

# La Mettrie, D'Holbach e i «*confini*» dell'anima: il concetto di «*limite*» nel materialismo e radicalismo filosofico del Settecento

Marco Demurtas<sup>1</sup>

**Sommario:** Introduzione. 1. Monismo o Dualismo: a quale regno appartiene l'anima? 1.1. Materialismo ed immaterialismo: il dibattito sulla materialità dell'anima 2. "*L'anima e il corpo si addormentano insieme*": il meccanicismo materialista di La Mettrie. 2.1. La presa di distanza da Descartes. 2.2. "*L'uomo non è che una macchina*" 2.3. Tracciare i limiti dell'anima: l'intelligenza come facoltà naturale 3. L'anima trova il suo limite: D'Holbach ed il materialismo ateo. 3.1. "*L'uomo muore tutto intero*". 3.2. "*Restiamo nella natura*": esegesi biblica e limiti naturali.

**Abstract:** The concept of limitation is addressed in this article around the eighteenth-century discussions between materialists and immaterialists. In particular, the article focuses on the theses of the materialist perspective regarding the materiality of the soul and its confining in the natural world, supporting in this sense a monistic view of reality. The authors considered will be La Mettrie for the mechanistic view, and D'Holbach for the criticism of the supernatural world and the idea of «spiritual soul».

**Keywords:** *Radical Enlightenment, Materialism, Radicalism, Biblical Exegesis.*

## Introduzione

Nel corso del XVIII secolo il dibattito sulla materialità dell'anima diventa lo scenario intellettuale nel quale si scontrano la corrente dei materialisti, che ne sostengono l'origine naturale, e la corrente degli immaterialisti, che ne sostengono invece l'origine metafisica. Le tesi espresse dagli uni si oppongono a quelle degli altri e le conclusioni prendono due vie opposte: la sostanza può essere circoscritta in una visione monista della realtà e dunque l'anima deve rientrare a far parte del mondo materiale, divenendo a tutti gli effetti una facoltà dell'uomo considerato come essere naturale, oppure bisogna necessariamente fare riferimento ad una seconda sostanza non sensibile per poterne spiegare l'essenza? La risposta a questa domanda, nel caso delle teorie materialiste, porta a delineare dei confini naturali ben precisi entro i quali l'anima opera e si sviluppa, alcuni dei quali emergono come i punti di riferimento del pensiero radicale settecentesco. Saranno proprio alcuni degli argomenti sostenuti in questa prospettiva (con attenzione per il pensiero di La Mettrie e D'Holbach) ad essere oggetto di questo articolo. In particolare, la nozione di limite trova la sua declinazione nel sostenimento di una visione monista della realtà in cui l'uomo viene circoscritto

---

1 Dottorando in "Filosofia, Epistemologia e Storia della Cultura" presso l'Università degli Studi di Cagliari.

come uno dei tanti innumerevoli pezzi che compongono la Natura, la sostanza eterna che avvolge i fenomeni e si autodetermina grazie alle leggi che trae da essa stessa. L'anima, in questo calderone materiale, perde la sua divinizzazione, confinata come principio della facoltà del pensiero umano che, abbandonando l'illimitatezza, trae origine (come tutte le altre proprietà dell'organismo) dallo sviluppo naturale della complessa macchina umana e muore con essa.

## 1. Monismo o Dualismo: a quale regno appartiene l'anima?

### 1.1 Materialismo ed immaterialismo: il dibattito sulla materialità dell'anima

Uno dei temi maggiormente discussi nel XVIII secolo è quello inerente la materialità dell'anima. Da una parte le ipotesi materialiste, in cui avranno notevole rilevanza gli argomenti esposti dalle correnti più radicali (i cui maggiori esponenti saranno La Mettrie e D'Holbach), le quali sostenevano che l'anima andasse circoscritta nel regno naturale, invocando l'unitarietà della sostanza e rigettando l'idea che per poter spiegare lo stato attivo della materia si dovesse necessariamente far riferimento ad un'ulteriore sostanza di tipo metafisico; dall'altra gli immaterialisti, i quali affermavano questa seconda ipotesi e si opponevano ai tentativi di poter spiegare i fenomeni naturali attraverso una visione monista della realtà. La posta in gioco era notevole: o si confinava l'anima all'interno del regno naturale o si ammetteva che fosse necessario un altro principio (non materiale) per poterne spiegare l'essenza. Nel primo caso l'anima si riduceva ad essere una facoltà dell'organismo umano, rinchiudendola dunque all'interno delle operazioni della Natura, questa forza eterna ed in continua trasformazione che ingloba tutte le cose del mondo. Tale ipotesi non avrebbe richiesto il riferimento ad un ulteriore mondo sovranaturale per poter spiegare i fenomeni naturali e l'attività della materia. Se l'anima non fosse più appartenuta ad un mondo metafisico non ci sarebbero state ragioni per poter discutere la divisione della sostanza. La natura sarebbe diventata il principio di ogni cosa e l'universo caratterizzato da «una sola sostanza diversamente modificata»<sup>2</sup>; secondo quanto invece sostenevano gli immaterialisti non sarebbe stato possibile sostenere che la materia potesse essere attiva senza far ricorso ad un principio esterno che interrompesse il suo stato di quiete. Chiaramente, sostenere la dualità della sostanza avrebbe fatto sopravvivere l'idea cartesiana secondo la quale Dio veniva rappresentato come il motore esterno emanante le leggi con cui la materia era regolata. Negare questo principio, secondo gli immaterialisti, significava escludere l'azione di Dio nel mondo, mettere in dubbio l'eternità dell'anima e, nei casi più estremi, professare l'ateismo.

Troviamo una testimonianza di questo dibattito in un testo anonimo pubblicato a Leida nel 1748 da Elie Luzac (1721-1796), giovane editore olandese proveniente da una famiglia ugonotta di origine francese. Il trattato, intitolato *l'Homme plus que machine* e spesso attribuito allo stesso Luzac<sup>3</sup>, contiene quest'affermazione:

2 J. O. de La Mettrie, *Opere filosofiche*, a cura di Sergio Moravia, Laterza, Bari 1978, p. 236.

3 A. Vartanian, *Elie Luzac Refutation of La Mettrie*, in «Modern Languages Notes», Vol. 64, No. 3 (Mar.), John Hopkins University Press, Baltimora (USA) 1949, p. 159. Per l'attribuzione dell'*Homme plus que machine* a Luzac cfr. R. Van Vliet, *Elie Luzac (1721-1796). Bookseller of the Enlightenment*, AFdH Publishers, 2014; Hastings, *Did La Mettrie Write Homme plus que machine?*, in «PMLA», vol. 51, No. 2 (Jun.), 1936, pp. 440-448; L. Jooker et al., *Elie Luzac et l'Homme plus que machine (1748): la parole dialogique d'un imprimeur des lumières*, in «Cad. Trad.», vol. 38 no.1 Florianópolis (Jan./Apr.), 2018, pp. 197-225.

È dato il nome di materialisti a quelli che non ammettono che una sola sostanza nell'uomo e immaterialisti a quelli che hanno ricorso ad una seconda, che hanno nominato anima. Tutti i sistemi filosofici sull'anima umana si riducono sostanzialmente a due: il materialismo sotto ciò che non comprende l'uomo sotto un composto di due sostanze distinte, dove l'una è materiale, l'altra immateriale, e l'immaterialismo, che comprende tutti quelli che l'affermano<sup>4</sup>.

Il dibattito tra materialisti ed immaterialisti si prefigura dunque come uno scontro in cui tracciare i confini dell'anima opposti alla sua infinita potenza; l'illimitatezza della Natura contro i suoi principi metafisici; la sostanza materiale opposta ad una immateriale.

## 2. “L'anima e il corpo si addormentano insieme”: il meccanicismo materialista di La Mettrie

### 2.1 La presa di distanza da Descartes

Julien Offroy de La Mettrie (1709-51) rappresenta uno dei pensatori di maggior rilievo del pensiero materialista settecentesco, soprattutto della corrente naturalistico-evoluzionista. Non solo perché fu uno degli autori più calunniati del suo tempo, ma perché rappresenta una delle tendenze di pensiero più rivoluzionarie nel campo della filosofia materialista del XVIII secolo e delle correnti di pensiero post-cartesiane che diramarono nell'elogio della natura e della materia. Allievo del grande medico, chimico e botanico Herman Boerhaave (1668-1738) – accusato più volte di essere un seguace di Spinoza e di cui La Mettrie fu anche il traduttore letterario – il filosofo francese ha saputo usufruire dell'eredità della doppia sostanza cartesiana per potersi esprimere, anche grazie alla sua esperienza medica sul campo, sui principi costitutivi della materia. L'idea secondo la quale l'anima, grazie ad operazioni meccaniche che relegano la stessa all'interno della sostanza materiale, sarebbe il principio attivo dei corpi, presente già nell'*Histoire naturelle de l'âme* (1745)<sup>5</sup> assieme al materialismo esplicito descritto nel suo trattato più famoso (oggetto di scandalo nelle Province Unite) l'*Homme machine*, farebbero rientrare questo originale personaggio del materialismo settecentesco nella cerchia di quegli intellettuali antireligiosi e tendenti allo spinozismo (anche se La Mettrie non fu uno spinozista nel pieno senso del termine<sup>6</sup>) che furono spesso oggetto delle accuse di eresia da parte delle fazioni ecclesiastiche. Il distacco da Descartes da parte di La Mettrie può dunque essere letto in chiave radicale se si associa il pensiero del filosofo francese ai tentativi di sradicare dal pensiero dominante l'idea che un discorso coerente riguardante l'essenza umana necessiti la scissione sostanziale tra anima e corpo. La presa di posizione di La Mettrie nei confronti della filosofia cartesiana si svilupperebbe in questo senso sull'errore, da parte di Descartes, di

<sup>4</sup> E. Luzac, *Homme plus que machine*, s.n.t., 1748, p. 5. La traduzione dal francese è mia.

<sup>5</sup> «L'anima e il corpo sono stati fatti insieme nel medesimo istante, e come con un solo colpo di pennello. Sono stati plasmati con lo stesso stampo, dice un grande teologo che ha osato pensare. Colui che vuole conoscere le proprietà dell'anima deve dunque ricercare anzitutto quelle che si manifestano chiaramente nei corpi, dei quali l'anima è il principio attivo.» (J. O. de La Mettrie, *Opere filosofiche*, o. c., p. 51).

<sup>6</sup> A. Vartanian, *La Mettrie's L'Homme machine. A Study in the Origins of an idea*, Princeton University Press, Princeton (USA) 1960, p. 63.

considerare Dio la sola causa efficiente del movimento dei corpi; di considerarlo, inoltre, come una causa esterna alla materia della quale esso produce, però, il movimento. Ipotesi questa, che si deve alla necessità di dover trovare un punto d'incontro tra la teoria meccanicista e la religione cristiana<sup>7</sup>.

La presa di distanza dalla dualità della sostanza cartesiana in favore di una visione materialista (e monista) del mondo riconduceva l'uomo ad essere parte integrante della natura, riportando in auge quelle tendenze antiche che sembravano essersi assopite nei secoli con la prevaricazione del pensiero tradizionale. Nel quadro materialista del mondo, l'essere umano rimaneva soggetto alle leggi meccaniche della natura e soltanto in esse riusciva a comprendere e spiegare la sua vera natura. La discussione diventava ancora più pericolosa quando gli uomini finivano per essere assimilati organicamente agli animali, comparazione già esplicita da parte di La Mettrie nell'*Histoire naturelle de l'âme*:

Forse i cartesiani, non potendo ignorare la loro sensibilità interna, si ritengono più nel vero riconoscendo l'esistenza della stessa facoltà di sentire in tutti gli uomini e non negli altri animali, in quanto questi ultimi non hanno in effetti esattamente la figura umana. Ma questi filosofi sono per così dire tenuti sulla superficie delle cose, ed hanno ben poco esaminato la perfetta rassomiglianza, che tanto colpisce gli esperti, esistente tra l'uomo e le bestie. Qui ci si riferisce alla sola somiglianza fra gli organi sensoriali, i quali, salvo alcune differenze, sono assolutamente gli stessi e mostrano chiaramente di rispondere allo stesso uso<sup>8</sup>.

Questa prospettiva che La Mettrie deriva dall'anatomia comparata rappresenta una delle testimonianze, nel pensiero del filosofo francese ma anche in quello del materialismo settecentesco, dell'influenza delle culture scettiche dell'antichità nelle idee postcartesiane che ripiegavano sulla visione meccanicistica del mondo, le quali si prestavano ad essere una valida alternativa al pensiero cartesiano e tradizionale, ovvero alla dottrina della duplice sostanza.

## 2.2 "L'uomo non è che una macchina"

Nell'*Homme machine* (1748) la critica di La Mettrie verso i sistemi di pensiero tradizionale si fanno ancora più espliciti. Il trattato rappresenta il tentativo di dimostrare che l'uomo è una "macchina" la cui essenza può essere spiegata con le sole operazioni meccaniche desunte dalla sua composizione materiale, assumendo che in natura non vi sia altro che «un'unica sostanza diversamente modificata».

Per poter esaminare correttamente le verità che la natura ci offre è necessario estraniarsi dai concetti e dalle opinioni che sono schiave dei pregiudizi<sup>9</sup> e che hanno relegato per secoli la natura

7 «Cartesio, un genio fatto per aprire nuove strade e per smarrirsi, ha preteso insieme a qualche altro filosofo che Dio sia la sola causa efficiente del movimento e che egli lo imprime ogni momento in tutti i corpi. Ma questa opinione è una mera ipotesi, che Cartesio ha cercato di adeguare ai lumi della fede. A questo punto egli non parla più da filosofo né ai filosofi – soprattutto a coloro che si possono convincere soltanto con la forza della evidenza» (J. O. de La Mettrie, *Opere filosofiche*, o. c., p. 61).

8 *Ibidem*.

9 «Non basta che un sapiente studi la natura e la verità. Deve osare dirla a vantaggio del piccolo numero di coloro che vogliono e possono pensare. Infatti agli altri, che sono involontariamente schiavi dei pregiudizi, non è possibile raggiungere la verità più di quanto non lo sia alle rane di volare» (J. O. de La Mettrie, *Opere filosofiche*, o. c., p. 175).

subordinandola al mondo più perfetto che sta al di sopra di essa e da cui tutto, in realtà, trarrebbe origine. Questo è uno dei punti saldi dell'ideologia radicale antireligiosa. La presa di distanza da Locke e dai seguaci di Descartes (specialmente Malebranche), dichiarata all'inizio del trattato, porta La Mettrie a consolidare l'idea, di matrice spinoziana, secondo la quale il contenuto della Rivelazione è stato oggetto di sovrapposizioni ideali, durante i secoli, da parte dei commentatori che ne hanno travisato il vero significato<sup>10</sup>. In quest'ottica, la ragione di cui ogni uomo è dotato (e non la credenza nell'interpretazione dei testi sacri da parte dei teologi), diventa lo strumento di cui servirsi per comprendere il significato delle Sacre Scritture; pertanto, anche la ragione deve essere considerata una facoltà naturale e non una «parola priva di senso»<sup>11</sup> legata all'immortalità e ad un mondo metafisico. Se poi si legano le operazioni del cervello (e dunque dell'intelligenza) a quelle del corpo, operando un ulteriore taglio ai sistemi metafisici ed eliminando la possibilità che il pensiero possa essere qualcosa d'intelligibile, la presa di posizione verso un materialismo radicale è ancora più estrema<sup>12</sup>. La ragione, assimilata alla qualità più perfetta dell'anima, diventa il vero fattore di differenziazione tra gli esseri viventi. Ciò significava non solo poter aprire il dibattito per confrontare il resto degli animali con l'uomo, argomenti in cui confluiva anche il regno vegetale, ma esporre inoltre una visione del mondo in cui tutto ciò che apparteneva al mondo naturale fosse in qualche modo accomunato da un'unica origine materiale. Non era così impossibile, per La Mettrie, immaginare che un giorno uno scimpanzé avrebbe potuto avere la facoltà di parlare. Il conte di Mirabeau (1749-1791) notava, trent'anni dopo, che tra l'orangotango e l'essere umano la costituzione fisica non differiva che per dettagli di specie, quasi da poter avere lo stesso istinto, tanto che i naturalisti «sono piuttosto incerti sulla classe in quale inserirli»<sup>13</sup>. Tuttavia, Mirabeau reputava l'uomo un essere troppo superiore, anche allo stato naturale, in ragione della sua alta capacità di potersi organizzare in società con altri individui. Ciò che accomuna l'uomo al resto degli animali sono piuttosto le numerose similarità dal punto di vista strutturale ed organico, grazie alle quali l'uomo, come gli animali, cresce e si sviluppa. Pertanto la ragione può essere individuata come la facoltà che differenzia gli uomini dal resto degli animali, ma tale strumento non deve essere considerato il dono di una entità divina, quanto piuttosto una facoltà appartenente alla natura dell'uomo, esattamente allo stesso modo degli altri organi che alimentano la macchina dell'organismo. L'anima, divenendo una facoltà del corpo, diventa l'involucro della ragione, che l'uomo impara a coltivare soltanto grazie alla sua esperienza nel mondo fenomenico. Si declina in questo senso la nozione di «limite» dell'anima per La Mettrie. Legando l'anima al corpo, essa viene interpretata come uno degli ingranaggi che formano la macchina dell'organismo, questa complessa struttura naturale di cui «è impossibile farsene inizialmente un'idea chiara, e quindi definirla»<sup>14</sup>:

L'uomo è una macchina così complessa che è impossibile farsene inizialmente un'idea chiara, e quindi definirla. Per questo tutte le ricerche che i più grandi filosofi hanno condotto a priori, cioè volendosi servire in qualche modo delle ali dello spirito, sono state vane. È solo a posteriori, ossia cercando di discernere in qualche modo l'anima attraverso gli

10 *Ivi*, p. 176.

11 *Ivi*, p. 177.

12 «Anche il cervello, matrice dell'intelligenza, può manifestare una propria perversione derivante da un turbamento del corpo» (*Ivi*, p. 184).

13 G. H. R. de Mirabeau, *Essai sur le despotisme*, Paris, 1792, p. 13.

14 J. O. de La Mettrie, *Opere filosofiche*, o. c., p. 179.

organi del corpo, che potremo, non dico scoprire con evidenza la natura stessa dell'uomo, ma raggiungere il più alto grado di probabilità su questo argomento<sup>15</sup>.

Tale conclusione opera, di conseguenza, una riduzione drastica delle sostanze: togliere l'anima al mondo sovranaturale significava non dover più far ricorso al dualismo per poter spiegare il funzionamento della materia attiva. Significava, nei casi più radicali (D'Holbach è esplicito su questo) negare la presenza di Dio nel mondo e negli eventi umani. Le conseguenze tratte dagli immaterialisti (i quali facevano riferimento al sistema di conoscenze tradizionali e religiose) tendevano a difendere la passività della materia, lasciando al mondo sovranaturale, nel quale inserivano anche l'anima, lo stato di perenne attività. Di contro, attribuendo alla Natura la capacità di autoregolarsi e di autodeterminarsi, La Mettrie escludeva le possibili implicazioni di un mondo spirituale per spiegare le predisposizioni dell'anima, arrivando ad affermare che «l'anima e il corpo si addormentano insieme»<sup>16</sup>.

Nonostante La Mettrie professi una dottrina monista della realtà e l'*Homme machine* fu accusato di contenere argomenti eterodossi e spinozisti, i punti di contatto con la filosofia di Spinoza non sono mai stati chiari. Il filosofo francese non afferma mai che Spinoza sia il suo punto di riferimento filosofico ed apparentemente non ha una conoscenza diretta delle sue intere opere. Tuttavia, La Mettrie condivide con il pensatore di Amsterdam la dottrina dell'unica sostanza e l'idea che l'universo si sviluppi sotto determinate leggi che vanno ricercate nella natura stessa (così come le ragioni dell'esistenza umana non vanno ricercate in un mondo metafisico<sup>17</sup>), senza il ricorso ad un mondo spirituale o sovranaturale:

Concludiamo dunque arditamente che l'uomo non è che una macchina e che in tutto l'universo non v'è che una sola sostanza diversamente modificata. Questa non è un'ipotesi costruita a forza di interrogativi e di supposizioni, non è opera del pregiudizio e neppure della mia sola ragione. Avrei disdegnato una guida che credo poco sicura se i miei sensi, portando per così dire la fiaccola, non mi avessero sollecitato, illuminandola, a seguirne le indicazioni. L'esperienza mi ha dunque parlato in favore della ragione: per questo le ho unite insieme<sup>18</sup>.

Da questo ragionamento concludiamo che l'anima fa parte della struttura complessa di cui l'uomo è composto e l'intelligenza ha un'origine materiale. Per tale risultato bisogna ringraziare la Natura, la quale ha permesso lo sviluppo di questa facoltà di pensare nell'uomo ad un livello elevato rispetto al resto degli esseri viventi. L'organismo diventa «il primo merito dell'uomo», la cui disposizione deriva dalla Natura, a cui deve tutto ciò che è. La natura, così come in Spinoza, diventa infine una singola catena infinita di cause meccaniche, di cui l'uomo è soltanto un ingranaggio.

---

15 *Ivi*, pp. 178-179.

16 *Ivi*, p. 181.

17 «Chissà, d'altra parte, se la ragione dell'esistenza dell'uomo non si trovi nella sua stessa esistenza? Forse egli è stato gettato a caso su un punto qualsiasi della superficie terrestre, senza che possiamo sapere né come né perché, consci solo che deve vivere e morire simile a quei funghi che spuntano da un giorno all'altro o a quei fiori che costeggiano fossati e coprono le mura» (J. O. de La Mettrie, *Opere filosofiche*, o. c., p. 209).

18 *Ivi*, p. 236.

### 2.3 Tracciare i limiti dell'anima: l'intelligenza come facoltà naturale

La dualità delle sostanze, immaginata da Descartes, aveva indirettamente favorito la nascita delle visioni anticristiane e materialiste, sfruttate da chi tentava di dare una spiegazione della natura nuova in cui l'umanità non rappresentasse il centro dell'ordine naturale e di conseguenza la sua storia non fosse affidata nelle mani provvidenziali di un'entità divina la cui volontà rendeva l'uomo superiore al resto delle creature. Il pensiero umano e le operazioni della natura, di cui egli stesso fa parte, devono essere spiegate attraverso una filosofia puramente materialista. Questa visione della natura e dell'uomo la si ritrova nel pensiero antireligioso e nelle filosofie radicali che nascono alle fine del Seicento e prendono spunto dalle correnti panteiste tardo rinascimentali<sup>19</sup>; inoltre, per quanto riguarda il materialismo settecentesco, bisogna altresì fare riferimento alla cultura classica, dalla quale i pensatori materialisti attinsero la maggior parte delle loro idee, sfruttando l'unico aspetto della filosofia di Descartes che sembrava essere compatibile con la loro visione della natura, il mondo della *res extensa*. Quando François Bernier (1620-1688) scrive nell'*Abregé de la philosophie de Gassendi* (1674) che «Tous les philosophes demeurant d'accord qu'il y a une chaleur diffuse et répandue par tout le monde. [...] il n'y a rien d'inconvenant de dire que cette chaleur est une certain genre d'âme»<sup>20</sup>, descrive l'approccio di indagine panteista nei confronti della natura che sarà successivamente preso in considerazione dai filosofi materialisti settecenteschi. La Mettrie non sarà estraneo a tali tendenze e svilupperà, ad esempio in opere come *l'Homme plante* (1748), l'idea del calore come anima universale, esponendo quindi una visione materialista della natura in favore dell'unica sostanza esistente:

Ebbene il calore, quest'altro cuore della natura, questo fuoco della terra e del sole che sembra essersi trasmesso nell'immaginazione dei poeti che l'hanno dipinto; questo fuoco, dico, fa anch'esso circolare i succhi nei condotti delle piante che traspirano come noi. Quale altra causa, infatti, potrebbe far germinare, crescere, fiorire, e moltiplicare tutto nell'universo?<sup>21</sup>

Una cultura dunque, quella della filosofia materialista (e clandestina) del XVIII secolo, che non si rivolge soltanto alla riflessione seicentesca ed al bacino letterario del secolo precedente, ma cerca piuttosto di riprendere i testi dell'antichità classica, epurandoli dai commenti che nel corso del tempo si erano sovrapposti al significato originale. In particolare, le antiche correnti filosofiche di riferimento sono soprattutto quelle materialiste e scettiche. Così, autori come Lucrezio<sup>22</sup>, Epicuro,

19 Sull'eredità cartesiana e delle filosofie radicali nei confronti delle filosofie tardo rinascimentali: cfr., Margaret Jacob, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750* (review), in «Journal of Modern History» (vol. 75, No. 2, June, pp. 387-89), Oxford university Press, Oxford 2003, pp. 40-44.

20 «Tutti i filosofi sono d'accordo nell'affermare che vi è un calore diffuso e sparso per tutto il mondo [...] non vi è nulla d'inconveniente nel dire che questo calore è un certo tipo di anima» (F. Bernier, *Abregé de la philosophie de Gassendi*, 1674; xxiv).

21 J. O. de La Mettrie, *Opere filosofiche*, o. c., p. 241.

22 Peter Gay sottolinea come La Mettrie fosse il pensatore materialista maggiormente legato al pensiero lucreziano: «Still, the real weight of Lucretius's popularity is hard to assess. It is a plausible reading of the Enlightenment to say that Lucretius had no real hold over it: deists and atheists alike repudiated his atomism and his teaching that the world arose by chance; no one, except perhaps La Mettrie, accepted his hedonism without modification. The occasional citations from his epic, therefore, are classical garnishes, decorative but empty». (P. Gay, *Enlightenment: The Rise of Modern Paganism*, Lowe & Brydone Ltd., London 1967, p. 103).

Ovidio, Sesto Empirico e Pirrone diventano delle vere e proprie guide da cui partire per la ricerca della verità riguardo alla natura propria dell'uomo, il quale mantiene il posto nello scalino più alto della gerarchia naturale degli esseri ma, forse è questo il dato più importante, non si differenzia dalle altre creature per la sua capacità di rapportarsi con il divino, ma per aver sviluppato in qualche modo un'intelligenza più raffinata:

Non v'è nulla di più seducente della contemplazione che ha per oggetto la scala impercettibilmente graduata che la natura percorre esattamente in tutti i suoi gradini senza mai saltarne in qualche modo nessuno in tutti i suoi diversi prodotti. Che quadro ci offre lo spettacolo dell'universo! Tutto vi è perfettamente variato, né vi è alcun salto; se si passa dal bianco al nero, ciò avviene attraverso una infinità di sfumature o di gradi, che rendono questo passaggio infinitamente gradevole. L'uomo e la pianta formano il bianco e il nero; i quadrupedi, gli uccelli, i pesci, gli insetti, gli anfibi ci mostrano i colori intermedi e addolciscono quel vivo contrasto. Senza questi colori, senza le operazioni animali, per quanto diverse siano tra loro, che voglio chiamare con questo nome, l'uomo, questo superbo animale, fatto di fango come tutti gli altri, si sarebbe creduto un Dio sulla terra e non avrebbe adorato che se stesso<sup>23</sup>.

La natura non fa salti, dall'uomo alla pianta vi sono solo sfumature e demarcazioni insensibili che consentono il passaggio da uno stato all'altro, dal regno animale a quello vegetale. Le differenze tra i vari regni non sono perciò così nette da poter affermare che tra questi esiste una reale e netta separazione tale da non poterli accostare. Il regno vegetale e quello animale fanno dunque parte dello stesso mondo, cioè di quella unica sostanza diversamente modificata. La complessità della macchina umana ha fatto in modo che l'uomo sviluppasse in maggior grado, per necessità e per mancanza di autosufficienza, la facoltà razionale, l'unico elemento di separazione tra l'uomo ed il resto delle creature:

Più un corpo organizzato prova dei bisogni, più la natura gli ha dato i mezzi per soddisfarli. Questi mezzi sono i diversi gradi di quella sagacia ch'è nota sotto il nome d'istinto negli animali e di anima nell'uomo. Meno necessità ha un corpo organizzato, meno è difficile da nutrire e da allevare, e più la sua porzione di intelligenza è modesta. Gli esseri privi di bisogni sono altresì privi di intelligenza: ecco l'ultima legge che deriva dalle prime due<sup>24</sup>.

L'intelligenza, la quale si identifica con la capacità della ragione umana di trovare le soluzioni migliori ai propri bisogni ed al proprio soddisfacimento, differenzia l'uomo dal resto delle creature (animali e vegetali), in quanto egli è l'essere che ne è maggiormente dotato e che l'ha saputa sviluppare ad un grado elevato. Questa idea alimentava la tesi secondo la quale più una creatura è autosufficiente, minore sarà la sua intelligenza, perché dovrà fare a meno di ingegnarsi per trovare una soluzione ai suoi bisogni. Nel pensiero di La Mettrie la ricerca del proprio soddisfacimento insieme ai mezzi utilizzati per sopperire ai propri desideri sono centrali nella discussione intorno all'origine della ragione umana. La capacità dell'uomo di trovare soluzioni sofisticate al suo

---

23 J. O. de La Mettrie , *Opere filosofiche*, o. c., p. 241.

24 *Ivi*, p. 247.

benessere non è il risultato di un processo diverso da quello attraverso il quale il resto degli organi permette all'organismo di strutturarsi. La ragione fa parte della natura tanto quanto le altri componenti dell'organismo. Il tentativo è quello di considerare l'anima come facente parte della «storia naturale dei corpi animati». Quello che risulta essere rilevante nel pensiero lamettriano è l'azione d'inclusione della ragione umana, da parte del filosofo francese, all'interno del complesso sistema della natura. L'intelligenza, allo stesso modo delle altre facoltà dell'organismo, fa parte dei risultati delle operazioni della natura. La facoltà di pensare, similmente a quella degli altri organi che compongono la complessa macchina umana, è il risultato di operazioni meccaniche all'interno dell'organismo. Questa spiegazione della ragione umana non necessita la separazione in due parti dell'intero sistema del cosmo; la divisione tra il regno naturale e quello sovranaturale non avrebbe infatti più ragione di esistere poiché tutto si determinerebbe nel mondo naturale. L'unico vero sistema esistente è la scala «impercettibilmente graduata» che la natura percorre senza fare salti. Esiste un legame tra l'uomo ed il più vile degli animali così come esiste un'affinità tra l'animale più intelligente e la più vile delle piante. In questa scala «l'uomo e la pianta formano il bianco e il nero; i quadrupedi, gli uccelli, i pesci, gli insetti, gli anfibi ci mostrano i colori intermedi e addolciscono quel vivo contrasto. Senza questi colori, senza le operazioni animali, per quanto diverse siano tra loro, che voglio chiamare con questo nome, l'uomo, questo superbo animale, fatto di fango come tutti gli altri, si sarebbe creduto un Dio sulla terra e non avrebbe adorato che se stesso»<sup>25</sup>.

### 3. L'anima trova il suo limite: D'Holbach

#### 3.1 "L'uomo muore tutto intero"

D'Holbach è il pensatore che probabilmente più di ogni altro ci permette di affrontare il tema del limite. Come La Mettrie, D'Holbach è stato un intellettuale calunniato e disprezzato per le sue idee, ritenute pericolose e nocive per la società in ragione dei suoi tratti antireligiosi e materialistici, portati a livelli estremi dalla critica verso la funzione della teologia ed il dispotismo delle religioni rivelate. Il *Buon senso*, pubblicato nel 1772 con Londra come falso luogo di stampa, rappresenta una versione concisa e riassuntiva del suo pensiero. Tra i tanti temi affrontati (tutti di carattere antireligioso ed anticreazionista) è presente anche quello riguardante la materialità dell'anima. L'idea che gli uomini di chiesa si sono formati riguardo l'esistenza di un'anima e la sua essenza è stata costruita su falsi principi che, secondo D'Holbach, non sono dimostrabili. L'idea metafisica che suppone un'anima spirituale, sempre attiva e immateriale come timone delle predisposizioni del corpo esteso e materiale serve ai teologi per trovare un fondamento alla dimostrabilità dell'immortalità dell'anima. Tuttavia, «anche se si suppone l'esistenza di quest'anima, non si può ricusare di ammettere che essa dipenda totalmente dal corpo, e subisca, insieme col corpo, tutte le vicissitudini a cui esso stesso soggiace»<sup>26</sup>. Permane dunque in D'Holbach, come in La Mettrie, lo stretto collegamento tra le funzioni del corpo e le disposizioni dell'anima. Questo stretto contatto renderebbe vano ogni tentativo di poter spiegare questa unione attraverso una visione dualistica della realtà: l'anima ed il corpo non possono derivare da due tipi di sostanze diverse. Come si potrebbe spiegare l'influenza dell'anima sul corpo, o viceversa quella del corpo sull'anima, se non

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 252.

<sup>26</sup> P. H. T. D'Holbach, *Il buon senso*, Garzanti, Milano 2010, p. 91.

attribuendo loro una sostanza comune? È attraverso la critica al dogma dell'immortalità dell'anima che D'Holbach traccia in qualche modo un netto limite nella vita dell'uomo e lo confina, per così dire, nel regno naturale. La superbia, l'ignoranza ed il dispotismo dei teologi e delle religioni rivelate hanno guidato l'uomo in un percorso gnoseologico che l'ha addentrato nel mistero, facendolo fuorviare dal vero campo di competenza che gli appartiene: quello che i sensi gli permettono di conoscere. Incutendo paura e timore, i teologi hanno esercitato il loro potere rendendo l'uomo schiavo della superstizione e dei pregiudizi, promettendogli, a seconda della sua etica, beatitudine o castigo eterno. L'anima, resa incorruttibile e priva di estensione, è diventata il principio attivo del corpo senza privarsi della sua immaterialità.

Tali considerazioni garantivano all'uomo la possibilità di una futura redenzione, una vita in un altro mondo che fosse priva delle debolezze della carne. Ma davvero il dogma dell'immortalità dell'anima poteva essere spiegato con il ricorso alle due sostanze? Sostenere che l'anima non abbia niente in comune con il corpo e con il mondo naturale, e tuttavia elevarla a principio della vita equivaleva, per D'Holbach, «a non dire nulla», concludendo, con toni estremamente radicali, che «l'uomo muore tutto intero»:

L'uomo muore tutto intero. Nulla di più evidente per chi non sia fuori di senno. Il corpo umano, dopo la morte, non è più che una massa incapace di produrre i movimenti il cui insieme costituiva la vita; nel cadavere non si scorge più né circolazione, né respirazione, né digestione, né parola, né pensiero. Si pretende che le cose stiano così perché l'anima si è separata dal corpo. Ma dire che quest'anima, che non conosciamo affatto, è il principio della vita, equivale a non dire nulla, tranne questo, che una forza ignota è il principio arcano di movimenti impercipienti. Niente di più naturale e di più semplice che credere che il morto non viva più; niente di più stravagante che credere che il morto sia ancora in vita<sup>27</sup>.

### 3.2 *“Restiamo nella natura”: esegesi biblica e limiti naturali*

L'atteggiamento dissacrante di D'Holbach verso la cultura tradizionale e la teologia può essere considerato uno dei punti più estremi della critica materialista al concetto di mondo sovranaturale e dell'uomo come creatura dalle origini divine. L'unico mondo esistente è quello della Natura, tutto ciò che avviene nel mondo deve le sue implicazioni fenomeniche alle leggi eterne ed immutabili della Natura stessa, senza dover fare ricorso ad un motore esterno alla materia. Di conseguenza, gli esseri viventi sono accomunati dall'appartenere ad una medesima sostanza nella quale le specie si diversificano ma trovano una origine comune. Quest'affinità dell'uomo con il resto delle creature ha dei risvolti ontologici di notevole importanza: l'uomo, abbandonata la sua origine divina, perde la possibilità di differenziarsi dal resto delle creature grazie ad un'anima spirituale; guadagna tuttavia i mezzi necessari a poter comprendere il mondo che veramente gli appartiene. Soltanto ripudiando il mondo degli spiriti, delle «cause occulte», degli «agenti inesplicabili» ed elevando la natura come unico principio in cui le cose continuamente si trasformano l'uomo può finalmente incanalarsi verso una comprensione migliore del suo vero essere, perché è soltanto nella materia che le cose hanno il loro fondamento:

---

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 92.

Restiamo nella natura se vogliamo renderci conto dei fenomeni della natura; non cerchiamo cause troppo evanescenti per essere afferrate dai nostri organi, e convinciamoci che, uscendo dalla natura, non troveremo mai la soluzione dei problemi che la natura ci presenta<sup>28</sup>.

La critica di D'Holbach ai fenomeni sovranaturali riprende per certi versi la critica di Spinoza alle interpretazioni teologiche del testo sacro. Le pagine spinoziane avevano trasmesso (il VII capitolo del *Tractatus* lo comunica esplicitamente al lettore) l'idea polemica secondo la quale i teologi sarebbero delle figure estorsive e disorientanti, accecate dall'avidità di portare le menti dei fedeli verso una comprensione non veritiera del contenuto dei testi sacri finalizzata al soggiogamento del volgo, utilizzando il loro incarico autoritario nella società per convincere i fedeli delle loro elaborate asserzioni:

vediamo che quasi tutti spacciano per parola di Dio le loro invenzioni e non badano ad altro che a costringere gli altri, col pretesto della religione, ad essere del loro parere. Vediamo, dico, che i teologi si sono per lo più dati da fare per trovare il modo di estorcere alla Sacre Lettere e di accreditare con l'autorità divina le loro finzioni e i loro pareri, e che in nessuna cosa essi agiscono con minor scrupolo e con maggiore avventatezza quanto nell'interpretazione della Scrittura, cioè del pensiero dello Spirito Santo; e se nel far ciò sono presi da qualche preoccupazione, questa non è il timore di attribuire allo Spirito Santo qualche errore e di deviare dalla via della salvezza, ma di essere colti in errore dagli altri, sicché la loro autorità sia calpestata e disprezzata dagli altri<sup>29</sup>.

Si capisce, da queste righe, come ciò che interessava i teologi non fosse tanto la veridicità di ciò che propagandavano nel popolo quanto la persuasione delle loro parole. Dalla loro capacità di coinvolgere gli ascoltatori dipendeva la forza del loro potere. Nel corso dei secoli la religione è diventata, secondo Spinoza, lo strumento grazie al quale una parte ristretta della società si è appropriata il diritto di divulgare tra gli uomini la loro interpretazione del testo sacro come unica possibilità d'intermediazione tra la parola di Dio ed i suoi servitori. Il risultato è un dispendio dei tentativi di deviare il pensiero dei fedeli attraverso propagande che hanno gettato il volgo in mezzo all'ignoranza ed alla superstizione. Questi atteggiamenti nascerebbero dalla meraviglia e dallo stupore che si instaurano nell'individuo, il quale non conoscendo le Sacre Scritture e facendo dipendere l'approccio ad esse esclusivamente dall'interpretazione di altri uomini (i teologi), fa affidamento su quanto gli viene comunicato dalle autorità religiose, le cui parole, le quali si fondano su quelle che Spinoza chiama le «invenzioni degli uomini», travisano volontariamente il contenuto del testo sacro. La superstizione sarebbe il processo che porta gli uomini ad ammirare il contenuto dei testi sacri e a ritenere ch'essi siano portatori di profondi misteri:

l'ambizione e l'empietà hanno prevalso fino al punto che la religione non risiede tanto nel seguire fedelmente gli insegnamenti dello Spirito Santo, quanto nel difendere le invenzioni degli uomini; anzi, al punto che la religione non consiste nella carità, ma nel seminare

---

28 *Ivi*, p. 94.

29 B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, a cura di Alessandro Dini (quarta ed.), Bompiani, Milano 2014, VII, p. 277.

discordie fra gli uomini e nel propagandare un odio del tutto insensato, che viene camuffato sotto il falso nome di zelo divino e di dedizione ardente.

A questi mali si è aggiunta la superstizione, che istruisce gli uomini a disprezzare la ragione e la natura e ad ammirare e venerare ciò che ad esse ripugna. Per cui non c'è da meravigliarsi che gli uomini, per ammirare e venerare di più la Scrittura, si ingegnino a spiegarla in modo che appaia il più possibile in contrasto con esse, cioè con la ragione e la natura; perciò essi sognano che nella Scrittura siano nascosti profondissimi misteri e, trascurate tutte le altre cose utili, consumano le loro forze nell'indagare tali misteri, cioè delle assurdità, e tutto quanto immaginano nel loro delirio lo attribuiscono allo Spirito Santo e si sforzano di sostenerlo con la massima forza e con impeto passionale. Gli uomini, infatti, sono fatti in modo che tutto quanto concepiscono con l'intelletto puro, lo sostengono con il solo intelletto e la ragione, mentre tutto quanto suppongono sotto l'influenza delle passioni dell'animo, lo sostengono con le stesse passioni<sup>30</sup>.

Nell'interpretare la Scrittura, i teologi stessi finiscono per cadere nella trappola della superstizione. Il loro approccio ai testi sacri esclude la ragione dagli strumenti utili per comprenderne il significato. La natura non si prefigura come uno dei campi da scoprire con l'esperienza ma come il risultato della Creazione divina. Se le ragioni che spiegherebbero l'origine delle cose naturali non appartenessero al mondo materiale, allora non avrebbe neanche senso interrogarsi su come questo mondo sia fatto. L'ignoranza che nasce da una errata concezione del mondo, alimentata dall'uso di mezzi inadeguati per giungere a conoscenza delle sue parti, porta gli uomini di fede a non cogliere quali siano i veri insegnamenti dei testi biblici. I teologi sembrano rendersi del tutto non curanti delle vere considerazioni storiche che si possono trarre dalla Scrittura, creando così un ulteriore livello interpretativo che sembra stimolare molto di più le parti dell'uomo legate alle passioni rispetto all'intelletto. Come riuscire dunque ad evitare di cadere nella trappola dei teologi? Come oltrepassare i loro discorsi persuasivi e non ripugnare ciò che fa parte della natura che ci circonda? La soluzione a questo disorientamento dello spirito è tratta da Spinoza dal metodo esegetico e dall'interpretazione storica della Scrittura:

Ma per trarci fuori da questi vortici, per liberare la mente dai pregiudizi dei teologi, e per non prendere sconsideratamente le finzioni degli uomini per insegnamenti divini, è necessario trattare e discutere del vero metodo di interpretazione della Scrittura: se infatti lo ignoriamo non possiamo di certo sapere che cosa la Scrittura e lo Spirito Santo vogliono insegnarci. Per racchiuderlo qui in poche parole, dico che il metodo di interpretazione della Scrittura non differisce dal metodo di interpretazione della natura, ma concorda del tutto con questo. Infatti, come il metodo della natura consiste essenzialmente nell'apprestare la storia della natura, dalla quale, in quanto base di dati certi, traiamo le definizioni delle cose naturali, così per interpretare la Scrittura è necessario allestire la sua storia genuina e trarre da questa, come da dati certi e da principi, con passaggi legittimi, il pensiero degli autori della Scrittura: in questo modo chiunque (se, naturalmente, per interpretare la Scrittura e per discorrere delle cose in essa contenute, non ammetterà nessun altro dato e principio se non esclusivamente quelli che si ricavano dalla stessa Scrittura e dalla sua storia) procederà senza alcun pericolo

---

30 *Ivi*, p. 279.

di errare e potrà discorrere delle cose che superano la nostra capacità con la stessa sicurezza con cui discorriamo delle cose che conosciamo con il lume naturale<sup>31</sup>.

Soltanto un'analisi critica e storica dei contenuti della Scrittura può aiutare l'intelletto umano a comprenderne il vero significato: senza il ricorso a metafore o finzioni, accostando il metodo interpretativo della natura a quello della Scrittura<sup>32</sup>, l'esegesi biblica spinoziana rompe la catena che legava l'ambito interpretativo della Bibbia a quello passionale e superstizioso per condurlo verso uno studio critico del testo, esaminando i principi che se ne possono trarre attraverso la stessa opera letteraria («tutta la conoscenza della Bibbia deve essere tratta dalla sola Bibbia»<sup>33</sup>). Così come si ricercano le definizioni delle cose naturali in base alle operazioni della natura, allo stesso modo dovrà procedere lo studio critico della storia di un testo; la sua diffusione presso un popolo e la ricezione in altri; l'adattamento dei suoi contenuti nelle menti degli individui in base all'epoca in cui viene interpretato; le inclinazioni ed i costumi di chi l'ha prodotto, sono questi i principi sui quali deve svilupparsi la ricerca intorno alle Scritture. Tale studio richiede, dunque, un'attenzione per la materialità del testo, legando la sua produzione intellettuale alla storia degli eventi umani.

L'esegesi spinoziana poneva una distinzione fondamentale tra dominio della filosofia e dominio della teologia, senza tuttavia subordinare una all'altra. La critica di D'Holbach si fa, sotto quest'aspetto, più radicale. La teologia può essere considerata a ragione «la scienza delle contraddizioni». Ogni religione, sostiene ancora, «non è che un sistema immaginato per conciliare delle nozioni inconciliabili». Tutto ciò che appartiene ai fenomeni sovranaturali, secondo D'Holbach, fa parte di quel miscuglio di contraddizioni e misteri che condizionano la vita religiosa delle persone. Di conseguenza, l'abitudine a credere che «ciò che è follia agli occhi degli uomini è saggezza agli occhi di un Dio» non fa altro che rendere ciechi gli uomini nel vero cammino della conoscenza, quello che ci offrono i sensi ed il nostro corpo, le uniche basi sulle quali davvero possiamo ottenere una conoscenza più o meno esatta della realtà. Dinnanzi ai teologi ed al mistero (in una parola «tutto ciò che le nostre guide spirituali non sono capaci di spiegarci»), D'Holbach ci propone un pensiero radicale illuminista che disprezza i principi religiosi e metafisici che elevavano l'uomo ad essere spirituale mentre denigravano la materia. Il taglio operato dal barone ci permette di poter tracciare dei confini intorno all'esperienza dell'uomo del mondo; limitare le sue facoltà naturali e sradicare dall'immaginario collettivo la cultura tradizionale che, partendo dall'ignoranza dei fenomeni, trovava riparo nel mistero della Provvidenza divina. La presunzione di potersi spiegare qualsiasi cosa, associata al conseguente primato dell'uomo sulla Natura; la conoscenza intelligibile dei metafisici; infine, l'anima umana, trovano il loro limite, la «soglia» da non oltrepassare, nella materia che caratterizza il complesso mondo della Natura. D'altronde, i teologi «ci dicono questo soltanto: che ciò che non conoscono in alcun modo dev'essere molto più bello di ciò di cui hanno qualche debole idea»<sup>34</sup>.

31 *Ivi*, pp. 279-281.

32 «come dalle diverse operazioni della natura bisogna trarre le definizioni delle cose naturali, così quelle definizioni bisogna ricavarle dalle diverse narrazioni che di ciascuna cosa si trovano nella Scrittura» (*Ivi*, p. 283).

33 *Ivi*, p. 289.

34 P. H. T. D'Holbach, *Il buon senso*, o. c., p. 95.