esistita.

II. Un essere indipendente e immutabile è esistito dall'eternità.

Anzi tutto, quale è questo essere? È indipendente dalla propria essenza? No; ed invero non può fare che gli esseri che produce e che muove agiscano altrimenti che secondo le proprietà che ha loro dato. D'altronde, un corpo non è dipendente da un altro corpo se non quando gli deve la propria esistenza e il proprio modo di agire. È unicamente a questo titolo che la

materia potrebbe esserne dipendente. Ora, se esiste dall'eternità, non può dover la sua esistenza ad alcun essere; e, se è eterna o esistente per se stessa, è evidente che con questa qualità contiene in sé, nella sua natura, tutto ciò che occorre per agire: dunque, la materia, poiché è eterna, non ha bisogno di un motore.

È immutabile? No; ed invero un essere immutabile non potrebbe avere volontà né produrre azioni successive. Ora, se questo essere ha creato la materia o generato l'universo, vi fu un tempo in cui volle che questa materia e questo universo esistessero e un altro in cui aveva voluto il contrario: dunque, non è affatto immutabile.

III. Questo essere eterno, immutabile e indipendente, esiste di per se stesso. Ma perché la materia, che è indistruttibile, non esisterebbe di per se stessa?

IV. L'essenza dell'essere che esiste di per se stesso è incomprensibile. Sì; ma tale è anche l'essenza della materia. Meno la vediamo e meno ancora siamo in grado di concepire la Divinità, che non possiamo cogliere da nessun lato.

V. L'essere che esiste necessariamente di per se stesso è necessariamente eterno. Ma la materia avrebbe questo in comune con lui. Perché voler distinguere questo essere dall'universo?

VI. L'essere che esiste di per se stesso deve essere infinito e presente dappertutto. Infinito, sia; ma niente ci dice che la materia non sia infinita. Presente dappertutto, no. La materia occupa almeno una parte dello spazio e ne deve escludere la divinità.

VII. L'essere esistente necessariamente è necessariamente unico. Se non c'è niente fuori di un simile essere, ben è necessario che sia unico; ma si può negare l'esistenza dell'universo?

VIII. L'essere esistente di per se stesso è necessariamente intelligente. Ma l'intelligenza è una qualità umana. Per avere intelligenza, bisogna pensare, bisogna avere dei sensi. Quando si hanno dei sensi, si è materiali e, quando si è materiali, non si è affatto un puro spirito. Ma questo essere, questo grande tutto, ha un'intelligenza particolare che lo muove? Perché non accordare questa intelligenza alla natura, poiché contiene esseri intelligenti?

IX. L'essere esistente di per se stesso è un agente libero. Ma non trova ostacoli nell'esecuzione dei suoi progetti? Vuole che il male si faccia o non può impedirlo? In questo caso, o non è libero o consente al peccato. D'altronde, non può agire se non coerentemente con le leggi della sua

esistenza. La sua volontà è necessitata dalla saggezza e dalle vedute che si suppongono in lui. Non è, dunque, libero.

X. La causa suprema di tutte le cose possiede una potenza infinita. Ma, se l'uomo è libero di peccare, che diventa la potenza infinita di Dio?

XI. L'autore di tutte le cose deve necessariamente essere saggio. Ma, se è l'autore di tutto, è l'autore di molte azioni che giudichiamo molto irragionevoli.

XII. La causa suprema deve necessariamente possedere tutte le perfezioni morali. L'idea di perfezione è un'idea astratta. È solo relativamente al nostro modo di vedere che una cosa ci sembra perfetta. Ci sembra perfettamente buono, quando siamo feriti dalle sue opere e costretti a lamentarci dei mali che soffriamo? Lo è, relativamente alle sue opere, quando vediamo, accanto all'ordine, il disordine più completo?

Se si pretende che Dio non è niente di ciò che l'uomo può conoscere, se non se ne può dire niente di positivo, è almeno permesso dubitare che esiste. Se è incomprensibile, ci si può rimproverare di non averlo compreso?

Ci si dice che il buon senso e la ragione bastano a convincerci della sua esistenza. Ma ci si dice anche che la ragione è una guida infedele in queste materie. D'altronde, la convinzione è sempre unicamente l'effetto dell'evidenza e della dimostrazione.

Capitolo ventunesimo

ESAME DI TALUNE ALTRE PROVE DATE DELL'ESISTENZA DI DIO

Ci si oppone che, da una necessità fisica e cieca, che sarebbe dappertutto sempre la stessa, non potrebbe derivare alcuna varietà negli esseri; che la diversità che vediamo può venire unicamente dalle idee e dalla volontà di un essere che esiste necessariamente.

Perché questa diversità non potrebbe venire da cause naturali, da una materia che agisce di per se stessa e il cui movimento accosta e combina gli elementi differenti ed analoghi? Non viene, il pane, dalla combinazione della

farina, del lievito e dell'acqua? Quanto alla necessità cieca, è quella di cui ignoriamo l'energia.

Ma, si dice, i movimenti regolari, l'ordine mirabile che si vede regnare nell'universo, i benefici di cui gli uomini sono colmati, annunciano una saggezza, un'intelligenza ecc. Tali movimenti sono conseguenza delle leggi della natura, ben regolati, secondo noi, finché ci sono utili, mal regolati quando han cessato di esserlo.

Si pretende che gli animali sono una prova di una causa potente della loro esistenza: l'accordo mirabile delle parti ecc… Non possiamo dubitare della potenza della natura. Ma sono, per questo, l'opera di un dio immutabile? Essi si alterano incessantemente e finiscono col distruggersi. Se questo dio non può fare altrimenti, non è né libero né potente; se cambia volontà, non è immutabile; se permette che macchine da lui rese sensibili provino dolore, manca di bontà; se non ha potuto rendere le sue opere più solide, manca di abilità.

L'uomo che si crede il capolavoro della natura proverebbe l'incapacità o la malizia del suo preteso autore. La sua macchina è più soggetta al guasto di quella degli esseri più rozzi. Chi non preferirebbe essere un animale o una pietra quando si perde un oggetto amato? Non sarebbe meglio essere una massa inanimata piuttosto che un essere superstizioso che trema sotto il giogo del suo dio e che prevede anche i tormenti eterni di una vita futura?

È possibile, si dice, concepire l'universo senza un artefice che l'abbia formato e che sorvegli la sua opera? Se si portasse un orologio o una statua ad un selvaggio che non ne avesse mai visti, non potrebbe impedirsi di riconoscere in essi l'opera di un abile artefice.

I. La natura è potentissima e industriosissima, ma non comprendiamo più come abbia potuto produrre una pietra o un metallo che una testa organizzata come quella di Newton. La natura può tutto e, poiché una cosa esiste, è una prova che ha potuto farla. Non concludiamo che le opere della natura che ci stupiscono di più non le appartengono affatto.

II. Il selvaggio cui si porterà un orologio o una statua avrà o non avrà idee dell'industria umana. Se ne ha, giudicherà che essi possono essere l'opera di un essere della sua specie; se non ne ha, crederà che non possono essere l'opera di un uomo. Così, attribuirà questi effetti strani ad un genio, ad uno spirito, cioè ad una forza sconosciuta, in cui supporrà un potere che non hanno gli esseri della sua specie. Con ciò non proverà niente, se non che non sa ciò che un uomo è capace di produrre.

III. Il selvaggio, aprendo l'orologio ed esaminandolo, vedrà che non può essere l'opera di un uomo. Vedrà che è diverso dalle produzioni immediate della natura, dalla quale non ha visto affatto produrre rotelle di un metallo levigato. Si guarderà dal pensare che un'opera materiale sia l'effetto di una causa immateriale. Vedendo il mondo, riconosciamo una causa materiale dei fenomeni che vi si verificano, e questa causa è la natura, la cui energia si mostra a quelli che la studiano.

Non si dica che ciò significa attribuire tutto ad una causa cieca, all'incontro fortuito degli atomi, al caso. Chiamiamo cause cieche unicamente quelle che non conosciamo, fortuiti gli effetti di cui non conosciamo affatto le cause. Attribuiamo al caso gli effetti di cui non vediamo affatto la connessione necessaria con le loro cause. La natura non è affatto una causa cieca, non agisce affatto a caso. Tutto ciò che produce è necessario ed è sempre solo una conseguenza delle sue leggi immutabili. Può ben esserci ignoranza da parte nostra, ma le parole *spirito, dio, intelligenza* non rimedieranno affatto a questa ignoranza, non faranno che raddoppiarla.

Ciò serve di risposta all'obiezione eterna, che si fa ai seguaci della natura, di attribuire tutto al caso. Il caso è una parola vuota di senso la quale indica unicamente l'ignoranza di quelli che la usano. Un'opera regolare non può, si dice, essere dovuta alle combinazioni del caso; non si giungerà mai a fare un poema come *l'Iliade* con lettere gettate o combinate a caso. No, senza dubbio; è la natura che combina, secondo leggi certe, una testa organizzata in maniera da fare un poema. È la natura che dà un cervello, un temperamento, un'immaginazione tale che una testa come quella di Omero, posta nelle stesse circostanze, produrrà necessariamente, e non a caso, il poema dell'*Iliade* a meno che non si volesse negare che cause, simili in tutto, debbano produrre effetti perfettamente identici.

Tutto è effetto delle combinazioni della natura. Ciò che vediamo di più mirabile nelle sue produzioni non è che un effetto naturale delle sue parti diversamente ordinate.

Capitolo ventiduesimo

IL DEISMO, IL SISTEMA DELL'OTTIMISMO, E LE CAUSE FINALI

Quando Dio esistesse, che cosa ne potrebbe risultare per la specie umana, anche supponendo in lui intelligenza e vedute? Quale rapporto un simile essere può avere con noi? I buoni o cattivi effetti che immagineremo derivino dalla sua onnipotenza o dalla sua provvidenza saranno meno effetti della sua saggezza, della sua giustizia, dei suoi decreti eterni? Possiamo supporre che muterà il suo piano per noi? Vinto dalle nostre preghiere, farà che il fuoco cessi di bruciare, che la febbre ecc., che un edificio rovinante non ci schiacci nella sua caduta, passandovi accanto? Se è costretto a dare un libero corso agli eventi che ha preparato, che cosa possiamo chiedergli? Saremmo degli insensati, se volessimo opporci a lui.

L'entusiasta felice mi dirà: perché togliermi un dio che vedo con i tratti di un sovrano pieno di bontà, di cui sono il favorito, che si occupa del mio benessere? Lasciate che lo ringrazi dei suoi benefici. Perché, dirà il disgraziato, togliermi un dio, la cui idea consolatrice asciuga la fonte delle mie lagrime?

Risponderò domandando loro su che cosa fondano la bontà che gli attribuiscono. È benefico per tutti gli uomini? Per un uomo felice, quanti disgraziati! Quante calamità durante le quali è sordo alle nostre preghiere? Occorrerà, dunque, che ogni uomo giudichi di lui secondo il modo particolare in cui ne sarà affetto, che giudichi di lui anche secondo le circostanze.

Gli entusiasti dell'ottimismo sembra che abbiano rinunziato alla testimonianza dei loro sensi, per trovare che tutto è bene in una natura in cui il bene è incessantemente accompagnato dal male. È, si dice, il fine di tutto. Ma il tutto non può avere fine; ed invero, se avesse un fine, non sarebbe più il tutto.

Dio, si continua, saprà ricavare vantaggio per noi dai mali che ci lascia soffrire in questo mondo. Ma che se ne sa? Come credere che Dio, dopo averci così maltrattato quaggiù, ci tratterà meglio altrove? Quale bene può risultare dalle sterilità, dalle carestie che gettano nella desolazione la terra?

Si è costretti ad immaginare una nuova vita, per discolpare la divinità dei mali che ci ha fatto soffrire in questa.

Gli uni suppongono che Dio, dopo aver fatto uscire la materia dal niente, l'ha abbandonata per sempre al movimento che le ha impresso. Essi hanno bisogno di un Dio unicamente per generare la natura: ciò fatto, egli vive in una perfetta indifferenza verso le sue creature. Ma questo Dio è un essere inutile agli uomini.

Altri suppongono dei doveri dell'uomo verso il suo creatore. Taluni immaginano che, essendo giusto, deve ricompensare e punire. Fanno un uomo del loro Dio. Ma questi attributi morali si smentiscono ad ogni istante, quando lo si suppone l'autore di tutte le cose e, di conseguenza, l'autore del bene e del male. Tanto vale credere tutto.

Preferite, si dirà, dipendere da una natura cieca piuttosto che da un essere buono, saggio e intelligente?

Ma, I. il nostro interesse non decide affatto della realtà delle cose; II. questo essere così buono e così saggio ci è presentato come un tiranno irragionevole, e sarebbe più vantaggioso per l'uomo dipendere da una natura cieca; III. la natura ben studiata ci fornisce ciò che occorre per essere felici tanto quanto lo comporta la nostra essenza. Essa ci insegna i mezzi idonei alla nostra felicità.

Capitolo ventitreesimo

ESAME DEI VANTAGGI CHE DERIVANO AGLI UOMINI DALLA NOZIONE DELLA DIVINITÀ O DELLA SUA INFLUENZA SULLA MORALE, LA POLITICA, LE SCIENZE, LA FELICITÀ DELLE NAZIONI E DEGLI INDIVIDUI

Anzi tutto, la morale, che ha come oggetto unicamente l'uomo che vuole conservarsi e che vive in società, non ha niente in comune con tali sistemi. L'uomo trova, lui stesso, motivi per moderare le sue passioni, per resistere alle sue inclinazioni viziose, per rendersi utile e caro ad esseri dei quali ha un bisogno continuo.

D'altro canto, quei sistemi che dipingono Dio come un tiranno non possono presentarcelo come modello della nostra condotta. Egli è geloso, vendicativo, interessato ecc.: così, la religione divide gli uomini. Essi disputano, si perseguitano ecc., senza rimproverarsi i crimini che commettono per la causa di Dio.

Lo stesso spirito capriccioso nei culti. Non si parla che di vittime ed il puro spirito dei cristiani vuole che, per placarne il furore, si uccida il proprio

figlio.

Occorre agli uomini una morale umana, fondata sulla natura dell'uomo, sull'esperienza, sulla ragione.

È nei preti che troveremo virtù veramente reali? Non sono, uomini così persuasi dell'esistenza di Dio, meno amici della dissolutezza, dell'intemperanza ecc.? A vederne la condotta, si crederebbe che sono perfettamente disingannati dell'opinione di Dio.

L'idea di un dio vendicatore e remuneratore si impone di più a quei principi che fondano il loro potere sulla stessa divinità? Non sono degli atei quei monarchi ingiusti e senza rimorso che portano seco la desolazione? Essi attestano il nome di Dio, pronti a violare i loro giuramenti quando l'interesse lo esigerà.

Sono, i costumi dei popoli, per questo, diventati migliori? La religione li sostituì in tutto. I suoi ministri, contenti di conservare i dogmi e le usanze utili ai loro interessi, non hanno fatto che moltiplicare massime opprimenti per trarre profitto dalle stesse trasgressioni dei loro schiavi. Monopolio di espiazioni, traffico di grazie dall'alto ecc.: ecco ciò che fece la religione. Furono inventate le parole, sprovviste di senso, di empietà, di sacrilegio, di bestemmia, di eresia. Questi pretesi crimini sono quelli che si puniscono con più atrocità.

Che cosa può diventare la giovinezza sotto tali educatori? Si avvelena l'uomo, dall'infanzia, con nozioni inintelligibili; se ne turba lo spirito con fantasmi; se ne rende angusto l'ingegno con devozioni meccaniche; lo si rende prevenuto contro la ragione e la verità.

Forma, l'educazione religiosa, cittadini, padri di famiglia, sposi? La religione vi è messa al di sopra di tutto. Si dice al fanatico che è preferibile ubbidire a Dio piuttosto che agli uomini. Egli crede, di conseguenza, di poter rivoltarsi contro il principe, di abbandonare la sua donna ecc., tutte le volte che si tratta degli interessi del cielo.

Quali vantaggi le nazioni non avrebbero tratto, se si fosse diretta l'educazione verso argomenti utili! Quali conoscenze preziose ecc. ecc.

Nonostante l'educazione religiosa, quanti uomini corrotti, prigionieri di abitudini criminali! Nonostante l'inferno, la sola idea del quale fa tremare, uomini dissoluti e immorali riempiono le nostre città. Si tirerebbero indietro inorriditi, se si mostrasse loro il minimo dubbio sull'esistenza di Dio. Uscendo dal tempio in cui si son fatti sacrifici, si sono spacciati oracoli divini e si è spaventato il crimine, ciascuno ritorna ai suoi vizi.

E gli assassini, i ladri, cui le leggi tolgono la vita, sono dei miscredenti o degli atei? Questi infelici credono in Dio. Si è sempre loro parlato di lui, dei castighi che assegna ai crimini. Ma un dio nascosto ed i suoi castighi lontani non possono impedire eccessi che supplizi presenti e sicuri sono incapaci di prevenire.

Lo stesso uomo che avrebbe paura di commettere il più piccolo crimine alla presenza di un uomo, si permette tutto quando crede di non essere visto che dal suo dio, tanto l'idea di Dio è insufficiente contro le passioni degli uomini!

Il padre più religioso, negli avvertimenti che fa a suo figlio, gli parla sempre di un dio vendicatore?. La sua salute rovinata dalla dissolutezza, la sua fortuna dilapidata dal giuoco, i castighi della società, ecco i motivi che adopera.

L'arte di governare gli uomini non è affatto l'arte di ingannarli, di tiranneggiarli. Consultiamo la ragione e mostreremo all'uomo che, per essere felice, deve cercare soltanto di conservare il suo benessere e quello degli altri: e questo costituisce la virtù.

Le idee della Divinità sono, dunque, tanto inutili quanto contrarie alla sana morale. Esse non procurano più vantaggi alle società che agli individui. Quelli che si occupano di questi fantasmi vivranno in angosce continue. Trascureranno gli oggetti più degni di interessarli, passeranno i loro tristi giorni a gemere, a pregare, a espiare. Crederanno di placare un dio incollerito, facendosi tutti i mali che potranno inventare. Quale frutto la società ricava dalle nozioni lugubri di questi pii insensati? Essi sono o misantropi inutili al mondo e dannosi a se stessi o fanatici che portano lo scompiglio nelle nazioni. Se taluni entusiasti pacifici trovano consolazioni nelle loro idee religiose, ve ne sono milioni, più coerenti con i loro princìpi, che sono infelici per tutta la vita. Sotto un dio terribile, un devoto tranquillo è un uomo che non ha affatto ragionato.

Capitolo ventiquattresimo

LE NOZIONI TEOLOGICHE NON POSSONO ESSERE LA BASE DELLA MORALE. PARALLELO TRA LA MORALE TEOLOGICA E LA MORALE NATURALE. LA

TEOLOGIA NUOCE AI PROGRESSI DELLO SPIRITO UMANO

Non sono affatto opinioni arbitrarie ed incoerenti, nozioni contraddittorie, speculazioni astratte e inintelligibili che possono servire di base alla scienza dei costumi. Sono princìpi evidenti, dedotti dalla natura dell'uomo, fondati sull'esperienza e sulla ragione. La morale è fatta per essere invariabilmente la stessa e in nessun modo per seguire i capricci dell'immaginazione, delle passioni, degli interessi dell'uomo. Essa deve essere stabile e uguale per tutti gli individui, senza variare da un paese o da un tempo all'altro. È dunque sui sentimenti universali inerenti alla nostra natura che bisogna fondare la morale, la quale non è che la scienza dei doveri dell'uomo che vive in società. In una parola, bisogna darle per base la necessità delle cose.

La teologia ha, dunque, avuto torto di pensare che il bisogno, il desiderio di felicità, l'interesse evidente delle società e degli individui fossero motivi impotenti. Facendo derivare la morale da un dio, la si sottomette alle passioni degli uomini; volendo fondarla su una chimera, la si fonda sul niente.

La morale di questo dio, per le differenze che si suppongono in lui, varia da uomo a uomo, da una regione ad un'altra, secondo la diversa immaginazione di ciascuno.

Confrontate la morale religiosa con quella della natura: questa la contraddice ad ogni istante. La natura invita l'uomo ad amare se stesso, a conservarsi, ad aumentare incessantemente la somma della sua felicità; la religione gli ordina di amare unicamente un dio terribile e di detestare se stesso, di sacrificare al suo idolo spaventoso i piaceri più dolci del suo cuore. La natura dice all'uomo di consultare la sua ragione; la religione gli dice che questa ragione è una guida infedele. La natura gli dice di cercare la verità; la religione di temerla e di non esaminare niente. La natura dice all'uomo di essere socievole, di amare i suoi simili; la religione gli dice di fuggire la società, di staccarsi dalle creature.

La natura dice allo sposo di essere affettuoso; la religione gli fa considerare il matrimonio come uno stato di contaminazione e di imperfezione. La natura dice al perverso di sottrarsi alla sua inclinazione vergognosa che influirebbe sulla sua felicità; la religione, riparandogli il

crimine, gliene promette l'espiazione, umiliandosi ai piedi dei suoi ministri, con sacrifici, con offerte, con pratiche e preghiere.

Lo spirito umano, accecato dalla teologia, non ha fatto quasi alcun passo avanti. La logica è stata usata per provare le contraddizioni più palpabili. La teologia è servita a dare ai sovrani idee false dei diritti che, essa dice loro, ricevono da Dio. Le leggi furono sottomesse ai capricci della religione. Non fu permesso alla fisica, alla storia naturale, all'anatomia, di non veder niente se non attraverso gli occhi della superstizione. I fatti più evidenti furono respinti e proscritti, quando non si poté farli quadrare con le ipotesi della religione.

È risolvere una questione in fisica dire che un fenomeno, un vulcano, un diluvio sono segni della collera divina? Invece di attribuire a questa collera divina le guerre, le carestie, non era più utile e più vero mostrare agli uomini che questi mali erano dovuti alla loro propria follia, alla tirannia dei loro principi? Si sarebbero cercati, allora, in un'amministrazione più ragionevole i mezzi per sfuggire a simili flagelli. Non dovrebbe, l'esperienza, aver disingannato i mortali dei rimedi soprannaturali, delle espiazioni, delle preghiere, dei sacrifici, dei digiuni, delle processioni che non hanno mai prodotto niente per essi?

Capitolo venticinquesimo

GLI UOMINI NON POSSONO MAI CONCLUDERE NIENTE DALLE IDEE CHE LORO SI DANNO DELLA DIVINITÀ. L'INCOERENZA E L'INUTILITÀ DELLA LORO CONDOTTA NEI SUOI RIGUARDI

Supponendo un'intelligenza come quella di cui ci parla la teologia, occorrerà convenire che nessun uomo soddisfa le vedute della Provvidenza. Dio vuole che lo si conosca e gli stessi teologi non possono farsene un'idea. Ma, ammettendo che lo conoscano, che la sua esistenza, la sua essenza e i suoi attributi siano pienamente dimostrati, gode, il resto degli uomini, dello stesso vantaggio?

Pochi uomini sono capaci di una meditazione profonda e coerente. Riflette mai, il popolo costretto a lavorare per vivere? I grandi, la gente di mondo, le donne, i giovani, presi dai loro affari, dalle loro passioni, dai loro piaceri, pensano raramente come il volgo. Non vi sono forse due uomini su centomila che si siano seriamente chiesti che cosa intendano con la parola Dio, mentre è molto raro trovare persone per le quali l'esistenza di questo Dio sia un problema. Tuttavia, la convinzione presuppone l'evidenza, la quale soltanto può procurare la certezza. Dove sono, dunque, gli uomini convinti dell'esistenza di Dio? Non è che sulla parola che popoli interi adorano il dio dei loro padri e dei loro preti. L'autorità, la fiducia e l'abitudine prendono, per essi, il posto della convinzione e delle prove. Tutto è fondato sull'autorità, tutto impedisce l'esame e il ragionamento.

È dunque unicamente a preti e ad ispirati che è riservata la convinzione dell'esistenza di un dio, che nondimeno si dice così necessario al genere umano? Sono, essi stessi, d'accordo sul suo conto? Vi è, su di lui, una unanimità come quella che troviamo quando si tratta delle conoscenze, delle arti più futili? Se Dio vuole essere conosciuto, amato, ringraziato, perché non si mostra a tutta la terra in una maniera meno equivoca, più capace di convincerci di quelle rivelazioni che sembrano accusarlo di parzialità? Non vi sono, dunque, mezzi diversi dalle metamorfosi? Perché il suo nome, i suoi attributi, le sue volontà non sono stati scritti in caratteri ugualmente leggibili per tutti gli uomini?

La teologia, a forza di qualità contraddittorie, ha messo il suo dio nell'impossibilità di agire. Quando esistesse con gli attributi così discordi che gli si danno, non si potrebbe concludere alcunché per autorizzare la condotta o i culti che si prescrive di rendergli.

Se infinitamente buono, perché temerlo? Se infinitamente saggio, perché inquietarci sulla nostra sorte? Se sa tutto, perché avvertirlo dei nostri bisogni e stancarlo con le nostre preghiere? Se è dappertutto, perché dei templi? Se è signore di tutto, perché dei sacrifici e delle offerte? Se è giusto, come credere che punirà le sue creature che ha fatto piene di debolezza? Se la sua grazia fa tutto in esse, perché ricompensarle? Se onnipotente, come offenderlo, come resistergli? Se ragionevole, come potrebbe andare in collera contro ciechi ai quali ha lasciato la facoltà di ragionare? Se immutabile, come possiamo pretendere di riformarne, mutarne i decreti? Se inconcepibile, perché voler formarsene un'idea?

D'altro canto, se è collerico, vendicativo e malvagio, non ne saremo più autorizzati a rivolgergli preghiere. Se si tratta di un tiranno, come amare un signore che desse ai suoi schiavi la libertà di offenderlo, per trovarli in difetto e punirli con la più raffinata barbarie? Se è onnipotente, come sottrarci agli effetti della sua collera? Se non può mutare, come sfuggire al nostro destino?

Così, da qualunque punto di vista lo consideriamo, non abbiamo né culto da rendergli né preghiere da fargli.

Se esistesse un dio, se questo dio fosse un essere pieno di equità, di ragione e di bontà, che cosa potrebbe temere un ateo virtuoso che, credendo nel momento della sua morte di addormentarsi per sempre, si trovasse in presenza di un dio che avesse misconosciuto o trascurato durante la vita?

O Dio, direbbe, che ti sei reso invisibile, essere inconcepibile che non ho potuto scoprire, perdona se l'intelletto limitato che mi hai dato non ha potuto riconoscerti. Potevo io, con l'aiuto dei miei sensi, scoprire la tua essenza spirituale? Il mio spirito non ha potuto piegarsi sotto l'autorità di taluni uomini che si riconoscevano poco illuminati come me e che non si accordavano tra loro se non per gridarmi di sacrificare la ragione che mi avevi dato. Ma, o Dio, se tu ami le tue creature, io le ho care come te. Se la virtù ti piace, il mio cuore l'ha sempre onorata. Ho consolato l'afflitto, non ho affatto divorato la fortuna del povero. Sono stato giusto, buono, sensibile…

Spesso, a dispetto di tutti i ragionamenti, disposizioni momentanee rimenano l'uomo ai pregiudizi dell'infanzia. Questo avviene soprattutto durante le malattie, negli appressamenti alla morte. Si trema, perché la macchina è indebolita. Il cervello è incapace di svolgere funzioni o sragiona. I nostri sistemi subiscono le variazioni del nostro corpo.

Capitolo ventiseiesimo

APOLOGIA DEI SENTIMENTI CONTENUTI IN QUEST'OPERA. L'EMPIETÀ. ESISTONO ATEI?

Si rabbrividisce al solo nome di ateo; ma che cosa è, dunque, un ateo? Un uomo che distrugge chimere dannose al genere umano, per rimenare gli

uomini alla natura, all'esperienza, alla ragione, che non ha bisogno di ricorrere a potenze ideali per spiegare le operazioni della natura.

Secondo i teologi, c'è demenza nel supporre nella natura un movimento incomprensibile. È, dunque, un delirio preferire il noto all'ignoto, consultare l'esperienza, la testimonianza dei sensi, rivolgersi alla ragione e preferire i suoi oracoli alle decisioni di taluni sofisti che confessano, essi stessi, di non comprendere niente del dio che annunciano?

Vedendo la lacerazione che producono tra loro le opinioni degli atei, non si è in diritto di diffidare della bontà della loro causa? Tiranni degli spiriti, sono essi che diffamano la Divinità, dicendo che è crudele, alterata dal sangue degli infelici. Sono loro ad essere i veri empi. Essere empi è insultare un dio in cui si crede: chi non conosce affatto la Divinità non può recarle offesa né, di conseguenza, essere chiamato ateo.

D'altro canto, essere pii è servire la patria, essere utili ai propri simili, osservare le leggi della natura. Un ateo può essere, dunque, pio, onesto e virtuoso, quando la sua condotta non si allontana dalle leggi che la natura e la religione gli prescrivono.

Non si vedono, si dice, cadere nell'ateismo uomini che non hanno modo di sperare che lo stato futuro sarà per essi uno stato di felicità? Sono unicamente l'interesse delle passioni ed il timore dei castighi a fare gli atei. Ma l'uomo che cerca di illuminarsi, che consulta la sua ragione, l'uomo cui questa ragione imprime le idee di tutte le virtù, non è colui che si deve supporre nella situazione di rinunziare più di un altro ad una vita futura e di temerne i castighi.

È vero che gli atei sono rari, perché l'entusiasmo ha abbagliato gli spiriti e perché l'errore ha fatto tali progressi che pochi uomini hanno il coraggio di voler disingannarsi. Tuttavia, se per atei si intendono uomini guidati dall'esperienza e dalla testimonianza dei loro sensi, che non vedono nella natura se non ciò che realmente c'è; se per atei si intendono fisici che, senza ricorrere ad una forza chimerica, credono di poter spiegare tutto con le leggi del movimento; se per atei si intendono persone che non sanno che cosa è uno spirito, che respingono un fantasma le cui qualità disparate non possono fare altro che turbare il genere umano, non c'è dubbio che esistono molti atei, che ce ne sarebbero di più se i lumi della sana fisica e della retta ragione fossero più diffusi.

Un ateo è un uomo che non crede affatto nell'esistenza di un dio. Ora, nessuno può essere sicuro dell'esistenza di un essere che non comprende e

che si dice riunisca qualità incompatibili. In questo senso, molti teologi sarebbero atei come tutti quei popoli creduli che, sulla parola, si mettono in ginocchio davanti ad un essere di cui non hanno altra idea se non quella che è stata loro data da gente che ammette di non comprenderne niente essa stessa.

Capitolo ventisettesimo

È COMPATIBILE L'ATEISMO CON LA MORALE?

Se l'ateo nega l'esistenza di Dio, non può negare la propria esistenza né quella degli esseri simili a lui. Non può dubitare dei rapporti che sussistono tra loro né della necessità dei doveri che derivano da questi rapporti. Non può, dunque, dubitare dei princìpi della morale, la quale non è che la scienza dei rapporti sussistenti tra gli esseri che vivono in società. Se pare che oblii i suoi princìpi morali, non ne seguirà che questi sono falsi. Egli può essere incoerente con i suoi principi, ma il filosofo miscredente non è temibile come un prete entusiasta. Si crede che un ateo, per il fatto che non teme la vendetta di Dio, si permetterà tutti gli eccessi più dannosi a lui stesso e più degni di castigo?

Si sarebbe più felici sotto un tiranno che credesse in Dio, colmasse i preti di doni, si umiliasse ai loro piedi, che sotto un tiranno ateo? Per lo meno non vi sarebbe da temere vessazioni religiose; per lo meno il nome di Dio, del quale il monarca si serve per dare uno splendore divino alla sua persona, non potrebbe servire di scusa alle persecuzioni del tiranno; per lo meno questi non avrebbe la speranza dell'espiazione dei suoi crimini che gli promette la religione.

Vi sono molti inconvenienti nel far dipendere la morale dall'esistenza di un dio. Anime corrotte, scoprendo la falsità di queste supposizioni, credettero che la virtù, come gli dèi, non fosse che una chimera e che non vi fosse affatto in questo mondo ragione di praticarla. Tuttavia, è come esseri viventi in società che la morale ci obbliga. Sia che esista, sia che non esista un dio, i nostri doveri saranno gli stessi.

Se dunque si son trovati atei che hanno negato la distinzione del bene e del male, è perché non hanno ragionato. Essa è fondata sulla natura dell'uomo, che obbliga a cercare il benessere e a fuggire il dolore. Domandate ad un uomo abbastanza insensato da negare la differenza tra il vizio e la virtù, se non sarebbe uguale essere picchiato, derubato, calunniato, tradito, insultato. La sua risposta vi proverà che pone una differenza tra le azioni degli uomini e che la distinzione del bene e del male non dipende né dalle convenzioni degli uomini né dalle idee che si possono avere della Divinità né dalle ricompense o dai castighi di un'altra vita.

Un ateo, il quale non conosce che la sua esistenza attuale, deve almeno desiderare di vederla felice. L'ateismo, dice Bacone, rende l'uomo più previdente su se stesso, come colui che non vede niente al di là dei confini di questa vita. Gli uomini abituati a meditare e a fare dello studio il loro piacere non sono cittadini pericolosi.

Individui disingannati della religione pretendono che è necessaria al popolo, il quale senza di essa non potrebbe essere frenato. Ma, la religione, influisce sui costumi di un popolo in una maniera veramente utile? Essa l'asservisce senza renderlo migliore; ne fa una massa di stupidi che non conoscono altra virtù che non sia una cieca sottomissione a pratiche futili, cui annettono molto più valore che alle virtù reali e alla morale che non si fa loro mai conoscere. Fanciulli ignoranti non sono intimiditi che per qualche istante da terrori immaginari. È mostrando la verità che si può far conoscere il valore della virtù ed i motivi per seguirla.

Si trovano molti atei solo nelle nazioni in cui la superstizione, assecondata dall'autorità sovrana, fa sentire la pesantezza del suo giogo ed abusa impunemente del suo potere illimitato. L'oppressione dà vigore all'anima, la induce ad esaminare da vicino la causa dei suoi mali. L'infelicità è un aculeo potente che rivolge gli spiriti dal lato della verità.

Capitolo ventottesimo

I MOTIVI CHE PORTANO ALL'ATEISMO. PUÒ, QUESTO SISTEMA, ESSERE PERICOLOSO? PUÒ FARLO SUO IL VOLGO?

Si chiede qual interesse hanno gli uomini di non ammettere affatto un dio? Ma le tirannie, le persecuzioni esercitate in suo nome, la schiavitù in cui ci tengono i preti, non sono motivi abbastanza forti da spingere all'esame dei titoli di un essere che fa tanto male agli uomini? C'è un motivo più grande di quella paura molesta che fa nascere l'idea di un dio che s'irrita dei nostri pensieri più segreti, che si può offendere senza saperlo, al quale non si è mai sicuri di piacere, che ci permette inclinazioni infelici, per punirci, che vendicherà senza fine i delitti di un momento?

Il deista ci dirà che non è affatto come la superstizione ce lo dipinge. Ma questa supposizione non ne prova affatto l'esistenza. D'altronde, se il dio dei superstiziosi è rivoltante, quello del teista sarà sempre un essere contraddittorio e impossibile.

Il superstizioso, quando ha un cuore depravato, trova nella sua religione mille pretesti più dell'ateo per nuocere alla specie umana. Quest'ultimo non ha il manto dello zelo per coprire la sua vendetta, i suoi furori.

Giammai un ateo di buon senso crederà che le azioni di crudeltà cui la religione ha dato luogo possano essere giustificate. Se l'ateo è un perverso, sa per lo meno che fa male. Né il suo dio né i suoi preti lo persuaderanno che fa bene.

Ci si dice che la condotta indecente e criminale dei preti non prova niente contro la religione. Ma si può dire altrettanto di un ateo, il quale può avere una morale buona con una condotta sregolata. Ci si dice che l'ateismo fa scomparire la santità dei giuramenti. Ma lo spergiuro non è raro nelle nazioni religiose né nelle persone che vantano di più di credere in Dio. Osservano, i re più religiosi, i loro impegni? La stessa religione non li esonera spesso da questi impegni, soprattutto quando si tratta dei suoi interessi sacri? I bricconi di tutti gli stati, si fanno indietro quando bisogna prendere a testimonianza il nome di Dio. A che servono, dunque, i giuramenti? Si tratta di una vana formalità, che non incute affatto rispetto agli scellerati e non aggiunge niente agli impegni delle anime oneste.

Si è chiesto se vi fosse una nazione che non abbia alcuna idea di Dio e se un popolo composto di atei potesse sussistere.

L'uomo, nella sua qualità di animale timoroso e ignorante, diventa necessariamente superstizioso nelle sue disgrazie. O si fa un dio per se stesso o accetta quello che altri vogliono dargli; ma, dall'esistenza dei suoi dèi, il selvaggio non trae le stesse induzioni che ne trae l'uomo ragionevole. Un popolo selvaggio si accontenta di un culto rozzo, senza ragionare sulla

divinità. Unicamente presso le nazioni incivilite gli uomini rendono sottili le loro nozioni.

Non c'è dubbio che una società numerosa, che non avesse né religione né morale né governo né leggi, non potrebbe sostenersi, che essa non farebbe che avvicinare esseri disposti a danneggiarsi. Ma, con tutte le religioni del mondo, non sono, le società umane, presso a poco in questo stato? Una società di atei, governata da buone leggi, invitata alla virtù da ricompense, distolta dal crimine da castighi, sarebbe più virtuosa di quelle società religiose in cui tutto cospira a tediare lo spirito e a corrompere il cuore.

Non si può sperare di strappare a tutto un popolo le sue idee religiose, perché gli sono inculcate dalla più tenera infanzia. Ma il volgo può ricavare alla lunga i frutti delle fatiche di cui non ha idee. L'ateismo, avendo la verità dalla sua parte, può insinuarsi negli spiriti e diventare loro familiare ecc.

Capitolo ventinovesimo

COMPENDIO DEL CODICE DELLA NATURA

O voi, dice la natura, che, secondo l'impulso che vi dò, tendete alla felicità in ogni istante della vostra durata, non resistete alla mia legge sovrana. Lavorate alla vostra felicità, godete senza paura, siate felici.

Superstizioso, ritorna alla natura: essa ti consolerà, caccerà dal tuo cuore le paure che ti opprimono. Cessa di contemplare l'avvenire: vivi per te, per i tuoi simili. Approvo i tuoi piaceri quando, senza nuocere a te stesso, non saranno affatto funesti per i tuoi fratelli che ho reso necessari alla tua felicità.

L'umanità ti interessi alla sorte del tuo simile. Pensa che può un giorno opprimerti come lui. Asciuga le lagrime dell'innocenza oppressa, della virtù nell'angoscia. Il dolce calore dell'amicizia, la stima di una compagna cara, ti faccia dimenticare le pene della vita.

Sii giusto, perché l'equità è il sostegno del genere umano. 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 alimenta e nutre 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 per fartene un amico. Sii contenuto, temperato, casto, perché la voluttà, l'intemperanza e gli eccessi distruggono il tuo essere e ti renderanno spregevole.

Sii cittadino, perché la tua patria è necessaria alla tua sicurezza, ai tuoi piaceri, al tuo benessere: sii sicuro che l'uomo che fa degli uomini felici non può essere, lui stesso, infelice. Comportandoti così, rientrerai sempre con piacere in te stesso, non troverai in fondo al tuo cuore né vergogna né terrori né rimorsi. Se il cielo si occupasse di te, sarebbe contento della tua condotta quando la terra ne è contenta.

Sono io che punisco più severamente degli dèi i crimini della terra: il malvagio può sfuggire alle leggi degli uomini, mai alle mie. Se ti abbandoni all'intemperanza, gli uomini non ti puniranno, ma io ti punirò, abbreviando i tuoi giorni. Se sei vizioso, le tue abitudini funeste ricadranno sulla tua testa. I principi, messi dalla loro potenza al di sopra delle leggi umane, sono costretti a fremere sotto le mie: sono io che li castigo, che li riempio di sospetti, di terrori. Scendi nel fondo dei cuori di quei criminali, il cui volto contento copre un'anima lacerata. Vedi l'avaro gemere estenuato sull'inutile tesoro che a spese di se stesso ha preso cura d'ammassare; vedi il voluttuoso così gaio gemere segretamente su una salute rovinata; la divisione e l'odio regnare tra gli sposi adulteri; il mentitore privato di ogni fiducia, l'impostore tremare al solo nome della verità, il cuore freddo dell'ingrato che nessun beneficio riscalda, l'anima di ferro di quel mostro che i sospiri del disgraziato non possono intenerire, quell'uomo vendicativo che si nutre di fiele e di veleno e che, nei suoi furori, consuma se stesso. Invidia, se osi, il sonno dell'omicida, del giudice iniquo, dell'oppressore, il letto dei quali è infestato dalle torce delle furie. Ma no, l'umanità ti fa condividere i loro tormenti meritati. Se ti paragoni con essi, ti compiaci di ritrovare sempre la pace del tuo cuore. Da ultimo, vedi compiersi su di essi e su di te il decreto del destino, il quale vuole che il crimine si punisca da sé e che la virtù non sia mai privata di ricompensa[1].

1. Su questo testo, cfr. *Nota storica.*

INDICI

INDICIA DEI NOMI

A

Abbadie J.
Abramo.
Accademo.
Adamo.
Adone.
Agar.
Agostino (Sant').
Aine Ch. S. (d').
Aine G. S. (d').
Aine J. B. N. (d').
Alberto Magno.
Alembert Le Rond J. B. (D').
Alessandro Magno.
Anassagora.
Anassimandro.
Annet P.
Anonimo.
Ansart M.
Antonino (imperatore).
Apollo.
Apuleio L. (di Madaura).
Argens J. B. (d').
Arimane.
Aristide.
Aristippo (di Cirene).
Aristosseno.
Aristotele.
Arminio (Arminius Jakobus).
Arnauld A.
Arnobio.
Arriano F.
Aschenbrenner J. P.
Assézat J.
Astarte.
Atanasio (Sant').
Avalos F. F.
Avezac-Lavigne C.

Akenside M.

B

Bacco.
Bachaumont L. Petit (de).
Bacone F.
Badaloni N.
Badarau B.
Balzac H. (de).
Barber W. H.
Barbier A. A.
Barth H.
Bartholinus Th.
Baumann (v. Maupertuis).
Bayle P.
Beausobre I. (de).
Belaval Y.
Belin J. B.
Belisario.
Belluomini G.
Belo.
Benoit E.
Bentley R.
Benzig J.
Bergier N. S.
Berkley G.
Berkova K.
Bernal J. D.
Bernier (abbé).
Bernstein M.
Besthorn R.
Beutler E.
Bianco B.
Biedermann G.
Bilfinger G. B.
Billy A.
Bione (di Boristene).
Biré E.
Blackwell Th.
Bodin J.
Boerhaave H.
Bonnet Ch.
Booy I. Th. (de).
Bordeaux B. M.
Borelli G. A.
Borghero C.
Boubers (libraio).
Boulanger N. A.
Bourn de Birmingham.

Bralisford H. N.
Brilli A.
Brini Savorelli M.
Brummer R.
Brunet P.
Bruno G.
Brunot F.
Buddeus J.
Buffon G. L. Leclerc (de).
Buhle J. G.
Bure G. (de).
Burnay (Dr.).
Burnet Th.
Butler S.
Buzonnière Nouel L. Fr.

C

Cabanis P.
Cagnetti F.
Calano.
Callot E.
Campanella T.
Campbell O. W.
Camuset J. N.
Canguilhem G.
Cano M.
Carlo I (re d'Inghilterra).
Carlo V (imperatore).
Casini P.
Cassirer E.
Caterina II.
Catone M. P. (Censore).
Cazes B.
Cazes G.
Censorino.
Cerere.
Cesa C.
Cesare (Caio Giulio).
Charas M.
Charbonnel P.
Chastellux F. J. (de).
Chaudon Th. Fr. Ch.
Chinol E.
Cibele.
Cicerone M. T.
Cioreanescu A.
Cirillo (Santo).
Clark R.
Clarke S.

Claudio (imperatore).
Clemente Alessandrino.
Codino F.
Codro.
Cohen H.
Colli G.
Collins A.
Comte A.
Condillac E. Bonnot (de).
Copernico N.
Corneille P.
Corsano A.
Costantino (il grande).
Coventry H.
Crellius J.
Cresson A.
Crocker L. G.
Cudworth R.
Cupido.
Cushing M. P.

D

Dacier A.
Damiron J. Ph.
Danaidi.
Danao.
Dario (di Persia).
David.
Davisson J.
Deborin A.
Decio Publio Mure.
Del Noce A.
Demetra.
Democrito.
Demorgone.
Deprun M.J.
Derham W.
Descartes R. (Cartesio).
Deschamps (Dom).
Desessarts N.
Desné R.
Diagora.
Diaz F.
Diderot D.
Diderrich E.
Dieckmann H.
Diogene Laerzio.
Diogene di Sinope.
Dionigi Areopagita.

Dioniso.
Dodart D.
Dodwell H.
Domenico (Santo).
Domère (libraio).
Dubois de Rocherfort G.
Duchet M.
Duclos Ch.
Dumas M.
Duns Scoto J.
Durry M.J.
Duval P.

E

Edipo.
Efesto.
Ehrard J.
Eleazaro.
Empedocle.
Engels F.
Enrico IV (re di Francia).
Epicuro.
Epimeteo.
Epinay L.-F. (Marchesa d').
Epitteto.
Eraclito.
Ercole.
Ermes.
Esculapio.
Espinas A.
Estienne R.
Euclide.

F

Fabre J.
Fabro C.
Fangouse (abbé).
Federico II (di Prussia).
Ferecide (di Siro).
Fénelon (F. Salignac de la Mothe).
Ferguson A.
Feuerbach L.
Feuillade P.
Fichte J. G.
Fidia.
Filippo II.
Finger O.

Focione.
Fontenelle B. Lebovier (de).
Formigari L.
Foscolo U.
Frankel Ch.
Fréret N.
Furie.

G

Galiani F.
Galileo G.
Garat D.J.
Gardini A. M.
Garin E.
Garrick D.
Garritano G.
Gassendi P.
Gastrell F.
Gaulmin G.
Gay P.
Gellert C. E.
Genghiz-Kan.
Genlis M. C. Tesse (de).
Genoveffa (Santa).
Gesù Cristo.
Ghio M.
Giamblico.
Gige.
Gingerich S. F.
Giove.
Giovenale D. J.
Girolamo (da Praga).
Girolamo (Santo).
Giuliano (l'Apostata).
Giunone.
Giustino (Santo).
Gleichen (barone di).
Godwin W.
Goethe W.
Gomar F.
Gordon Th.
Grammont G. Barthélemy (de).
Granet F.
Greene C. J.
Grimm F. M.
Groethuysen B.
Gross G.
Grozio U.
Gruppi L.

Guidi L.
Guillon F.
Gusdorf G.
Guyon B.
Guyot Ch.
Guzzo C.

H

Haar J.
Hamann J. G.
Hampson N.
Haren (Van) W.
Hartley D.
Hazard P.
Hegel G. W. F.
Helvétius C. A.
Henning (V.) L.
Herder J. G.
Hettner H.
Hirschberg E.
Hirsching F. C. G.
Hobbes Th.
Hocke G.
Holbach A. S. (d').
Holbach B. G. S. (d').
Holbach Ch. M. (d').
Holbach F. A. (d').
Holbach F. P. N. (d').
Holbach J. J. (d').
Holbach J. J. Th. (d').
Holbach L. P. (d').
Holland (V.) J. G.
Hubert R.
Hume D.
Hus J.
Huyghens C.

I

Ichkevitch P.
Illuminati A.
Ipparco (di Nicea).
Ireneo.
Iside.
Ismaele.

J

Jehova.

K

Kant I.
Keller G.
Kepler J.
Klemperer V.
Kogan J. J.
Kunckel J.

L

La Condamine Ch. M. (de).
Ladd E. C.
Lagrange J. L.
La Harpe J. F. (de).
Lalande A.
Lalande J. (de).
La Mettrie J. O. (de).
La Mothe Fénelon Salignac (de).
La Mothe Le Vayer F. (de).
Lange F. A.
Lanson G.
La Peyronie F. Gigot (de).
Lattanzio L. C. F.
Lavater J. K.
Lavoisier A.
Law E.
Le Clerc J.
Ledoux E.
Lehmann G. J.
Leibniz G. W.
Leigh H.
Lenin V. I. U.
Leone Di Giuda.
Leopardi G.
Leroy G.
Leroy M.
Lessing G. E.
Leucippo.
Lévy-Bruhl L.
Lévy-Strauss C.
Ley H.
Licurgo.
Liebing H.
Linguet S. N. H.
Linneo C.
Lion H.

Litwin J.
Livio (Tito).
Locke J.
Lorulot A.
Lough J.
Lovejoy A. O.
Luciano (di Samosata).
Lucrezio C. T.
Luigi XIV.
Lukács G.
Luppol K.
Luthy H.

M

Machiavelli N.
Maistre J. (de).
Malebranche N.
Mallet Dupan J.
Mandeville B. (de).
Manilio (Marco).
Manuel Fr. E.
Manzoni A.
Maometto.
Marco Antonino.
Marco Aurelio.
Maréchal P.-S.
Maria Carlotta (di Prussia).
Marmontel J. F.
Marte.
Marx K.
Massimo (di Madaura).
Maublanc R.
Maupertuis P. L. Moreau (de).
Mauthner F.
Mazzali E.
Meister H.
Ménage G.
Menippo.
Mercurio.
Merret C.
Meslier J.
Messine J.
Metzger H.
Meusel J.
Milton J.
Minerva.
Mirabaud J.-B. (de).
Mitra.
Moloch.

Monestier (abbé).
Moni A.
Montaigne M. E. (de).
Montesquieu Ch. L. Secondat (de).
Montinari M.
Moravia S.
Morellet A.
Mornet D.
Mortier R.
Mosè.
Mosheim J. L.
Mouchon F.
Mustel J.
Mustrel.

N

Naigeon J. A.
Namer E.
Naumann M.
Naville P.
Needham J. T.
Negri A.
Neri A.
Nerone.
Nettuno.
Newton I.
Nicolini F.
Numa Pompilio.

O

Occam G. (di).
Ocello Lucano.
Olms G. (editore).
Omero.
Oreste.
Orfeo.
Origene.
Ormus.
Orobio I. (De Castro).
Oromazo.
Orosmane.
Orschall J. Ch.
Osiris.
Ovidio Nasone P.

P

Pala A.
Pallade.
Pan.
Pandora.
Panzieri G.
Paolo (Santo).
Pascal B.
Pascal R.
Passeran («libero pensatore»).
Peregrino (detto Proteo).
Pétau D.
Petronio Arbitro.
Pirrone (di Elide).
Pitagora.
Planck M.
Platone.
Plée M.
Plekhavov G. V.
Plinio (Il Vecchio).
Plotino.
Plutarco.
Plutone.
Pocar E.
Policleto (di Sicione).
Pomponazzi P.
Porfirio (di Tirio).
Porsenna.
Preti G.
Priestley J.
Proclo (di Costantinopoli).
Procopio (di Cesarea).
Prometeo.

R

Raynal G. Th. F.
Rey M. M. (editore).
Reinhold K. L.
Reynaud M. A.
Richard Ch. L.
Richebourg L.
Rivarol A.
Robinet A.
Robinet J. B. R.
Robinson H. D.
Rodis-Lewis G.
Röck H.
Roger J.
Roggerone G. A.
Rossi P.

Rouelle G. F.
Rousseau J. J.
Roux A.

S

Sacerdote Roberti L.
Sade D.-A. F. (de).
Saint-Lambert J. (de).
Sallustio C. C.
Salomone.
Salvadori L.
Salvemini S. F. (di Castiglione).
Salvucci P.
Samuele.
Sansone.
Sansone M.
Satana.
Saturno.
Saura.
Saurin B. J.
Sauter H.
Savarese G.
Scaligero G. C.
Scevola (Gaio Muzio Corda).
Schiller F.
Schneider G.
Schofield R. E.
Sée H.
Séguier P.
Seiano (Lucio Elio).
Senault J. F.
Seneca L. A.
Senofane.
Serapione.
Serini P.
Sesostri III (re d'Egitto).
Shaftesbury Anthony Ashley Cooper (conte di).
Shakespeare W.
Shelley P. B.
Sherlock Th.
Simonide (di Ceo).
Smith A.
Socrate.
Solinas G.
Solmi R.
Sosio L.
Soury J.
Spencer J.
Spinoza B.

Spink J. S.
Stahl G. E.
Stiehler G.
Stöcklein P.
Stratone (di Lampsaco).
Suard J.
Suárez F.
Swift J.

T

Tacito C.
Talmon J. L.
Tamerlano (Timur Lang).
Tasso T.
Tchémerzine A.
Teodoro (l'ateo).
Tertulliano Q. S. F.
Thomas J.
Tiberio (imperatore).
Tifone.
Timeo (di Locri).
Titani.
Tobler G. Ch.
Toland J.
Tolomeo II (Filadelfo).
Tommaso (d'Aquino).
Topazio v. W.
Tourneux M.
Traiano (imperatore).
Trasibulo.
Trenchard J.
Treves A.
Trittolemo.
Trouillet (teologo).
Truelove E.
Turco L.
Turgot A. R. J.

V

Valjavec F.
Valsecchi A.
Vanini G. C.
Varrone T. (Reatino)
Vartanian A.
Vatable (F. Watebeld).
Venceslao (imperatore).
Venel G. F.

Venere.
Venturi F.
Vercruysse J.
Vernière P.
Verri A.
Verri P.
Versé A. N.
Vespasiano (imperatore).
Vesta.
Virgilio (vescovo di Salisburgo).
Virgilio M. P.
Voigt F. G.
Voisenon (abbé).
Volgin V. P.
Volney C. F. Chasseboeuf (de).
Voltaire (F. M. Arouet).
Vulcano.

W

Wade I. O.
Walferdin F. H.
Wallerius J. G.
Wickwar W. H.
Willey B.
Willis Th.
Wilkes J.
Wolff Ch.
Woolston T.
Wordswort W.
Württemberg (duca di).

Y

Youtchkevitch P.

Z

Zamolxi.
Zebenko M. D.
Zenone (Cizico).
Zoroastro.

INDICE DELLE TAVOLE

Paul-Henry Thiry d'Holbach. Acquerello di Louis Carrogis detto Carmontelle

Frontespizio della prima parte del *Système de la nature*

Prima pagina di una lettera autografa di d'Holbach (14 marzo 1765)

Frontespizio del *Christianisme dévoilé*

Lettera autografa di d'Holbach (1° luglio 1769)

Frontespizio del primo tomo del *Système social*

Paul-Henry Thiry d'Holbach. Dipinto di Alexander Roslin

Frontespizio degli *Éléments de la morale universelle*