

CAPITOLO I  
IL CARTESIANESIMO E LE PRIME RICOGNIZIONI  
STORIOGRAFICHE

## 1. *Un confronto tra Noël Aubert de Versé e François Lamy*

Il cartesianesimo si diffuse dapprima nelle Province Unite, dove Cartesio aveva trascorso buona parte della sua vita e dove le università, indipendenti tra loro e governate dai magistrati cittadini, concedevano più libertà agli sviluppi delle nuove dottrine.<sup>1</sup> Solo in seguito si radicò in Francia, orizzonte nel quale, viceversa, il centralismo politico e religioso si rifletteva anche a livello universitario, attraverso un rigido controllo dei *curricula* da parte dell'autorità regia. Per questo motivo esso si affermò in prima battuta in circoli ristretti, nei salotti privati,<sup>2</sup> in alcuni ordini religiosi e persino a corte,<sup>3</sup> mentre nelle università fu fortemente osteggiato fino a Settecento inoltrato.

L'iniziale mancato accoglimento delle tesi cartesiane nei centri ufficiali di insegnamento e di ricerca non fu tuttavia sinonimo di una tiepida partecipazione, al contrario, poche dottrine poterono vantare un coinvolgimento così emotivamente sentito e gravido di passioni contrastanti: per dirla con Bouillier, in altre parole, «pendant plus d'un demi-siècle, il n'a pas paru en France un seul livre de philosophie, il n'a pas eu une seule discussion philosophique, qui n'eût Descartes pour objet, qui ne fût pour ou contre son système».<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Vivente Cartesio alcuni cartesiani già occupavano cattedre ad Utrecht e Leida. I primi professori cartesiani furono Reneri (1593-1639) e H. Regius (1598-1679), quest'ultimo poi sconfessato da Cartesio stesso. Roccaforti del cartesianesimo nel secondo Seicento, o comunque luoghi di presenza attiva dei cartesiani, furono le università di Utrecht, Leida, Groninga e Franeker.

<sup>2</sup> In merito alle adunanze presso Madame de Sevigné cfr. V. COUSIN, *Fragments de philosophie cartésienne*, Paris, Charpentier, 1845; circa il salotto di Madame de Sablé cfr. Id., *Madame de Sablé: nouvelles études sur les femmes illustres et la société du XVIIe siècle*, Paris, Didier, 1882 e E. HARTH, *Cartesian women. Versions and subversions of rational discourse in the Old Regime*, Ithaca-London, Cornell University Press, 1992.

<sup>3</sup> Significativo il caso di Bossuet (1627-1704), delle cui simpatie cartesiane si dirà *infra*. Questi, già vescovo di Condom, quando nel 1670 fu nominato precettore del Delfino di Francia volle a Corte l'erudito Huet, all'epoca ancora fervente cartesiano.

<sup>4</sup> F. BOUILLIER, *Histoire de la philosophie cartésienne*, Paris, Delagrave, 1868, 2 voll., I, p. 430.

La “rivoluzione cartesiana”<sup>5</sup> ebbe i suoi partigiani e i suoi detrattori: tra i primi molti padri della Congregazione dell’Oratorio di Francia,<sup>6</sup> una nutrita schiera di religiosi dell’Ordine di San Benedetto<sup>7</sup> e della Congregazione di Sainte-Geneviève, alcuni esponenti dell’alto clero secolare<sup>8</sup> e di Port-Royal,<sup>9</sup> gli adepti di diversi circoli e salotti privati e, non ultimo, qualche gesuita.<sup>10</sup>

---

<sup>5</sup> È sempre il Bouillier ad utilizzare questa espressione: cfr. Id., *Histoire et critique de la révolution cartésienne*, Lyon, Boitel, 1842.

<sup>6</sup> Da sempre vicino a Cartesio, anche l’Oratorio dovette giocoforza piegarsi alla logica della censura, che fu formalmente dichiarata nell’assemblea generale del 1678. Tra gli oratoriani non mancarono, tuttavia, episodi di «disobbedienza», complici Bernard Lamy, già implicato nell’*affaire* di Angers del 1674-75 (cfr. F. GIRBAL, *Bernard Lamy [1640-1715]*, Paris, PUF, 1964), André Martin, che diffuse il verbo cartesiano sotto le spoglie, non mentite, della riflessione agostiniana (cfr. A. MARTIN, *Philosophiae christianae, volumen sextum, seu De anima bestiarum*, Salmurii, Ernou, 1671) e Nicolas Poisson, una delle poche voci di esplicito dissenso avverso l’opportunità della proscrizione del cartesianesimo (cfr. [N.J. POISSON], *Sur la Philosophie de Descartes*, ed. par E. FAYE, in «Corpus, revue de philosophie» [37], 2000, pp. 109-130).

<sup>7</sup> Oltre a François Lamy e Robert Desgabets, è utile ricordare il maurino Jean Mabillon (cfr. in particolare J. MABILLON, *Traité des études monastiques*, Paris, Robustel, 1691, parte II, §§ 9-10). A prescindere dal fatto che, in obbedienza ad una mera logica di sopravvivenza, anche i benedettini si sarebbero schierati formalmente contro Cartesio fin dal 1675, va notata la tendenza, propria dei *savants* di quest’ordine, a guardare al cartesianesimo non come ad un corpo di dottrine assolutamente innovative, che inclinavano per di più verso lo spinozismo, bensì come ad una felice riconferma del tradizionale «pensare nella fede» di matrice agostiniana.

<sup>8</sup> Si consideri, in particolare, la profonda ispirazione cartesiana di alcune significative opere dei vescovi Bossuet (cfr. J.-B. BOSSUET, *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, in *Œuvres complètes de Bossuet*, Paris, Vivès, 1862-1866, 31 voll., XXIII) e Fénelon (cfr. F. FÉNELON, *Traité de l’existence et des attributs de Dieu*, in *Œuvres*, Paris, Didot, 1787-1792, 9 voll., II), oltre che del cardinale Retz, geloso custode dell’ortodossia cartesiana contro le «correzioni» di Desgabets (cfr. RETZ, *Œuvres complètes, tome II. Discours philosophiques, controverses sur le cartésianisme*, par J. DELON, Paris, Champion, 2005).

<sup>9</sup> I rapporti tra cartesianesimo e Port-Royal sono problematizzati in maniera assai efficace da G. LEWIS nel saggio *Augustinisme et cartésianisme à Port-Royal*, in AA. VV., *Descartes et le cartésianisme hollandais*, cit., pp. 131-182 (il contributo è tra l’altro preceduto dall’edizione di uno scritto del giansenista anticartesiano DU VAUCEL, *Observations sur la Philosophie de Descartes* [*ibid.*, pp. 113-130]). Interpellando le testimonianze di Saint-Beuve e Brunetière, la Rodis-Lewis invita a correggere il giudizio, perpetuato da Jurieu, Daniel e Leibniz, secondo il quale Port-Royal sarebbe stato nella seconda metà del Seicento una roccaforte del cartesianesimo, ove si sarebbe altresì dimostrato un attaccamento maggiore alle dottrine di Cartesio che non a quelle di Cristo.

<sup>10</sup> Apparteneva alla Compagnia di Gesù, ad esempio, il padre Dinet, cui Cartesio scrisse una celebre lettera ove si denunciavano le calunnie che gli venivano torte contro (cfr. R. DESCARTES, *Admodum reverendo patri, patri Dinet*, in *Œuvres*, cit., VII, pp. 563-603); gesuita era anche il padre Mesland, le cui simpatie cartesiane furono probabilmente alla base della sua forzata vocazione missionaria: celebre in particolare il carteggio Descartes-Mesland sul tema dell’Eucaristia (cfr. R. DESCARTES, *Lettres CCCXLVII, CCCLXVII, CCCLXVII bis, CDXVII*, in *Œuvres*, cit., IV, pp. 110-120, 161-175, 344-348).

Tra gli avversari, viceversa, si distinse per la sistematica opposizione alla *philosophie nouvelle* proprio la Compagnia di Gesù,<sup>11</sup> che si giovò del sostegno di un ampio drappello di alleati, dalle università, roccaforti del peripatetismo, al Consiglio del Re, all'arcivescovo di Parigi,<sup>12</sup> a *savants* del calibro di Huet.<sup>13</sup> A far fronte comune con i gesuiti si aggiunse in seguito anche Leibniz, al quale, principalmente, si deve quella linea interpretativa che individua in Cartesio il padre di Spinoza.

Complice Leibniz, dunque, sul finire del XVII secolo maturarono pienamente due correnti storiografiche caratterizzate da prospettive contrapposte in merito ai rapporti tra il francese e, appunto, l'olandese.

Il confronto tra queste divergenti interpretazioni trova un riscontro assai indicativo nelle tesi veicolate da due opere dell'epoca, che recano la firma rispettivamente del sociniano Noël Aubert de Versé e del benedettino François Lamy: il primo emendò nel 1684 una «disserta-

---

<sup>11</sup> Si richiamano a titolo esemplificativo tre fonti: di A. ROCHON, la *Lettre d'un philosophe à un cartésien de ses amis*, remaniée par I.G. PARDIES, Paris, Jolly, 1672 (cui replicò R. DESGABETS, con la *Réponse d'un Cartésien à la lettre d'un philosophe de ses amis*, edita in P. LEMAIRE, *Le Cartésianisme chez les Bénédictins. Dom Robert Desgabets, son système, son influence et son école, d'après plusieurs manuscrits et des documents rares ou inédits*, Paris, Alcan, 1901, pp. 347-378); di L. VALOIS (pseud. L. DE LA VILLE), i *Sentimens de M. Des Cartes touchant l'essence et les propriétés du corps, opposez à la doctrine de l'Eglise, et conformes aux erreurs de Calvin, sur le sujet de l'Eucharistie. Avec une dissertation sur la prétendue possibilité des choses impossibles*, Paris, Michallet, 1680; e di G. DANIEL, il *Voyage du monde de Descartes. Nouvelle édition. Revüe et augmentée d'une cinquième partie, ajoûtée aux quatre précédentes*, Paris, Pepie, 1702 (1690<sup>1</sup>).

<sup>12</sup> François de Harlay de Champvallon (1625-1695), arcivescovo di Parigi dal 1671. Si accattivò il favore di Luigi XIV attraverso il supporto alle pretese della Chiesa gallicana e prese parte alla revoca dell'Editto di Nantes del 1685. A lui si deve la proclamazione dell'*Ordine verbale* del re contro la filosofia di Cartesio, nel quale si esortava «de faire en sorte que l'on n'enseigne point dans les universités d'autres doctrines que celle qui est portée par les règlements et les statuts de l'Université» (*Ordre Verbal du Roy Déclaré par Monseigneur l'Archevêque de Paris Messire François de Harlay, à Messieurs les Députés de l'Université de Paris le Mardy 4. Aoust 1671*, in N. MALEBRANCHE, *Œuvres complètes*, par A. Robinet, 1958-1965, 20 voll., XVIII, p. 70; cfr. R. ARIEW, *Quelques condamnations du cartésianisme*, cit., pp. 3-4).

<sup>13</sup> Cfr. P.-D. HUET, *Censura philosophiae cartesianae*, Lutetiae Parisiorum, Horthemels, 1689; si veda E. RAPETTI, *Percorsi anticartesiani nelle lettere a Pierre-Daniel Huet*, Firenze, Olschki, 2003.

tion contre Spinoza», nella quale si censuravano le «principales hypotheses du cartesianisme, que l'on fait voir être l'origine du spinosisme»,<sup>14</sup> mentre il secondo, qualche anno più tardi, si sarebbe preoccupato di stendere un «parallele des principes de Monsieur Descartes avec ceux de Spinoza, où l'on peut voir l'injustice, ou du moins l'aveuglement de ceux qui prétendent que le cartisme a produit le spinosisme».<sup>15</sup>

### 1.1. Aubert de Versé: «Cartesii hypotheses origo systematis Spinosae»

Aubert de Versé<sup>16</sup> dedicò un ampio segmento della propria indagine metafisica alla confutazione di Spinoza, a suo dire il più empio e sottile ateo che l'inferno avesse mai vomitato sulla terra.<sup>17</sup> Convinto del fatto che si potessero mettere in predicato i principi più pericolosi dell'olandese solo sviscerandone le cause scatenanti, egli le individuò tutte nella filosofia di Cartesio, come ribadisce compiaciuto a conclusio-

---

<sup>14</sup> N. AUBERT DE VERSÉ, *L'impie convaincu, ou dissertation contre Spinoza*, Amsterdam, Crelle, 1685. Pensatore controverso, Aubert de Versé non viene qui ripreso in quanto sostenitore del credo sociniano, bensì in quanto mise in conto a Cartesio la paternità degli errori spinoziani: in questo senso l'autore viene ad assumere un rilievo paradigmatico che va ben oltre le proprie fluttuanti convinzioni religiose.

<sup>15</sup> [F. LAMY], *Le nouvel athéisme renversé*, Paris, Roulland, 1696, p. 454.

<sup>16</sup> Noël Aubert de Versé nacque da famiglia cattolica a Le Mans nel 1642 e morì nel 1714. La sua vicenda filosofica e religiosa fu alquanto travagliata e, a detta di molti studiosi, sospetta di essere in vendita al miglior offerente. Abbandonati il cattolicesimo e la Francia intorno al 1665, studiò a Ginevra e divenne pastore in Borgogna; deposto per le sue inclinazioni sociniane, ritornò al cattolicesimo, per poi, in Olanda, riabbracciare nuovamente il protestantesimo. Solo in seguito, auspice forse la prospettiva di una pensione, sarebbe maturato il definitivo passaggio alla Chiesa cattolica, con la doverosa ritrattazione di protestantesimo e socinanesimo assieme (cfr. N. AUBERT DE VERSÉ, *L'Anti-Socinien, ou, Nouvelle apologie de la foi catholique, contre les Sociniens et les Calvinistes, etc.*, Paris, Mazuel, 1692). Le opere più significative risalgono al periodo olandese e sociniano e, in particolare, al 1684, anno in cui furono pubblicati *L'Impie convaincu*, il *Protestant pacifique* (un'apologia della tolleranza religiosa) e due opuscoli contro Bredenburg a firma di Latinus Serbaltus Sartensis. Utili strumenti bibliografici sono: M.E. SCRIBANO, *Da Descartes a Spinoza: percorsi della teologia razionale nel Seicento*, Milano, Angeli, 1988, pp. 225-243 e C. HUBERT, *Les premières réfutations de Spinoza. Aubert de Versé, Wittich, Lamy*, Paris, Presses de l'université de Paris-Sorbonne, 1994.

<sup>17</sup> «Je Vous offre cet essai de Metaphysique que j'ay composé contre Spinoza le plus impie et le plus fameux, mais en même temps le plus subtil Athée que l'enfer ait jamais vomi sur la terre» (N. AUBERT DE VERSÉ, *L'impie convaincu*, cit., *A son Excellence...*, s.imp.).

ne dello scritto: «Voilà ce que j'avois à dire contre Spinoza. Je n'ai pû le faire sans examiner les principes du Cartesianisme, qui sont les fondemens du Spinosisme». <sup>18</sup> Pare dunque chiaro che il vero obiettivo polemico dell'opera fosse Cartesio, e con lui tutto il cartesianesimo, di cui lo spinozismo sarebbe stato «une filiation nécessaire, une *radicalisation* logique». <sup>19</sup>

L'opera, <sup>20</sup> che in molti frangenti risulta di difficile lettura, e che spesso procede anapoditticamente o non offre argomentazioni risolutive laddove le promette, esordisce con un lungo *Avertissement* nel quale si denuncia il potenziale distruttivo di quegli errori che, sebbene «legeres», <sup>21</sup> si infiltrano nella società umana ammantati dell'apparenza di verità, e che a partire dalle classi di filosofia finiscono per coinvolgere tutti i credenti, corrompendoli sia nelle facoltà razionali, sia nella condotta di vita. <sup>22</sup> Due paiono in particolare le convinzioni filosofiche portatrici di una subdola carica di empietà ed ambedue sono direttamente riconducibili al cartesianesimo: la prima consisterebbe nel considerare lo spazio vera sostanza corporea (onde poi riconoscerlo come unico, infinito e divino), <sup>23</sup> la seconda, viceversa, nell'attribuire la con-

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 240.

<sup>19</sup> Sono le valutazioni di Christiane Hubert, che aggiunge: «C'est ben lui [Spinoza] qui a systématisé, en les aggravant dans l'athéisme le plus redoutable, les dangers sous-jacents au cartésianisme» (C. HUBERT, *Les premières réfutations de Spinoza*, cit., pp. 21-22).

<sup>20</sup> *L'impie convaincu* è articolato in un *Avertissement* (s.imp.), un corpo principale dedicato alla confutazione degli errori di Spinoza e alla riformulazione delle dimostrazioni spinoziane dell'esistenza di Dio (pp. 1-91), una lunga requisitoria contro Cartesio (*De l'idée que nous avons de Dieu contre Descartes*, pp. 92-155), una *Réfutation du père Malbranche* (pp. 156-219), un'appendice *De la liberté divine* (pp. 219-240) e una lettera latina, forse la parte più ordinata e conclusente, nella quale si fa il punto della trattazione ad un ipotetico lettore digiuno di francese, e si aggiungono ulteriori considerazioni in merito alla paternità cartesiana di Spinoza (*Authori Epistola ad Amicum N. de Spinosianae impietatis origine, cum brevi illius confutatione*, pp. 241-274).

<sup>21</sup> «Les plus legeres erreurs en Philosophie, et les plus innocentes en apparence ont toujours avec le temps ces suites si facheuses» (*ibid.*, *Avertissement*, s.imp.).

<sup>22</sup> «Des classes de Philosophie elle passe aux Ecoles de Theologie, de-là elle monte dans les chaires de l'Eglise, d'où les peuples credules la succent, et corrompent par là toute leur raison, et ce qui est de plus deplorable, toute la conduite de leur vie» (*ibidem*).

<sup>23</sup> «Il semble qu'il n'y a rien de plus innocent que cette pensée par exemple, que ce que nous appellons Espace soit une veritable substance corporelle. Cependant cette erreur si leger en

servazione degli esseri creati al prolungamento della loro prima produzione (con la conseguente revoca di ogni libertà alle sostanze create stesse).<sup>24</sup>

A ben guardare, tuttavia, Cartesio non è l'unico a finire sul banco degli imputati con l'accusa di aver aperto la strada allo spinozismo. Con grande audacia e con una libertà di spirito che, per certi versi, sembra anticipare il secolo dei lumi,<sup>25</sup> Aubert de Versé chiama in causa l'intera tradizione filosofico-teologica legata al Cristianesimo e, in particolare, imputa alla dottrina della *creatio ex nihilo* il fatto di aver posto le premesse di un pensiero inevitabilmente panteista. Spinoza quindi non sarebbe altro che il vertice di un filone che poggia, da un lato, su massime condivise dai filosofi cristiani di tutti i secoli, dall'altro, sui sentimenti della nuova filosofia cartesiana: gravate da questa stratificazione di errori le sue parole mal celerebbero i tratti di una dottrina idolatra.<sup>26</sup>

---

apparence, fait tous les jours des Spinosistes [...], en les obligeant à ne reconnoître point d'autre substance que celle-là, parce qu'elle leur paroît absolument infinie, et à lui donne<r> tous les attributs que l'on donne ordinairement à la Divinité même» (*ibidem*). Tutte queste conseguenze sarebbero derivate dalla negazione cartesiana del vuoto.

<sup>24</sup> Il riferimento va alla dottrina cartesiana della *creatio continua*. «Qu'y a-t il encore de moins dangereux en apparence que ce sentiment, que la conservation des êtres créés n'est autre chose que l'acte continuel de leur première production? Cependant je fais voir évidemment que cela conduit au Spinosisme» (*ibidem*).

<sup>25</sup> Dopo aver riconosciuto la necessità di un atteggiamento intellettuale meno condizionato, egli constata che «cette liberté d'esprit [...] ce n'est pas dans les Ecoles qu'elle se trouve. Il n'y a que l'autorité qui y regne, et ceux qui en sont les maîtres voudroient bien l'entendre encore plus loin, et ranger toute la nature sous son obéissance. Mais le temps n'en est plus, et l'on se lasse d'avoir souffert si long temps une tyrannie si insupportable. Car après tout nous somme dans un siècle où la Philosophie qui s'y est renouvelés d'une manière admirable, se donne un peu plus d'effort et de liberté, qu'elle n'en avoit au temps passé, lorsque la barbarie scholastique la tenoit dans la servitude, et dans l'obscurité, et la faisoit gemir sous la tyrannie d'un monde ignorant, aveugle et cruel à la fois. Cependant cette liberté dont elle s'est mise en possession est encore fort bornée, et n'a pas tout le champ ni toute l'étendue qu'elle merite d'avoir. L'autorité fait encore mille efforts pour la détruire, elle lui suscite sans cesse un nombre infini d'ennemis qui la lui disputent continuellement, et qui tachent de replonger cette illustre afranchie dans son premier esclavage» (*ibidem*).

<sup>26</sup> «Ces termes saints et religieux ne cachent que l'Athéisme le plus abominable qu'on pût inventer, et se réduisent tous à nous faire adorer la nature et tout ce qui en fait partie, c'est-à-dire, nous mêmes, aussibien que les pierres et les plus vils animaux, en la place du

La confutazione delle argomentazioni spinoziane condotta nelle pagine successive si propone, poi, di certificarne ulteriormente la stretta parentela con il sistema di Cartesio e di denunciarne gli esiti più scandalosi: Aubert de Versé, in particolare, sostiene che le definizioni spinoziane di Dio e di sostanza, di chiara matrice cartesiana, ancorché apparentemente solide e rispettose, rivelerebbero una forte carica di empietà, conducendo ultimamente al panteismo.<sup>27</sup>

Non si sottrarrebbero, inoltre, alla paternità cartesiana nemmeno gli argomenti spinoziani dell'esistenza di Dio che, pur ruotando attorno al percorso del *Proslogion* anselmiano, ne subirebbero le distorsioni operate dal francese: da qui la necessità di un capitolo dedicato ad illustra-

---

vrai Dieu» (*ibidem*). Per ateismo Aubert de Versé intende il fatto che Spinoza non abbia riconosciuto altro Dio oltre la natura; ecco come presenta il progetto dell'olandese: «Le but et le dessein de cét Impie est de montrer qu'il n'y a point d'autre Dieu que la Nature, que l'Univers, ou la Matière [...], que c'est elle seule qui est Substance, qu'elle existe seule de toute nécessité, et que cette Substance unique est absolument infinie, c'est-à-dire, dotée d'une infinité d'attributs infiniment parfaits, comme par exemple infinie en étendue, infini en pensée» (*ibid.*, p. 1). Dalle premesse illustrate nel corpo del testo Aubert de Versé guadagna la necessità di una disamina critica di tutte quelle massime abitualmente ricevute e trasmesse nelle scuole, al fine di utilizzarle solo dopo averne soppesato attentamente le conseguenze. La necessità di una valutazione spassionata dei principi del discorso, in particolare, si rivela poi urgente soprattutto in merito alla questione dell'esistenza di Dio, istanza determinante anche ai fini di una corretta convivenza civile: ognuno dovrebbe sentirsi chiamato, continua l'autore, a difendere questa causa con la massima libertà di rescindere l'alternativa che più gli paia opportuna, senza adesioni o dinieghi preconcepi. Tre nella fattispecie sono le ipotesi su cui far leva nella difesa dell'esistenza di Dio: la prima sostiene che il mondo e la materia siano stati creati dal nulla attraverso la potenza infinita dell'essere supremo (*creatio ex nihilo*); la seconda pone, viceversa, due sostanze increate, eterne e indipendenti, di cui la prima, Dio, infinitamente perfetta e potente, la seconda, la materia, essenzialmente imperfetta ed inerte, capace tuttavia di ricevere forme e perfezioni; la terza ipotesi, infine, richiama la posizione di quei filosofi e teologi che, sulla scorta degli antichi gnostici, vedono il mondo come il frutto dell'emanazione dalla sostanza divina. Scartata immediatamente la terza ipotesi, Aubert de Versé passa alla discussione della prima, la più comune e, apparentemente, la più conforme all'idea della potenza di Dio; essa non sarebbe tuttavia la più adeguata nella confutazione dell'ateismo, anzi molte ragioni contribuirebbero a renderla poco probabile e fortemente sospetta. Viceversa, solo abbracciando la seconda ipotesi, «celle d'une Matière éternellement existante», e respingendo come non pertinenti le obiezioni degli atei contro l'esistenza di un Dio superiore alla materia, si potrebbe ricondurre definitivamente questi ultimi al silenzio (cfr. *ibid.*, p. 30).

<sup>27</sup> Cfr. *ibid.* pp. 30, 82-83.



re l'«*idée que nous avons de Dieu*» e la possibilità di indirizzare nuovi strali «*contre Descartes*».<sup>28</sup>

Nel seguito, la requisitoria aubertiana non abbandonerà più il suo principale obiettivo polemico, seguitando ad investire il cartesianesimo *tout-court*. Secondo Versé, ad esempio, i cartesiani supporrebbero gratuitamente l'equazione tra estensione corporea e spaziale, quando viceversa sussistono tra loro molteplici differenze, solida, impenetrabile e mobile la prima, immobile, penetrabile e senza resistenza la seconda.<sup>29</sup> Aubert nega inoltre l'estraneità dell'idea di pensiero rispetto a quella di estensione corporea,<sup>30</sup> sostenendo al contrario che ogni pensiero, ancor che indirettamente, la includa, e ritenendo manifesto che

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 92. Il principale errore di Cartesio consiste nel ritenere che vi siano idee innate, idee cioè di realtà (la verità, il pensiero, Dio) inseparabili rispetto alla natura umana. Al contrario secondo l'autore, che tradisce in questo frangente l'adesione ad una gnoseologia di matrice empiristica, le idee si formano in seguito alla percezione delle cose particolari: si può concedere al limite che lo spirito abbia da principio la percezione e l'idea di se stesso, ma tutte le altre sorgerebbero in seguito, le une dopo le altre, ivi compresa l'idea di Dio. Ma anche accordando a Cartesio l'esistenza di altre idee innate, come dimostrare l'appartenenza dell'idea di Dio a quel novero? Il «*pauvre Metaphysicien*» (*ibid.*, p. 96) cercherebbe, contesta l'autore, di trarre in inganno il lettore, parlando di realtà formale e realtà oggettiva, ma lo farebbe in maniera assai poco cogente. Viceversa sarebbe proprio il nostro spirito, pur imperfetto, a formarsi l'idea dell'essere infinitamente perfetto, come del resto si forma l'idea del movimento senza essere essenzialmente tale: e ciò avviene attraverso i sensi, con la progressiva esperienza di realtà aventi differenti gradi di perfezione. E sebbene sia la nostra anima a formare questa idea di perfezione sovrana, conclude Aubert, essa non è per questo meno vera e meno efficace ai fini della dimostrazione dell'esistenza di Dio: sarebbe, infatti, contraddittorio che l'essere infinitamente perfetto non esistesse necessariamente, giacché se non esistesse, quali perfezioni mai potrebbe avere? (cfr. *ibid.*, p. 99; questo sarebbe il vero argomento di Anselmo, senza quelle *galimatias* dell'innatismo e della realtà formale e oggettuale).

<sup>29</sup> «*Je dis que Messieurs les Cartesiens supposent gratis que toute étenduë quelle qu'elle soit, et quelle que l'esprit puisse concevoir est matiere et corps même. Il y a autant de difference entre l'étenduë corporelle et celle de l'espace qu'il y en a entre la chose qui contient, et celle qui est contenuë. La substance corporelle est une étenduë solide, impenetrable, et mobile. Celle de l'espace est immobile, penetrable, et sans resistance*» (*ibid.*, p. 106). Seguono abbondanti precisazioni, il cui scopo è mostrare come i cartesiani si siano allontanati spesso dal sano buon senso comune: «*pour vouloir être trop subtil, on perd le sens commun*» (*ibid.*, p. 109).

<sup>30</sup> «*Mais l'idée de la pensée ne renferme en aucune maniere celle de l'étenduë corporelle. C'est ce que je nie tout à plat.*» (*ibid.*, p. 118).

il pensiero stesso sia una modificazione della sostanza corporea.<sup>31</sup> Scendendo più nel dettaglio, l'autore concede che il pensiero, propriamente, non sia né lungo, né rotondo, né quadrato: esso sarebbe tuttavia la percezione del lungo, del rotondo e del quadrato stessi: e come potrebbe guadagnare queste percezioni senza il supporto di un *quid* di corporeo? Al pensiero competerebbe pertanto lo statuto di modo: in altre parole, riconoscere nel pensiero il soggetto del pensiero stesso sarebbe come individuare nella facoltà di muoversi il soggetto del movimento.<sup>32</sup>

Altre argomentazioni contro Cartesio e cartesianesimo sono enucleate da ultimo nella lettera latina posta a conclusione dell'opera, l'*Epistola ad Amicum N. de Spinosianae impietatis origine*, non già un mero *abstract* delle pagine precedenti, bensì l'esposizione di «nouvelles remarques contre le Spinosisme et le Cartesianisme; et comment l'un a été bâti sur l'autre».<sup>33</sup> Con uno sforzo di chiarezza e di sintesi ignoto al lettore delle pagine precedenti, Aubert de Versé indica nell'unità, nell'infinità e nella necessità le tre colonne portanti del sistema spinoziano, quasi tre fulcri che, dandosi reciprocamente la mano, si puntellano a vicenda, al punto che l'abbattimento di uno fra questi determinerebbe parimenti il collasso degli altri.<sup>34</sup> Ma prima di procedere nella

---

<sup>31</sup> «Nous n'avons aucune pensée qui ne renferme directement ou indirectement, distinctement ou confusement celle de l'étenduë, ou des choses qui ont un rapport essentiel à l'étenduë, et ne se peuvent concevoir sans elle [...]. Il est manifeste que c'est une modification de la nature corporelle» (*ibid.*, pp. 118-119).

<sup>32</sup> «La substance corporelle et la pensée ne different que comme la substance et le mode, et comme different le corps et le mouvement. Mais comme qui dit mouvement marque premierement le mode, et comme l'on dit directement et immediatement, et indirectement le corps, de même qui dit pensée marque directement et immediatement le mode, et indirectement la substance corporelle» (*ibid.*, pp. 125-126).

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 240.

<sup>34</sup> «Non te fugit profani istius hominis systema tribus maxime quasi fulcris et columnis niti atque stare. Primum est rerum universarum unitas summa atque perfectissima; alterum infinitas; postremum vero hujus unius entis infiniti, in operando et agendo absoluta necessi-

confutazione del discorso spinoziano, l'autore si sofferma nuovamente su quei punti di partenza che avrebbero poi precipitato l'olandese nell'empietà e nell'ateismo: e nuovamente il discorso ritorna a Cartesio, di cui Spinoza sarebbe stato un discepolo acuto, rigoroso e fin più coerente e consequenziale del maestro.<sup>35</sup>

L'infinità e l'unità della sostanza spinoziana deriverebbero, si ribadisce, dalla prima ipotesi della fisica cartesiana, secondo la quale ogni estensione intelligibile sarebbe una vera e perfetta sostanza materiale. Obbedendo alle premesse di Cartesio, infatti, dal momento che non si percepisce alcun limite all'estensione bisognerebbe riconoscere a quest'ultima lo statuto di sostanza infinita<sup>36</sup> e, di conseguenza, unica, stante l'incompatibilità di più infiniti in estensione.<sup>37</sup> Inoltre quest'unica sostanza infinita sarebbe di necessità indivisibile.<sup>38</sup>

L'altra ipotesi cartesiana sospettata di spinozismo ascriverebbe a Dio la conservazione della quantità di moto e, con essa, la causalità esclusiva di ogni movimento presente, passato e futuro. In altri termi-

---

tas. Haec tria ita sibi mutuo manum porrigunt, et invicem sese complectuntur, ut si vel unum eorum subruas, caetera simul collabuntur» (*ibid.*, p. 241).

<sup>35</sup> «Nam et Spinoza Cartesianus fuit, et satis celebris atque acutus. Is ut erat naris emunctae homo, bene et diu secum perpensis Cartesii hypothesibus, easque valde ruinosas esse agnoscens, fulcrum quo starent ruinam minantibus adjecit» (*ibid.*, p. 242). Più avanti, notando la maggior coerenza di Spinoza, aggiunge: «Sapuit quodammodo prae Cartesio» (*ibid.*, p. 248).

<sup>36</sup> Anche più oltre si ribadisce che sarebbe «Cartesianam hanc nempe hypothesin, nullum dari inane spatium absque corpore» a portare alla conclusione che «substantiam corpoream infinitam esse et indivisibilem» (*ibid.*, p. 260). Cartesio ha parlato per la verità di indefinito, ma «vox enim *indefiniti*, quam usurpat, aliter explicari non potest» (*ibid.*, p. 242).

<sup>37</sup> È quello che Spinoza conclude nella prop. XIV di *Ethica* I.

<sup>38</sup> Come si precisa nella prop. XIII sempre di *Ethica* I. La disamina di Aubert de Versé si rivela spesso molto grossolana e affrettata, più attenta ad ammassare prove in favore della paternità cartesiana di Spinoza che non alla correttezza nei riferimenti: per esempio, pretendendo di seguire l'argomentazione di Spinoza in favore dell'indivisibilità della sostanza infinita, l'autore fa leva sul principio cartesiano della negazione del vuoto (cfr. N. AUBERT DE VERSÉ, *L'impie convaincu*, cit., p. 244), quando in realtà Spinoza non ne aveva fatto parola nella propria argomentazione, di cui alla proposizione XIII di *Ethica* I. Qui non si vuole tuttavia istruire una disamina critica delle argomentazioni dell'autore, quanto citare la sua testimonianza come emblematica di un filone che mette in conto a Cartesio gli errori di Spinoza.

ni, Cartesio insegnerebbe che Dio, conservando nell'essere ogni realtà, opererebbe una sorta di *creatio continua*, lezione dalla quale sarebbero seguiti a rigore la dottrina della necessità universale e tutti gli altri corollari dello spinozismo, con la conseguente rovina di ogni religione e l'apoteosi di una filosofia licenziosa e idolatra.<sup>39</sup>

Nel prendere distanza da queste ipotesi Aubert de Versè è caustico: circa il primo aspetto fa leva sull'irriducibile distinzione tra estensione corporea ed estensione spaziale, indebitamente identificate da Cartesio e Spinoza,<sup>40</sup> mentre circa il secondo sostiene che, anche ammessa la dottrina della creazione continua, non ne deriverebbe con ciò la necessità di tutte le cose. Del resto risulterebbe evidente, ad esempio, che la determinazione del moto non dipenda soltanto da Dio, essendo l'uomo cosciente della possibilità di porre in essere i movimenti più vari: e questa possibilità altro non sarebbe che uno dei tanti risvolti della libertà umana.<sup>41</sup>

---

<sup>39</sup> «Altera Cartesii hypothesis, quae Spinosam ad impietatem perduxit, ea est Deum eandem motus quantitatem perpetuo in universa natura conservare, et propria manu dispensare: qua opinione posita solus ipse Deus causa actualis est omnium motuum qui sunt, qui fuerunt, aut futuri sunt [...]. Atqui fatali illa necessitate rerum omnium semel constituta, caetera quae integrum Spinosismum componunt, necessario sequuntur [...]. Eadem enim utrobique necessitas, qua posita perit omnis disciplina, et pietas, religio, supremique numinis reverentia» (*ibid.*, pp. 247-248).

<sup>40</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 106-113.

<sup>41</sup> «Ad alteram hypothesin de eadem quantitate motus in universo permanente, et ab ipso Deo actu continuo dispensata, respondeo prius illud verum fortassis esse, fortassis inquam, necdum enim mihi liquet rem ita necessario se habere: at motus istius determinationem omnem non a solo Deo esse confidenter affirmo. Nobis enim conscii sumus vim quandam in nobis insitam adesse, per quam motus qui in nobis sunt, varie pro libitu determinamus. Idque libertatis nostrae constituit» (*ibid.*, pp. 250-251). Ricordo che al tema della libertà è dedicata l'appendice *De la liberté divine* (cfr. *ibid.*, pp. 219-240) che tratta di conseguenza anche della libertà umana, la quale non può essere ultimamente negata, a patto di smentire quel nostro sentimento interiore che ce la attesta. Tuttavia, il fatto della libertà umana non è mai stato messo in discussione da Cartesio, come si può tra l'altro vedere dalle *Meditationes* (cfr. R. DESCARTES, *Meditationes*, IV, in *Œuvres*, cit., VII, pp. 52-62) e dalle *Responsiones* (cfr. *Id.*, *Tertiae Objectiones et Responsiones*, in *Œuvres*, cit., VII, pp. 171-196). A livello critico, pertanto, la questione sarebbe di sapere se Aubert de Versè avesse ragione di trarre dalla dottrina della *creatio continua* la necessità di tutte le cose e, ancora più a monte, se tale dottrina rivestisse nel sistema cartesiano quel ruolo che le si è attribuito.

## 1.2. Descartes e Spinoza, «*le jour et la nuit*», nella valutazione di Lamy

Decisamente contrapposta al paradigma cui obbedisce l'interpretazione di Aubert de Versé, la lettura del benedettino dom François Lamy<sup>42</sup> intese illustrare, in un clima di perdurante ostilità verso il cartesianesimo,<sup>43</sup> la totale eterogeneità tra Spinoza e quel Cartesio ai cui principi Lamy stesso si era consacrato. Frutto di questo impegno, *Le nouvel athéisme renversé* è lo scritto nel quale, attraverso la virtuosa giustapposizione di «*methode des géomètres*» e «*methode commune*», si celebra la più compiuta apologia del cartesianesimo in merito all'accusa di aver consentito la germinazione dello spinozismo.

Il riferimento va in particolare ad una sezione dell'opera, nella quale l'autore si propone di stendere un parallelo tra i principi di Cartesio e quelli di Spinoza, con il preciso intento di evidenziare la clamorosa miscomprensione (o piuttosto la malafede) di quanti ritengano vi sia

---

<sup>42</sup> Nato nel 1636, ebbe una formazione cartesiana grazie a Rohault. Uomo d'armi, in seguito a vicende personali entrò nell'ordine benedettino dei maurini, dove introdusse l'insegnamento della filosofia di Cartesio, in un'epoca in cui imperversavano diffide e proscrizioni. Pagò personalmente le sue simpatie cartesiane attraverso due provvedimenti di Luigi XIV che, prima nel 1682, poi nel 1689, gli vietarono tanto l'insegnamento, quanto le prospettive di carriera all'interno del suo ordine. Morì a Parigi, nell'abbazia di Saint-Denis, nel 1711. Opportuni approfondimenti bio-bibliografici e ampio corredo di testi inediti o rari in M.G. ZACCONE SINA, *L'epistolario di François Lamy e la filosofia cartesiana*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica» (2), 2001, pp. 221-256; F. LAMY-J.F. SAINT-LAURENS, *La religion défendue par la raison sur l'immortalité de l'ame et sur quelques autres importantes vérités. En plusieurs lettres reciproques*, a c. di M.G. ZACCONE-SINA, Firenze, Olschki, 2003; e M.G. ZACCONE SINA, *La corrispondenza di François Lamy, benedettino cartesiano. Regesto con l'edizione delle lettere inedite e rare*, Firenze, Olschki, 2007.

<sup>43</sup> Le vicende editoriali de *Le Nouvel athéisme renversé* sono già di per sé emblematiche dell'isolamento culturale cui furono confinati i cartesiani negli ultimi decenni del *siècle d'or*: nel cassetto per molti anni poté vedere la luce solo nel 1696, come l'autore stesso rende noto nell'*Avertissement* che apre l'opera. La motivazione di facciata che Lamy stesso adduceva nell'*Avertissement* si richiamava al presunto carattere non divulgativo della confutazione *more geometrico*, pronta già dieci anni prima, e al consiglio di «*quelques personnes*» di affiancarle una confutazione secondo il metodo comune, cosa che Lamy sarebbe riuscito a fare solo molto tempo dopo.... In realtà il ritardo fu imputabile all'ostilità delle principali autorità dell'epoca alla temperie cartesiana, unitamente al fatto che Lamy stesso era caduto in disgrazia più volte presso il re. Solo verso il finire del secolo dunque, auspici lo stesso sovrano e il nuovo corso di pacificazione da questi imposto al mondo della cultura, l'opera del benedettino poté finalmente vedere la luce (cfr. C.M. NORTHEAST, *The Parisian Jesuits and the Enlightenment 1700-1762*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1991, p. 7).

un legame necessario tra i due pensieri.<sup>44</sup> Lamy ivi denuncia in maniera esplicita il progetto perverso di compromettere la filosofia cartesiana mettendole in conto tutte le empietà e le stravaganze dei libertini, «une injustice qu'on a faite plus d'une foi à Monsieur Descartes».<sup>45</sup> Eppure, continua il benedettino, basterebbe considerare che «le jour n'est pas plus différent de la nuit, que les principes de Monsieur Descartes le sont de ceux sur lesquels Spinoza a bâti son système»,<sup>46</sup> il tutto a comporre un quadro di irriducibile alterità che non dovrebbe sfuggire a «tous ceux qui ont quelque connoissance des principes de Monsieur Descartes».<sup>47</sup>

In prima istanza, infatti, tutta la filosofia di Cartesio ruoterebbe attorno alla distinzione sostanziale di estensione e pensiero: il francese ammetterebbe dunque, conclude Lamy, quella pluralità di sostanze rifiutata viceversa da Spinoza.<sup>48</sup>

In seconda battuta, tutto quel che Descartes dimostrerebbe in merito all'anima razionale<sup>49</sup> si rivelerebbe incompatibile con il sistema spi-

<sup>44</sup> [F. LAMY], *Le nouvel athéisme renversé*, cit., *Il parallele. Des principes de Monsieur Descartes avec ceux de Spinoza, où l'on peut voir l'injustice, ou du moins l'aveuglement de ceux qui prétendent que le Cartisme a produit le Spinosisme*, pp. 454-499 (la sezione consta in verità di 16 pagine, essendovi un errore tipografico nell'impaginazione: immediatamente dopo la p. 456 compare la p. 487 e così via; il discorso vale anche per le copie stampate dall'editore Jean de Nully nello stesso anno).

<sup>45</sup> *Ibid.*, pp. 454-455. «Comme rien n'est plus capable de fletrir un Auteur, que de le rendre coupable des erreurs des autres; rien n'est aussi plus ordinaire à ceux qui ont dessein de décrier une doctrine, que de rejeter sur ses principes, les impietez et les extravagances des libertins» (*ibid.*, p. 454).

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 455.

<sup>47</sup> *Ibidem.*

<sup>48</sup> «Toute sa philosophie ne roule que sur la distinction réelle qu'il met entre la substance étendue et la substance pensante: et [...] il admet dans la nature pluralité de substances» (*ibid.*, p. 456).

<sup>49</sup> «Monsieur Descartes démontre touchant l'ame raisonable. 1) Que son existence, comme d'une substance pensante, est la premiere connoissance certaine [...]. 2) Qu'on la connoît avant que de conoître l'existence, ni de Dieu, ni des corps, ni de quoi que ce soit. 3) Qu'elle n'est point une manière d'être, ni de Dieu, ni des corps [...]; et qu'ainsi elle est une vraie substance. 4) Qu'elle est immortelle. 5) Qu'elle est libre et capable de louange et de blâme. 6) Qu'elle peut par sa volonté et par sa liberté moderer ses passions» (*ibid.*, pp. 456-487). Più avanti Lamy avrebbe ribadito il principio della responsabilità dell'anima umana: «Ce n'est que par le mauvais usage de nôtre liberté que nous tombons dans l'erreur» (*ibid.*, p. 490).

noziano, nel quale l'anima, ridotta a modo della sostanza divina, sarebbe privata di ogni libertà e di ogni efficacia nel moderare le passioni. Inoltre sarebbe lo stesso Spinoza a rimarcare in proposito le differenze con Cartesio, arrivando a dire «que Monsieur Descartes n'a connu, ni la premiere cause et la premiere origine de toutes choses, ni la nature de l'ame; et que tout ce que ce Philosophe dit de la volonté et de la liberté est absolument faux».<sup>50</sup>

In terzo luogo, infine, Lamy insiste sul confronto tra il Dio cartesiano e quello spinoziano, notando come il primo, inesteso e spirituale, agirebbe secondo un fine e liberamente avrebbe determinato ogni cosa;<sup>51</sup> il secondo, al contrario, sarebbe esteso e vincolato dalla necessità della sua stessa natura.<sup>52</sup>

Se questi dunque sono i principi fondativi delle dottrine veicolate dai due autori, «n'est-il pas fort à craindre que l'une n'ait été le fondement de l'autre, et que les principes de Monsieur Descartes n'aient produit le Spinosisme, comme quelques uns le prétendent?».<sup>53</sup>

Lamy, nondimeno, si avvede che l'attribuzione a Cartesio della paternità di Spinoza, sebbene animata da propositi per lo più denigratori, si fonda su ragioni apparentemente solide: non può in particolare sfuggire il fatto che Spinoza si sia servito delle stesse nozioni cartesiane di

---

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 488. Cfr. B. SPINOZA, *Epistola II*, in *Opera*, cit., IV, pp. 7-9 e *Id.*, *Ethica*, V, *Praefatio*, in *Opera*, cit., II, pp. 277-280.

<sup>51</sup> «Monsieur Descartes démontre ensuite, 1. Qu'il y a un Dieu; 2. Que ce Dieu n'est ni étendu, ni corporel; 3. Qu'il agit pour une fin; 4. Qu'il est libre et tout puissant [...]; 5. Qu'il ne fait que ce qu'il veut [...]; 7. Qu'il a librement déterminé toutes choses» ([F. LAMY], *Le nouvel athéisme renversé*, cit., *II parallele*, pp. 488-489).

<sup>52</sup> «Spinosa à son tour prétend aussi démontrer, 1. Qu'il y a un Dieu: mais comme nous l'avons fait voir, il le démontre fort mal. 2. Spinosa veut que son Dieu soit étendu. 3. Il assure qu'il est indigne de Dieu d'agir pour une fin: c'est-à-dire que la manière d'agir des bêtes et des plantes toute stupide qu'elle soit, est seule digne du Dieu de Spinosa. 4. Il ôte à Dieu la liberté et même sa puissance [...]» (*ibid.*, pp. 490-491).

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 493.

Dio, sostanza, modo, attributo.<sup>54</sup> A ben guardare, tuttavia, se anche tali nozioni fossero intese allo stesso modo dai due autori, non sarebbe questo un motivo sufficiente per ascrivere filiazioni di sorta, essendo esse universalmente recepite dal mondo *savant* e non potendosi imputare all'uno l'uso distorto fattone dall'altro.<sup>55</sup> Inoltre Lamy ritiene che Spinoza non si sia servito di tali nozioni se non corrompendole e alterandole.<sup>56</sup> Circa il concetto di sostanza, ad esempio, dopo averlo correttamente definito, l'olandese avanzerebbe la pretesa che tale idea debba escluderne ogni altra;<sup>57</sup> lo stesso si può dire del discorso in merito a Dio che, giustamente introdotto dalla definizione di essere infinitamente perfetto, patirebbe tuttavia la concezione aberrante dell'idea di perfezione, intesa come sinonimo di realtà piuttosto che come eccellenza infinita.<sup>58</sup>

---

<sup>54</sup> «On dira sans doute que Spinoza s'est servi des mêmes notions de Dieu, de la substance, de l'attribut et du mode, dont Monsieur Descartes s'est servi: car voilà, ce me semble, l'unique fondement qu'on peut avoir eu de former l'accusation en question» (*ibid.*, p. 494).

<sup>55</sup> «Quand ces notions seroient exactement semblables; celles dont Monsieur Descartes s'est servi à l'égard de ces quatre choses, sont si communes et si universellement reçues, que l'abus que Spinoza en pouroit avoir fait ne devoit pas être plutôt imputé à Monsieur Descartes qu'à tout le reste de la terre» (*ibid.*, p. 495).

<sup>56</sup> «Spinoza n'a pû se servir de ces notions sans les corompre; et que ce n'a été qu'en les alterant qu'il en a tiré les extravagances que nous avons exposées» (*ibidem*).

<sup>57</sup> «Pour la *substance* quoiqu'il la définisse assez bien, il prétend dans la suite, que son idée doit exclure non-seulement l'idée d'un sujet, mais absolument toute autre idée, desorte qu'elle n'ait rien de commun avec quoi que ce soit. Au lieu que Monsieur Descartes ne prend le mot de substance que pour ce qui peut subsister indépendamment d'un sujet, et qu'il dit formellement que *la notion de la substance créée est commune aux substances matérielles et immatérielles*. Cela est fort éloigné du conte de Spinoza» (*ibid.*, pp. 495-496).

<sup>58</sup> «Pour l'idée de Dieu, quoique celle que done Spinoza étant bien prise est peu differente de celle que done Monsieur Descartes, lorsqu'il dit, que *Dieu est l'Etre infiniment parfait*, et qui possède toutes les perfections. Spinoza néanmoins corrompt encore cette idée n'entendant par le mot de *perfection*, dans cette définition, que *réalité* ou *entité quelconque*; ne mesurant la perfection que par les degrés de réalité ou d'entité; et donant plus de perfection à une pierre, qu'à une mouche, pourvû que la pierre soit plus grosse et qu'elle ait plus de réalité, et pour ainsi dire plus d'entité que la mouche: desorte qu'il ne faut pas s'étonner après cela, si Spinoza faisant entrer ainsi dans la composition de la nature de son Dieu, tout ce qui est réel en quelque façon que ce soit, il y trouve des pierres, des métaux, des végétaux, des animaux; et si enfin, il se trouve rien hors de son Dieu ainsi bâti. Au lieu que Monsieur Descartes ne prend le mot de perfection, dans la définition de Dieu, que pour marquer excellence et une excellence infinie» (*ibid.*, pp. 497-498).



Ma vi è di più: non solo Spinoza non si sarebbe servito dei principi di Cartesio in maniera fedele allo spirito della filosofia del francese, ma li avrebbe altresì stigmatizzati come inammissibili: «Spinosa lui-même, [...] bien loin de s'être servi des principes cartesiens, ne fait pas de difficulté de les traiter d'inutiles et absurdes: *Non dubitavi affirmare rerum naturalium principia cartesiana inutilia esse, ne dicam absurda*».<sup>59</sup>

---

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 499. La citazione in italico è ripresa da B. SPINOZA, *Epistola LXXXI*, in *Opera*, cit., IV, p. 332.

## 2. Andala e J. Regius: epigoni nederlandesi di un dibattito decennale

Il dibattito su cartesianesimo e spinozismo, impostosi con forza dagli anni settanta del Seicento, raggiunse l'apogeo nei due decenni successivi, salvo poi trascinarsi per qualche tempo fino a Settecento inoltrato. Gli epigoni di questo confronto, nondimeno, lungi dal difendere blandamente le rispettive posizioni, seppero argomentare in maniera così vigorosa e nitida da rendere apprezzabili i loro contributi, anche al fine di una migliore comprensione del dibattito stesso. L'eredità di questi autori, in altre parole, frutto di mezzo secolo di discussioni, illustra chiaramente al lettore odierno i termini della questione, se cioè Cartesio dovesse essere considerato l'*architectus* dello spinozismo, ovvero il suo *eversor*.<sup>60</sup>

Nell'orizzonte nederlandese,<sup>61</sup> l'ultima fase del confronto ebbe essenzialmente i volti di Ruardus Andala e di Johannes Regius,<sup>62</sup> ambe-

---

<sup>60</sup> Cfr. J. REGIUS, *Cartesius versus Spinozismi architectus*, cit. e R. ANDALA, *Cartesius versus Spinozismi eversor*, cit.

<sup>61</sup> Già vivente Cartesio il dibattito in merito alla *philosophie nouvelle* si era rivelato tutt'altro che tiepido. Nel periodo immediatamente successivo si sarebbe ulteriormente animato grazie ad alcuni partigiani del cartesianesimo che rispondevano al nome di Burman, de Bruyn, Wolzogen, Graevius, Mansvelt, van Velthuysen, Solingen, Heidanus, Wittich, Bekker... (cfr. C.L. THUISSEN-SCHOUTE, *Le cartésianisme aux Pays-Bas*, in AA. VV., *Descartes et le cartésianisme hollandais*, cit., pp. 243-244; e R. BORDOLI, *Wolzogen, Lodewijk [1633-1690]*, in AA. VV., *The Dictionary of Seventeenth and Eighteenth-Century Dutch Philosophers*, ed. by W. VAN BUNGE ET ALII, Bristol, Thommes Press, 2003, 2 voll., *passim*). Tocò a costoro difendere vigorosamente gli interessi e l'ortodossia del cartesianesimo olandese, prima contro il Meyer, che aveva innalzato la filosofia del francese a regola di interpretazione della Scrittura (cfr. [L. MEYER], *Philosophia s. Scripturae interpres*, Eleutheropoli [Amsterdam], s.e., 1666), poi contro Spinoza e le tesi veicolate dal *Tractatus Theologico-politicus* e dall'*Opus posthumum*. Tra le opere più significative di questi cristiano-cartesiani si ricordano principalmente: avverso l'*Exercitatio paradoxa* del Meyer, di L. WOLZOGEN, il *De Scripturarum interprete adversus exercitatore paradoxum libri duo*, Utrecht, Ribbium, 1668 e di L. VAN VELTHUYSEN, la *Dissertatio de usu rationis in rebus theologicis, et praesertim in interpretatione S. Scripturae*, in *Opera omnia*, Rotterdam, Leers, 1680, 2 voll., I, pp. 97-159; avverso *Tractatus* ed *Ethica* spinoziane, di R. MANSVELT, l'*Adversus Anonymum Theologico-politicum Liber Singularis*, Amstelædami, apud Wolfgang Bibliopolam, 1674 e di L. VAN VELTHUYSEN, il *Tractatus de articulis fidei fundamentalibus*, in *Opera*, cit., I, pp. 693-826 e il *Tractatus de Cultu naturali et Origine Moralitatis. Oppositus Tractatui Theologico-Politico et Operi Posthumo B.d.S.*, in *Opera*, cit., II, pp. 1363-1570. Utili riferimenti in R. BORDOLI, *Saggio sulla «Philosophia s. Scripturae interpres» di Lodewijk Meyer e sulla sua ricezione*, Milano, Angeli, 1997.

<sup>62</sup> Ruijrd Andala nacque ad Andlahuizen, in Frisia, nel 1665; studiò filosofia a Franeker dove si addottorò nel 1684, quindi proseguì gli studi di teologia. Fu ministro di diverse chiese frisone e, dal 1701, professore di filosofia a Franeker, dove nel 1712 ottenne anche l'incarico di teologia.

due professori di filosofia in quell'università di Franeker, già roccaforte del cartesianesimo fin dai tempi di Balthasar Bekker.<sup>63</sup>

Andala dedicò l'intera sua carriera di ministro e docente universitario all'esposizione di filosofia cartesiana e teologia cocceiana, coltivando l'ideale di un sapere solido e, ad un tempo, amico della rivelazione.<sup>64</sup> Nel 1701, pronunciando quell'*Oratio inauguralis de physicae praestantia* che ne schiuse l'attività accademica, egli palesò profondi interessi per la fisica, ma non mancò di evidenziare l'importanza delle altre discipline, mostrando particolare apprezzamento per la teologia naturale di Cartesio, vista come indispensabile sussidio al servizio del-

---

Mori a Franeker nel 1727. Sul suo pensiero cfr. H. KROP, *Radical cartesianism in Holland: Spinoza and Deurhoff*, in AA.VV., *Disguised and overt spinozism*, a c. di W. VAN BUNGE, W. KLEVER, Leiden, Brill, 1996, pp. 55-136. Regius (al secolo Johannes de Koninck) nacque, invece, a Fort Lillo sulla Schelda nel 1656; studiò filosofia e teologia a Utrecht. In filosofia fu un blando aristotelico, mentre in teologia fu vicino al partito voetiano. Nel 1685 divenne professore di filosofia a Franeker, dove le sue lezioni anticartesiane non riscossero invero molto successo. Rivolse quindi i suoi studi alla medicina, senza tuttavia smettere di insegnare filosofia e pubblicare opere filosofiche e teologiche. Mori a Franeker nel 1738.

<sup>63</sup> Balthasar Bekker nacque in Frisia nel 1634 e morì nel 1698. Studiò filosofia a Groninga e teologia a Franeker. Fu notevolmente influenzato dalla filosofia cartesiana e proprio a Franeker fu coinvolto nella controversia in merito al cartesianesimo. Nel 1668 scrisse il *De philosophia Cartesianiana admonitio candida et sincera* (Wesel, Hoogenhuysen), nella quale sosteneva che il cartesianesimo non comportasse alcun pericolo per la fede e l'ortodossia. Illuminista *ante litteram*, disconobbe nei suoi scritti il potere dei demoni e degli spiriti e attaccò la credenza secondo la quale la comparsa di comete avrebbe segnalato imminenti sventure. Merita di essere consultato: W. VAN BUNGE, *Balthasar Bekker's Cartesian Hermeneutics and the Challenge of Spinozism*, in «The British Journal for the History of Philosophy» (1), 1993, pp. 55-79.

<sup>64</sup> Sulle ragioni dell'alleanza tra istanze cartesiane e suggestioni cocceiane, operante in quella generazione di intellettuali che fa capo a Burman, Wolzogen, Mansvelt, Velthuysen..., si interrogano sia Asselt, sia Kolakowski. Il primo la attribuisce a mere ragioni estrinseche (cfr. W.J. VAN ASSELT, *The federal theology of Johannes Cocceius*, Leiden, Brill, 2001, p. 83), mentre il secondo, individuando «certains traits de pensée non explicités et qui ne sont pas perceptibles, d'une façon générale, de l'extérieur» (L. KOLAKOWSKI, *Chrétiens sans église, la conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Gallimard, 1969, p. 311), conclude riconoscendo che «le coccéianisme cartésianisant est un tentative en vue de concilier la théologie calviniste avec la physique, la cosmologie, la physiologie et même la métaphysique de Descartes, et il semble que de ce point de vue sa fonction soit double: en assimilant la nouvelle philosophie, il en neutralise le potentiel anti-religieux; en même temps, il formule un modèle de religion clairement opposé au rigorisme minutieux et souvent ascétique, aux tendances théocratiques et au zèle anti-rationaliste du parti voétien; il soutient les aspirations à une Église tolérante, soumise à l'autorité organisationnelle des magistrats, renonçant à des prétentions politiques et économiques autonomes, et n'intervenant pas dans la vie intellectuelle» (*ibid.*, p. 313). Si confronti anche E. VAN DER WALL, *Cartesianism and Cocceianism: a natural alliance?*, in AA. VV., *De l'humanisme aux Lumières, Bayle et le protestantisme, mélange en l'honneur d'Elisabeth Labrousse*, textes recueillis par M. MAGDELAINE, M.C. PITASSI, R. WHELAN, A. MCKENNA, Oxford, Voltaire Foundation, 1996, pp. 445-455.

le dottrine rivelate. Nella sua vasta produzione egli non sembrò tanto tentare la via della sintesi di una posizione originale, quanto piuttosto quella dell'esposizione scolastica di un cartesianesimo ortodosso, che cercasse di mettere in guardia gli studenti dalle possibili varianti pericolose del cartesianesimo stesso.<sup>65</sup> A questo scopo obbedì anche l'*Examen Ethicae clar. Geulingii*,<sup>66</sup> nel quale l'etica dell'occasionalista venne fatta oggetto di una dura critica in ragione dei suoi orientamenti spinozisti.<sup>67</sup> Molti, questo il nocciolo dell'argomentazione di Andala, dopo aver aderito alla nobile filosofia di Cartesio, la avevano subdolamente orientata verso posizioni eterodosse,<sup>68</sup> meritando così l'etichetta di pseudo-cartesiani:<sup>69</sup> tra questi Spinoza, De Volder, Le Clerc e Geulinx, ma anche Bekker, Deurhoff, Malebranche, Leibniz, Wolff... Ribadite poi le molteplici differenze tra Cartesio e Spinoza,<sup>70</sup> Andala tenta una ricognizione in merito ai capisaldi di questo pseudo-cartesianesimo, individuandoli, da un lato, nella pretesa di applicare rigidamente il metodo geometrico a tutte le scienze,<sup>71</sup> dall'altro, nell'abban-

---

<sup>65</sup> I solidi frutti di questo magistero cartesiano furono le *Exercitationes academicae in philosophiam primam et naturalem, in quibus philosophia Renati DesCartes clare et perspicue explicatur, valide confirmatur, nec non solide vindicatur* (Franeker, s.e., 1708) e il *Syntagma theologico-physico-metaphysicum complectens compendium theologiae naturalis, paraphrasin in Principia philosophiae Renati DesCartes, ut et dissertationum philosophicarum heptada* (Franeker, s.e., 1711).

<sup>66</sup> Cfr. R. ANDALA, *Examen Ethicae clar. Geulingii sive dissertationum philosophicarum, in quibus praemissa introductione sententiae quaedam paradoxae ex Ethica clar. Geulingii examinantur, pentas*, Franeker, Bleck, 1716.

<sup>67</sup> Geulinx avrebbe sminuito la pietà e la devozione tendendo, come Spinoza, a vedere nella virtù un valore intrinseco, non una condizione per la salvezza.

<sup>68</sup> Cfr. *ibid.*, p. 2.

<sup>69</sup> Costoro avrebbero avuto in comune con Cartesio meno di quanto la luce abbia in comune con le tenebre o la verità con la falsità (cfr. *ibid.*, p. 3).

<sup>70</sup> Cfr. *ibid.*, p. 6.

<sup>71</sup> Questo metodo avrebbe sedotto i filosofi meno saggi, spingendoli a additare come false la teologia ed i misteri della Parola di Dio (cfr. *ibid.*, p. 9). Anche in fisica la scriterata applicazione del metodo geometrico avrebbe condotto all'errore: gli pseudo-cartesiani, infatti, applicando rigorosamente il metodo deduttivo alla natura (cfr. *ibid.*, p. 15), la avrebbero implicitamente intesa come una processione necessaria di fenomeni a partire da Dio. Secondo Andala, viceversa, Cartesio nei suoi studi non avrebbe preteso di dedurre ogni cosa a partire da principi metempirici, ma per ampi tratti si sarebbe lasciato condurre per mano dall'esperienza.

dono del criterio dell'esperienza, con la conseguente adozione di una metafisica paradossale, che avrebbe condotto come approdo ultimo ad un naturalismo negatore della libertà.<sup>72</sup>

Strenuo difensore del dualismo ontologico cartesiano, a suo dire sostegno contro le deviazioni spinoziane, Andala fu inoltre un acceso critico di Leibniz, colpevole di aver tentato di compromettere Cartesio attribuendogli la paternità di Spinoza, ma anche di aver formulato un concetto, quello di monade *quasi spiritus*, estremamente confuso e assai ambiguo.

Nel secondo decennio del Settecento Andala fu implicato in un serrato confronto con Johannes Regius a proposito delle cause seconde.<sup>73</sup> Di formazione aristotelica, Regius mostrò fin dagli esordi una forte ostilità verso la teologia razionale di Cartesio. Secondo la sua interpretazione, il tratto fondamentale del cartesianesimo sarebbe consistito in quella nozione di sostanza dalla quale sarebbero sgorgate tutte le assurdità dello spinozismo. Il cartesianesimo, in questo modo, veniva ridotto alla definizione di *Principia*, I, § 51, secondo la quale, propriamente parlando, a Dio solo sarebbe spettata la definizione di sostanza; quanto a quei passaggi in cui si introducevano le sostanze create, se ne sottolineava la pluralità, si rimarcava il dualismo *res cogitans-res ex-*

---

<sup>72</sup> Tra gli pseudo-cartesiani Spinoza avrebbe espresso questa posizione nella maniera più chiara e scandalosa (cfr. *ibid.*, p. 109).

<sup>73</sup> Sul confronto tra J. Regius e Andala cfr. C.L. THIJSSSEN-SCHOOTE, *Nederlands cartesianisme: avec sommaire et table de matières en français*, Amsterdam, Noord-Hollandsche Uit. Mij., 1954, pp. 520-521. H.J. SIEBRAND (*Spinoza and the Netherlanders*, cit., p. 172) parla in proposito di una battaglia di retroguardia, per quanto significativa: «Although their fight was a rearguard action, it shows that Spinoza was still a topical subject». M.E. SCRIBANO (*Da Descartes a Spinoza*, cit., pp. 18 e 60) a sua volta li cita come l'ultima schermaglia di quei dibattiti tra cartesiani e anticartesiani che avevano visto negli anni precedenti impegnati, tra gli altri, Maresius contro Wittich e Mansvelt, Wittich contro Revis e così via.... Si ricorda per inciso che obiettivo polemico di J. Regius fu anche il cartesiano Wittich, la cui opera postuma, l'*Anti-Spinoza*, avrebbe rivelato i segni inequivocabili dello spinozismo nell'analisi dei rapporti tra Dio e mondo (cfr. J. REGIUS, *Cartesius verus Spinozismi architectus*, cit., pp. 162-163 e 175-176).

*tensa* ed il salto ontologico tra creatore e creatura, essi sarebbero stati, a detta del Regius, meri *escamotage* per evitare noie con l'ortodossia.

Ma l'apice della campagna denigratoria contro Cartesio si ebbe con la diffusione della tesi in base alla quale il francese sarebbe stato il vero fondatore dello spinozismo: secondo Regius, infatti, tutti gli spinozisti avrebbero esordito come cartesiani e il sistema cartesiano stesso sarebbe collassato se non si fossero adottati alcuni correttivi spinoziani, quali l'identificazione di Dio e mondo e la necessità delle leggi naturali.<sup>74</sup> Oltre alla dottrina della sostanza, sul banco degli imputati figuravano anche le affermazioni cartesiane in merito ai rapporti tra libertà umana ed indifferenza (che a detta del francese ne avrebbe costituito il grado più basso): esse infatti avrebbero aperto la via alla negazione spinoziana della libertà stessa, tanto nell'uomo quanto in Dio.<sup>75</sup> È a tal proposito curioso (ed emblematico) notare come settant'anni dopo le tesi di Leida, che avevano imputato a Cartesio tendenze pelagi-

---

<sup>74</sup> Questa tesi venne dapprima sostenuta in un'opera nederlandese riguardante *I principi della filosofia speculativa*: cfr. J. REGIUS, *De beginselen der beschouwende filozofy, uit de Latynsche tale overgezet, en merkelyk vermeerdert: waar by gevoegt zyn I. Kartezius Spinoza voorlichtende, II. Den omgestooten ongodist, III. De reden in haar redelykheit*, Rotterdam, van Doesburg, 1714; quindi riproposta nello scritto latino *Cartesius versus Spinozismi architectus*, cit. Secondo Regius, per dare adeguata giustificazione alla fondazione metafisica della fisica, Cartesio era stato costretto ad assimilare Dio al mondo e a pensarlo operante secondo necessità. Rimaneva nondimeno una dottrina cartesiana che non si accordava con questa lettura «spinozista», cioè a dire quella della libera creazione delle verità eterne; a detta dell'autore, tuttavia, questa dottrina sarebbe stata inconciliabile con i principi di Cartesio (cfr. *ibid.*, p. 176) e pertanto non poteva essere annoverata tra le tesi autentiche del francese. Commentando questa «artificiosa ricostruzione», la Scribano stigmatizza la «disinformazione» del Regius, il cui errore, tuttavia, non sarebbe tanto consistito nell'aver affiliato Spinoza a Cartesio, quanto nel modo parziale in cui tale operazione era stata condotta: la stessa tesi della creazione delle verità eterne, ad esempio, si sarebbe, infatti, a sua volta prestata ad incontrare le evoluzioni spinoziane: «Regius [...] non si accorgeva di un fenomeno diffuso sia in Francia sia in Olanda, e cioè che la tesi cartesiana era stata piegata dai cartesiani a conseguenze spinoziane» (M.E. SCRIBANO, *Da Descartes a Spinoza*, cit., p. 85).

<sup>75</sup> Cfr. J. REGIUS, *Cartesius versus Spinozismi architectus*, cit., p. 51. Su questa inversione di tendenza, che le fonti dichiarano compiuta già a fine Seicento, influirono in misura determinante le preoccupazioni dell'ortodossia riformata che, sulle prime, temeva particolarmente le possibili deviazioni pelagiane del discorso intellettuale, in seconda battuta viceversa, coglieva nelle tendenze spinoziane la principale minaccia alla pietà e alla religione. In ogni caso si conferma l'uso strumentale e controversistico del pensiero di Cartesio, i cui tratti genuini andavano progressivamente stingendo in forza degli additivi di una temperie culturale ostile e di una storiografia interessata.

giane, il quadro dell'accusa fosse mutato sino a capovolgersi e a far del francese un antesignano del necessitarismo spinoziano: «Si itaque natura libertatis in eo tantum consistat, ut in id, quod nobis ab intellectu proponitur, prout illud objectum exegerit, sponte feramur, nulla unquam erit in voluntate indifferentia, et prorsus haec opinio cum Spinozae sententia concidet».<sup>76</sup>

Da parte sua Andala replicò con il *Cartesius verus Spinozismi eversor* del 1719, nel quale ribadì l'irriducibilità dei principi di Cartesio al pensiero di Spinoza, stigmatizzando ulteriormente il cattivo servizio di quei pensatori pseudo-cartesiani che non facevano in verità altro che libare dal seno di Spinoza.<sup>77</sup>

---

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 148.

<sup>77</sup> Cfr. R. ANDALA, *Cartesius verus Spinozismi eversor*, cit., I, § 60, p. 51.

### 3. La storiografia ottocentesca alla «scuola» di Leibniz

L'interpretazione leibniziana della filosofia di Cartesio come via allo spinozismo<sup>78</sup> trovò terreno fertile, soprattutto in una temperie culturale in cui ricoprivano un ruolo egemone i nemici storici del francese, vale a dire i gesuiti da un lato e i calvinisti di obbedienza voetiana dall'altro. Il tempo avrebbe stemperato gli ardori confessionali, ma v'è più di un indizio che attesta quanto l'impostazione leibniziana si sia radicata nella storiografia filosofica ottocentesca, che ha spesso dato per assodato l'ineluttabile trascorrere delle tesi cartesiane verso gli esiti dello spinozismo, senza dar troppo peso alla non univocità di tale sbocco.

Se ne ha un esempio eloquente considerando la produzione storiografica del francese Francisque Bouillier (1813-1899), la cui *Histoire de la philosophie cartésienne*,<sup>79</sup> sebbene datata, per certi aspetti superata e non sempre corretta nei riferimenti, è stata e continua ad essere uno strumento di consultazione importante per gli studiosi dell'*aetas* cartesiana.<sup>80</sup>

La tesi che Bouillier sviluppa è quella di una «voie fatale»,<sup>81</sup> di una «transition toute naturelle et toute logique»<sup>82</sup> dal cartesianesimo allo spinozismo; egli si propone cioè di analizzare «le développement

---

<sup>78</sup> Ancora nel 1710 Leibniz presentava lo spinozismo come una forma di «cartésianisme outré» (G.W. LEIBNIZ, *Essais de théodicée*, in *Die philosophischen Schriften*, cit., VI, p. 350).

<sup>79</sup> F. BOUILLIER, *Histoire de la philosophie cartésienne*, cit. Nell'analisi delle tesi di Bouillier si terrà conto anche di Id., *Histoire et critique de la révolution cartésienne*, cit., ove le prese di posizione sono persino più marcate.

<sup>80</sup> Paul Dibon ritiene che il quadro tracciato dal Bouillier sia in certi punti invecchiato e incompleto, gli imputa una conoscenza approssimativa della realtà universitaria e religiosa olandese e un'adesione acritica al dettato del Baillet, che lo porterebbe a drammatizzare all'eccesso gli avvenimenti di Utrecht e di Leida. Nondimeno, rileva ancora il Dibon, l'opera di Bouillier costituisce il primo studio di insieme sul cartesianesimo, nel quale alcune sviste circa la datazione non possono oscurare l'abbondanza della documentazione e la precisione delle analisi (cfr. P. DIBON, *Notes bibliographiques sur les cartésiens hollandais*, in AA. VV., *Descartes et le cartésianisme hollandais*, cit., pp. 262-265).

<sup>81</sup> F. BOUILLIER, *Histoire et critique*, cit., p. 196.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 200.



logique des principes et des tendances de Descartes, et mettre en évidence tous les anneaux de la chaîne qui rattache le cartésianisme à Spinoza».<sup>83</sup> L'attenzione del professore lionese si concentra in particolare sulla metafisica, disciplina nella quale sarebbe più evidente lo scivolamento verso lo spinozismo: «Nous avons vu certaines tendances de la métaphysique cartésienne aboutir, en quelques années, jusqu'à leurs conséquences extrêmes»;<sup>84</sup> e questo perché già in Cartesio si ritrovano quelle premesse affinché «les causes secondes deviennent des causes occasionnelles, les substances secondes tendent à devenir des simples phénomènes».<sup>85</sup>

Per dimostrare questa tesi Bouillier sottopone a critica il discorso in merito alla sostanza. In particolare, ammessa la definizione cartesiana, sembrerebbe inevitabile concludere che Dio sia l'unico a godere di tale statuto, la qual cosa costringerebbe il filosofo a servirsi di un *escamotage* (la non univocità del concetto),<sup>86</sup> pagato tuttavia al caro prezzo della passività delle nature create, che si vedrebbero con ciò private di ogni attività e causalità. Ma le conseguenze di questo discorso per Bouillier portano ineluttabilmente allo spinozismo: «de là cette séparation malheureuse de l'idée de cause et de l'idée de substance qui caractérise la philosophie cartésienne, [...] d'où Spinoza

<sup>83</sup> ID., *Histoire de la philosophie cartésienne*, cit., I, p. 290. Anche in tempi più recenti il carattere «indubitabile» della connessione è stato sostenuto in maniera assertoria: «It is *undeniably true* that Cartesianism paved the way for Spinozism» (H.J. SIEBRAND, *Spinoza and the Netherlands*, cit., p. 108, corsivo mio); sebbene in termini più pacati, anche la Scribano tende a vedere in Spinoza, «il più geniale dei “cartesiani”», colui che «aveva infine liberato da ogni ambiguità», invertevole, le tendenze nascoste del dettato cartesiano (cfr. M.E. SCRIBANO, *Da Descartes a Spinoza*, cit., pp. 186 e 151).

<sup>84</sup> F. BOUILLIER, *Histoire de la philosophie cartésienne*, cit., I p. 313. Continua Bouillier: «Nous avons insisté davantage sur la métaphysique [di Spinoza] parce que notre but principal était de mettre en évidence les rapports intimes qui l'unissent à la métaphysique de Descartes» (ID., *Histoire et critique*, cit., p. 232).

<sup>85</sup> ID., *Histoire de la philosophie cartésienne*, cit., I, p. 313.

<sup>86</sup> «Nomen substantiae non convenit Deo et illis [alle altre sostanze] *univoce*, ut dici solet in scholis, hoc est, nulla ejus nominis significatio potest distincte intelligi, quae Deo et creaturis sit communis» (R. DESCARTES, *Principia philosophiae*, I, § 51, in *Œuvres*, cit., VIII-1, p. 24)

a fait sortir le panthéisme avec une incontestable rigueur de logique».<sup>87</sup> Cartesio, rispetto a Spinoza, è stato solo più prudente, continua Bouillier, e non ha spinto alle estreme conseguenze i principi e le tendenze della sua metafisica, forse trattenuto da remore confessionali; ma questo atteggiamento lo avrebbe portato a cadere in diverse contraddizioni. Ben altro, viceversa, l'approccio dell'olandese: «Spinoza tout entier renfermé dans la sphère de la spéculation, libre de toute considération de prudence ou d'orthodoxie, ne tombe pas dans ces contradictions. Il suit dans toutes leurs conséquences, avec une force et une intrépidité de logique remarquables, les principes de Descartes».<sup>88</sup> Si può dire dunque che se «Descartes s'est retenu sur le bord de ce gouffre, Spinoza s'y est précipité».<sup>89</sup>

Lo sviluppo di questa linea interpretativa si accompagna sovente a parole di apprezzamento per Leibniz, che del resto ne era stato il principale propugnatore. Bene dice il tedesco definendo lo spinozismo un «cartésianisme immodéré»<sup>90</sup> e procede correttamente anche quando va a cercare i fondamenti ed i principi delle pericolose tesi di Spinoza nella metafisica cartesiana, in particolare «dans le principe de la passivité absolue des substances créées»:<sup>91</sup> infatti «Leibnitz a parfaitement vu que les systèmes qu'il se proposait de combattre, n'étaient que des conséquences de ce principe, et, c'est pourquoi [...]

---

<sup>87</sup> F. BOUILLIER, *Histoire et critique*, cit., p. 138. Quindi, sintetizzando dottrina e conseguenze di Cartesio, Bouillier conclude: «Toutes les substances créées sont passives. Il n'y a dans la réalité qu'une seule vraie substance, une seule cause efficiente vraiment active, Dieu, force suprême, infinie, qui, ayant créé les êtres, peut seul les modifier, les changer ou les conserver dans le même état. Tel est le principe fondamental de la métaphysique cartésienne. Descartes n'en a pas vu, ou n'en a pas déduit toutes les conséquences. Il est réservé à ses disciples, à Spinoza et à Malebranche, de les produire au grand jour de l'histoire» (*ibid.*, p. 140).

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 234.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 235.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 233.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 282.

répète en plusieurs endroits de ses ouvrages, que Malebranche et Spinoza n'ont fait que cultiver certaines semences de la philosophie de Descartes». <sup>92</sup> Ancora Leibniz è il riferimento di Bouillier nella valutazione del cartesianesimo, il cui zelo entusiasta per la filosofia del maestro sarebbe degenerato tosto in uno spirito di setta, rendendolo intollerante, esclusivo e sterile quanto il vituperato peripatetismo. <sup>93</sup>

Nella prospettiva bouillieriana, inoltre, i principali discepoli di Cartesio non avrebbero fatto altro che palesarne le tendenze inesprese: Geulincx e Clauberg, ad esempio, con le loro dottrine «touchent de bien près à celles de Malebranche et Spinoza», <sup>94</sup> mentre Régis «a dégagé du sien de la métaphysique de Descartes ce principe fondamental de la passivité absolue des substances créées». <sup>95</sup> Parlando del cartesianesimo olandese, poi, l'autore non esita ad attribuirgli espressamente «l'enfantement de Spinoza», <sup>96</sup> dal momento che «le panthéisme est une conséquence de certains principes de cette philosophie»: <sup>97</sup> tutto il movimento ne sarebbe risultato dunque compromesso...

Certo Bouillier si avvede della possibilità di una diversa interpretazione del cartesianesimo e riconosce che alcuni autori si erano fatti carico di restituire una visione alternativa della dottrina del francese, denunciando come estranee le deviazioni di Spinoza; <sup>98</sup> tuttavia le riven-

---

<sup>92</sup> *Ibidem*. A Leibniz viene poi riconosciuto il merito di aver confutato con successo Spinoza: «À Leibniz revient l'honneur d'avoir complété toutes les réfutations de Spinoza par ce principe d'individuation qui manquait aux cartésiens, par ces forces simples et irréductibles, par ces monades, dont il a fait les éléments de tous les êtres de l'univers» (Id., *Histoire de la philosophie cartésienne* cit., I, p. 424).

<sup>93</sup> Cfr. Id., *Histoire et critique*, cit., p. 186.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 196.

<sup>95</sup> *Ibid.*, pp. 195-196.

<sup>96</sup> Id., *Histoire de la philosophie cartésienne*, cit., I, p. 314.

<sup>97</sup> Id., *Histoire et critique*, cit., p. 354.

<sup>98</sup> In altri termini, «Descartes est-il le père et le complice de Spinoza, ou bien sa philosophie est-elle l'antidote du spinozisme?» (Id., *Histoire de la philosophie cartésienne*, cit., I, p. 416): questo il motivo del contendere tra i due «partiti».

dicazioni di questi interpreti cartesiani gli paiono un atto dovuto, un tentativo di impedire uno scomodo quanto inevitabile accostamento: «Ce sont même les cartésiens qui crient le plus fort pour détourner loin d'eux le soupçon d'avoir quelque chose de commun avec cet homme». <sup>99</sup> Egli è altresì consapevole che alcuni cartesiani invitavano a guardare a Cartesio con gli occhi di Agostino, ma a suo dire questa tendenza sarebbe stata un andare oltre (se non contro) Cartesio stesso, che evidentemente poteva e doveva essere guardato solo con gli occhi di Spinoza.....<sup>100</sup>

Si può per inciso notare che, anche in tempi più recenti, quel filone, che con Leibniz e Bouillier tende a vedere in Cartesio l'architetto dello spinozismo, ha conosciuto una discreta fortuna; un contributo in particolare si offre come esemplificativo: l'articolo di W. Schmidt-Biggeman intitolato *Spinoza dans le cartésianisme*.<sup>101</sup> In queste pagine l'autore, dopo aver suggerito di interpretare la dottrina cartesiana alla luce dell'apologetica filosofica del XVII secolo, ne mostra le imprevedute conseguenze, che si sarebbero ritorte da ultimo contro il progetto apologetico stesso, scardinato proprio in forza di quegli strumenti concettuali che avrebbero dovuto promuoverlo. L'armamentario logico impiegato da Spinoza nel primo libro dell'*Ethica*, infatti, proprio appoggiandosi al dettato dei *Principia* cartesiani, avrebbe segnato un

---

<sup>99</sup> *Ibidem*. Più avanti Bouillier prenderà ancora posizione circa le confutazioni cartesiane di Spinoza e ne indicherà come limite intrinseco il fatto di non aver previsto nelle sostanze create alcun principio di attività, per la qual cosa queste ultime «vont tout naturellement se perdre dans la substance première» (*ibid.*, p. 424).

<sup>100</sup> «D'autres, tels surtout que les cartésiens de l'Oratoire [...], la développent [la dottrina di Cartesio] dans un sens opposé, et lui donnent, en la commentant avec saint Augustin, une empreinte d'idéalisme ou de platonisme qu'on ne trouve pas dans Descartes lui-même» (*ibid.*, p. 446).

<sup>101</sup> W. SCHMIDT-BIGGEMAN, *Spinoza dans le cartésianisme*, in Aa.Vv., *L'écriture sainte au temps de Spinoza et dans le système spinoziste*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1992, pp. 71-89.

passaggio senza transizioni dal cartesianesimo al panteismo.<sup>102</sup> In questo modo lo spinozismo si sarebbe offerto come una lente capace di mettere a fuoco «l'échec de la pensée rationnelle cartésienne à remplir le rôle apologétique d'une théologie rationnelle»<sup>103</sup> e Cartesio si sarebbe con ciò rivelato quale autentico «architecte du spinozisme».<sup>104</sup>

Tornando alla storiografia filosofica ottocentesca, i contributi di Victor Cousin (1792-1867)<sup>105</sup> parrebbero obbedire ad una linea interpretativa opposta a quella seguita dal Bouillier: esaltazione «nazionalista» del genio di Descartes,<sup>106</sup> critica all'ingenerosità del Leibniz,<sup>107</sup> irriducibilità di Cartesio a Spinoza....<sup>108</sup> Nondimeno traspare talvolta l'idea che qualche frangia della dottrina del francese «recèle une semence de spinozisme».<sup>109</sup> Cousin si rende conto, infatti, che «le cartésianisme [...], avant comme après Spinoza, il avait poussé les esprits rigoureux et conséquents jusqu'à l'excès dans la route du spinozisme»<sup>110</sup> e per questo si preoccupa di persuadere lo studioso del fatto che, se anche di primo acchito potrebbe sembrare vi siano in Cartesio istanze tendenti allo spinozismo stesso, ad uno sguardo più approfondito risulta altrimenti.... A proposito di tali aspetti, infatti, afferma che «selon nous, il est certain qu'ils se rencontrent dans les ouvrages de Descartes, mais il est certain aussi qu'ils n'ont pas toujours le caractère et le sens qu'on

---

<sup>102</sup> *Ibid.*, pp. 82-84.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>105</sup> Oggetto di particolare considerazione sarà: V. COUSIN, *Fragments de philosophie cartésienne*, Paris, Charpentier, 1845.

<sup>106</sup> Cfr. *ibid.*, pp. v-xii.

<sup>107</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 367-368. Secondo Cousin Leibniz fu debitore della filosofia di Cartesio, tuttavia, amante della gloria e della compagnia dei potenti (allora ostili al francese), avrebbe assecondato il movimento anticartesiano, facendo fronte comune con Huet e i gesuiti e assistendo a sangue freddo alla persecuzione del cartesianesimo.

<sup>108</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 429-470.

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 464.

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 460.

leur donne, qu'ils ne sont pas essentiels au système, et que s'ils disparaissent, le système entier subsisterait». <sup>111</sup> In questo modo Cousin si libera di dottrine «contro-fattuali» quali la *creatio continua*, <sup>112</sup> secondo la quale nulla potrebbe sussistere anche un solo istante se Dio non intervenisse continuamente, rinnovando la prima creazione. Una dottrina di questo tipo, infatti, avrebbe condotto effettivamente alle conclusioni dello spinozismo e alla riduzione di ogni istanza, nella sua pretesa individualità, ad illusione della coscienza. A detta di Cousin, nondimeno, questa tesi, indubbiamente presente in Cartesio, non avrebbe avuto quella portata attribuitagli in seguito dalla storiografia filosofica: la teodicea cartesiana, infatti, avrebbe poggiato tutta intera sull'idea di essere infinito e la dottrina della *creatio continua* non ne sarebbe stata che un'aggiunta inessenziale. <sup>113</sup>

Riguardo agli altri aspetti circa i quali si è imputata a Cartesio l'inclinazione verso lo spinozismo, Cousin argomenta in maniera ancora più solida. La determinazione dell'estensione come attributo fondamentale della sostanza corporea e la conseguente negazione del vuoto, ad esempio, solo indebitamente porterebbero all'infinità, all'eternità ed alla necessità del mondo, del resto «il est clair [...] que Descartes n'a jamais admis véritablement l'infinité du monde, mais seulement son étendue indéfinie». <sup>114</sup> Quanto all'accusa leibniziana della confusione tra volontà e intelletto, Cousin ammette in Cartesio una certa tendenza a sovrapporre volontà e affezione (cosa che effettivamente farebbe della volontà un che di passivo e metterebbe in predicato la li-

---

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 461.

<sup>112</sup> «Une des plus célèbres théories du cartésianisme est celle de la conservation du monde considéré comme une création continuée» (*ibid.*, p. 438).

<sup>113</sup> «Cette théorie, qui s'ajoute à la théodicée cartésienne sans en être le fondement, a été adopté par les esprit les plus religieux» (*ibid.*, p. 464).

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 463.

bertà), salvo poi notare che è proprio il dettato cartesiano ad offrirne la palinodia, esaltando al punto la libertà umana da meritare l'imputazione di pelagianesimo....<sup>115</sup> Un altro tratto del presunto spinozismo del francese si ravviserebbe, infine, nella definizione di sostanza, a rigore applicabile a Dio solo; ma anche su questo punto è Cartesio stesso a fugare ogni dubbio, richiamandosi «une foi pour toutes»<sup>116</sup> alla dottrina scolastica della non univocità della sostanza.<sup>117</sup>

Eppure, anche alla luce di queste considerazioni, l'interpretazione di Cousin non restituisce l'immagine di un Cartesio scevro dallo spinozismo, dell'ideatore di un sistema, cioè, che poteva essere guardato anche con altri occhi; lo spettro della lettura leibniziana aleggia tuttavia.... E se non sono le intenzioni del filosofo ad essere messe in discussione, è l'intero *siècle d'or* che, con un *coup de théâtre*, è chiamato da ultimo in causa: «Ce n'est pas tel ou tel principe cartésien, c'est l'esprit même du XVII<sup>e</sup> siècle, qui, après avoir produit le cartésiani-

---

<sup>115</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 348 e 466-467. L'accusa di pelagianesimo fu una delle imputazioni più ripetute da parte dell'orizzonte riformato, a partire da quelle tesi di Leida del 1647, confluite poi nella più organica *Statera philosophiae cartesianae* di Revius (cfr. J. REVIUS, *Statera philosophiae cartesianae qua principiorum ejus falsitas et dogmatum impuritas expenditur ac castigatur, et ad virulentam epistolam, praefixam selectarum disputationum Adriani Heereboortii volumini primo, respondetur*, Lugduni Batavorum, Leffen, 1650). Sul tema della libera volontà umana Cousin esprime un giudizio molto severo su Malebranche, il quale a torto avrebbe vituperato «le misérable Spinoza»: infatti «quand, par le système des causes occasionnelles, on a ôté à la volonté toute efficace, et par là détruit la racine de la personnalité humaine; quand on a fait du monde extérieur quelque chose qui n'existe peut-être pas, qui certainement n'agit pas sur nous, et qui ne peut être compris que dans l'idée que nous en avons, idée qui repose en Dieu; quand on a ainsi comme absorbé en Dieu et l'âme et le monde, on est assez mal reçu à combattre le système de l'unité de la substance» (V. COUSIN, *Fragments cit.*, p. 348).

<sup>116</sup> *Ibid.*, p. 468.

<sup>117</sup> Cfr. *ibidem*. Il passaggio cartesiano di riferimento rimane sempre *Principia*, I, § 51. Sul tema della «non univocità» si veda anche J.L. MARION, *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris, PUF, 1991. In questo testo il dibattito è aperto da interessanti spunti sull'analogia, concetto che avrebbe conosciuto un declino in età moderna e che in Cartesio avrebbe assunto sfumature inedite. Se con Malebranche, Spinoza e Leibniz (sulla scorta di Suarez, Galileo e Keplero) la tendenza si sarebbe orientata, infatti, verso l'univocità (ontologica ed epistemologica), la tensione cartesiana si sarebbe indirizzata piuttosto nel senso dell'equivocità (*ibid.*, p. 18). Secondo Marion Cartesio riformula il concetto di analogia «dans un nouveau lexique, le sien, dominé par les couples fini/infini, créé/incréé, compréhensible/incompréhensible» (*ibid.*, pp. 19-20), venendo così a porre il problema del fondamento.

sme, l'entraînait à la fois vers le spinozisme». <sup>118</sup> L'idea suggerita è comunque quella dell'ineluttabilità del passaggio, all'interno di un paradigma ermeneutico che, in ultima analisi, continua a tratteggiare Cartesio quale architetto (volente o nolente) dello spinozismo.

---

<sup>118</sup> V. COUSIN, *Fragments*, cit., p. 469.