

*Centro Interdipartimentale di Studi su Descartes e il Seicento  
Università degli Studi del Salento*

*Saggi*

*Nuova Serie*

*Comitato scientifico:*

*Igor Agostini, Roger Ariew, Jean-Robert Armogathe,  
Giulia Belgioioso, Carlo Borghero, Vincent Carraud, Alan Gabbey,  
Daniel Garber, Tullio Gregory, Ettore Lojacono, Jean-Luc Marion*

*Redazione:*

*Siegrid Agostini (coordinamento),  
Gualtiero Lorini, Deborah Miglietta*

*Il presente volume è pubblicato con il contributo dell'Università degli Studi  
del Salento, erogato dal Dipartimento di Filosofia, nel quadro  
del Programma di Ricerca Scientifica di Rilevante Interesse Nazionale  
(bando 2007) cofinanziato dal Ministero dell'Istruzione, dell'Università  
e della Ricerca, dal titolo Descartes e il paradigma cartesiano.  
Edizione delle Opere e ricezione del pensiero in Europa  
nella seconda metà del XVII secolo (Unità di Lecce)*

Girolamo de Liguori

L'ATEO  
SMASCHERATO

Immagini dell'ateismo  
e del materialismo nell'apologetica  
cattolica da Cartesio a Kant



Le Monnier Università / *Filosofia*

© 2009 Mondadori Education S.p.A., Milano  
Tutti i diritti riservati

ISBN 978-88-00-20941-0

I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale o parziale con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm e le copie fotostatiche) sono riservati per tutti i Paesi. L'editore potrà concedere a pagamento l'autorizzazione a riprodurre a mezzo fotocopie una porzione non superiore a un decimo del presente volume. Le richieste di riproduzione vanno inoltrate all'Associazione Italiana per i Diritti di Riproduzione delle Opere dell'ingegno (AIDRO), via delle Erbe 2, 20121 Milano, telefono e fax 02/809506.

*Realizzazione editoriale*

*Coordinamento redazionale* Alessandro Mongatti

*Redazione* Alessandro Mongatti

*Impaginazione* Carla Campisano

*Progetto grafico* Walter Sardonini/SocialDesign Srl, Firenze

Prima edizione Settembre 2009

Ristampa

5 4 3 2 1            2009 2010 2011 2012 2013

La realizzazione di un libro comporta per l'Autore e la redazione un attento lavoro di revisione e controllo sulle informazioni contenute nel testo, sull'iconografia e sul rapporto che intercorre tra testo e immagine. Nonostante il costante perfezionamento delle procedure di controllo, sappiamo che è quasi impossibile pubblicare un libro del tutto privo di errori o refusi. Per questa ragione ringraziamo fin d'ora i lettori che li vorranno indicare alla Casa Editrice.

Le Monnier Università

Mondadori Education

Viale Manfredo Fanti, 51/53 – 50137 Firenze

Tel. 055.50.83.223

Fax 055.50.83.240

[www.lemonnier.it](http://www.lemonnier.it)

Mail [universitaria.lemonnier@lemonnier.it](mailto:universitaria.lemonnier@lemonnier.it)

Nell'eventualità che passi antologici, citazioni o illustrazioni di competenza altrui siano riprodotti in questo volume, l'editore è a disposizione degli aventi diritto che non si sono potuti reperire. L'editore porrà inoltre rimedio, in caso di cortese segnalazione, a eventuali non voluti errori e/o omissioni nei riferimenti relativi.

A.T.I. – Arte Tipolitografica Italiana S.p.A., Pomezia (Roma)

Stampato in Italia, Printed in Italy – Settembre 2009

## INDICE

|  |     |
|--|-----|
| <i>Premessa</i>  | VII |
| <i>Avvertenza bibliografica</i>  | IX  |
| <i>Introduzione. Atei scettici libertini e teologi tra XVII e XVIII secolo</i> | I   |
| 1 L'ateismo nascosto   | I   |
| 2 L'ateismo implicito nel pensiero moderno: Cartesio maestro d'ateismo         | 6   |
| 3 Considerazioni sullo scetticismo moderno. La tesi di Popkin                  | 10  |
| 4 Il connubio alternativo: scetticismo e miscredenza                           | 14  |
| 5 Scettici e libertini   | 19  |

### Parte I

#### IL CARTESIO ATEISTA DEI GESUITI

|  |    |
|--|----|
| <i>Capitolo 1. La reazione gesuitica contro les beaux esprits. Il padre François Garasse alla ricerca dell'ateo mascherato</i>             | 27 |
| 1 Garasse contro la cultura e la morale corrente   | 27 |
| 2 La denuncia dell'umana depravazione. Il romanzo libertino  | 35 |
| 3 Il variegato quadro dell'eterodossia e il ruolo di Garasse   | 37 |
| 4 Il libertino professo. Etienne Pasquier e Théophile de Viau  | 40 |
| <i>Capitolo 2. Il romanzo di Cartesio e il viaggio fantastico del padre Daniel</i>   | 42 |
| 1 L'intento divulgativo del padre Daniel e il <i>roman comique</i> del Seicento  | 43 |
| 2 Viaggio in un mondo da poco scoperto. La «non-morte» di Cartesio   | 48 |
| 3 Il terzo cielo cartesiano. Un mondo tutto da costruire   | 56 |
| 4 Il meccanicismo cartesiano come modello di pura fantasia   | 60 |
| <i>Capitolo 3. Teologia, filosofia e fisica di Cartesio nella Difesa della terza lettera apologetica dell'Aletino (1705)</i>               | 63 |
| 1 Premessa su Cartesio e l'ateismo. Vartanian e il padre Fabro   | 63 |
| 2 Le condanne ufficiali dell'opera di Cartesio. Da Lovanio agli accademici di Angers (1661-1675). Le mistificazioni di Costantino Grimaldi | 71 |
| 3 La censura teologica del dubbio metodico che porta alla negazione di Dio   | 77 |
| 4 La critica teologica della sostanza estesa   | 82 |
| 5 La critica filosofica. Ancora del <i>cogito</i> e dell'idea di Dio   | 84 |
| 6 Critica della fisica cartesiana. Il moto e il paradosso della conciliabilità della Sacra Scrittura con gli sviluppi delle scienze        | 87 |

Parte II  
 ANTICARTESIANESIMO E ANTILLUMINISMO  
 NELL'APOLOGETICA ITALIANA  
 (ALFONSO DE LIGUORI E I SUOI INTERLOCUTORI)

|   |   |         |
|---|---|---------|
| <i>Capitolo 4. Alfonso de Liguori e le controversie sui libri proibiti nel XVIII secolo</i>               |   | 97      |
| 1   | Valenza ufficiale dell'opera dogmatica di Alfonso. La lotta ai libri proibiti                         | 97      |
| 2   | Le fonti primarie e secondarie di Alfonso per le sue confutazioni filosofiche. Da Nonotte a Valsecchi | 103     |
| 3   | I gesuiti, Alfonso de Liguori e la filosofia moderna  | 108     |
| <br><i>Capitolo 5. Alfonso e Genovesi di fronte al problema dell'ateismo e della filosofia cartesiana</i> |   | <br>113 |
| 1   | Premesse per un confronto   | 113     |
| 2   | Contro il materialismo ateo. Differenze e analogie  | 116     |
| 3   | Dalla polemica sui libri proibiti al dibattito sulla metafisica. La critica a Locke                   | 120     |
| <br><i>Capitolo 6. Alfonso, Muratori e Vico: pietà religiosa e filosofia moderna</i>                      |   | <br>126 |
| 1   | Alfonso e Muratori di fronte alla scepri di mons. Huet  | 126     |
| 2   | Ragione e fede tra religione e filosofia  | 131     |
| 3   | La religiosità a Napoli nel Settecento. Il conflitto tra Alfonso e Muratori                           | 138     |
| 4   | Uno scontro sottinteso: Alfonso e Giambattista Vico   | 144     |
| <br><i>Postilla non conclusiva su Kant e i gesuiti. Mondo, natura e globo</i>                             |   | <br>151 |
| 1   | Il Kant deforme di gesuiti e positivisti  | 151     |
| 2   | Mondo, natura e globo   | 157     |
| <br><i>Bibliografia delle fonti principali</i>  |   | <br>161 |
| <i>Indice dei nomi</i>  |   | 171     |

## Premessa



*L'enorme messe di studi, condotti in Europa e in America sul fenomeno libertino tra il XVII e XVIII secolo e sulla grande fioritura della letteratura clandestina, nonché un cinquantennio di consolidate ricerche storiografiche sul cartesianesimo, sull'epicureismo, sull'ateismo, il materialismo e lo scetticismo moderni, condotte con grande competenza e costanza da prestigiosi e autorevoli studiosi, (da Cassirer a Popkin, da Garin a Gregory fino a Olivier Bloch, da Spink a Schneider, da Paganini a Borghero, Canziani, McKenna, Benitez, fino all'infaticabile Cavaillé, solo per fare dei nomi) hanno già messo in chiaro, definitivamente, l'illegittimità della tradizionale operazione conformistica e perbenistica con cui si è tentato, in modi e forme svariate, di segregare il fenomeno libertino, con le complesse e connesse istanze materialistiche, ateistiche e scettiche, entro una dimensione del tutto marginale, e spesso insignificante, della storia del pensiero moderno. La letteratura clandestina, al contrario, ebbe grande incidenza e non fu espressione di superficialità e approssimazione o fenomeno tutto dipendente dal costume e da forme di rivolta spontaneistica. Anzi tale mole e qualità di sottile lavoro storiografico, tuttora in corso, consente e, direi, impone che si guardi alla storia del pensiero filosofico e scientifico moderno sotto un'angolatura rinnovata e spregiudicata: individuando finalmente, entro la sua sostanza più qualificante, il graduale formarsi di una prospettiva del mondo e dell'uomo del tutto avulsa non solo dal magistero delle varie Chiese, ma anche da ogni tutela finalistica, spiritualistica, teologica o genericamente religiosa.*

*Ad avviare tale esegesi, tuttavia, furono, paradossalmente, proprio i controversisti cattolici, gli apologisti e, in buona parte, i gesuiti. Essi denunciarono, senza mezzi termini, l'affermarsi nell'opera dei grandi filosofi moderni, dai naturalisti del Rinascimento a Cartesio, da Spinoza a Bayle fino ad Hobbes, Locke e Kant, di una prospettiva sostanzialmente atea e materialistica, spesso mistificata sotto le spoglie di una sorta di nicodemismo, o inestricabilmente avvinta a complicate forme di 'contrazione' entro rinnovate e originali prospettive, com'è ad esempio, in Giambattista Vico, ma sempre ben definita e palese ad una esegesi sottile e intransigente.*

*Un grande storico dei concilii del XVIII secolo, il gesuita Hardouin, nel suo notissimo *Athei detecti*, gli atei smascherati, attacca addirittura tutto in blocco il movimento dell'agostinismo francese come forma di ateismo nascosto; e finisce per individuarlo specificamente in Giansenio, Andrea Martin, Thomassin, Malebranche, Quesnel, Nicole, Cartesio, Pascal, Le Grand e Regis. Voltaire non mancherà di annoverarlo nel suo dizio-*

nario, alla voce «Ateismo», tra i più paradossali e intransigenti accusatori di ateismo dopo Garasse, delatore accanito di Vanini.

*Alle origini di una tale esegesi cattolica del moderno pensiero filosofico vuole portarsi il presente lavoro; il quale attraverso una serie di particolari sondaggi su alcuni autori emblematici e di rapide rassegne sulla più qualificata storiografia, prova a delineare la tesi del graduale affermarsi dell'ateismo e del materialismo nel cuore stesso del pensiero moderno. Si guarda (ma con certa ironia e come parlando agli specialisti che dovrebbero intendermi, senza sussiego accademico né puntigliosa pignoleria, lasciando loro l'eventuale giudizio) alla filosofia moderna, da Cartesio a Kant, attraverso l'ottica interessata ma non sempre deformante degli apologisti della fede, i quali spesso colgono nel segno nello scorgere tra le pieghe di affermate e autorevoli dottrine e teorie, profondamente originali e innovative, il ghigno malefico di Satana: nient'altro che quella contradictio in adiecto, quella sorta di naturalis vulneratio che, come un peccato originale, intacca tutto il filosofare moderno nell'impari sforzo di conciliare fede nelle Scritture ed esigenza razionale; quella tensione irrefrenabile verso la libertas philosophandi o libido sciendi ovverosia, per parafrasare Lucrezio, sapientiae sacra fames; in definitiva, quel vero e proprio esecrato coraggio della ragione, di cui storicamente si caricò la moderna riflessione sul mondo, sulla storia e sull'uomo. Quel coraggio, del resto, senza il quale non c'è vera filosofia, ma che solo fonda il filosofare onesto e fa il vero filosofo – non il 'credente' o il 'perplesso', intento a improbabili, lambiccate conciliazioni con la verità eterna – cavandolo a colpi di scalpello dalla dura selce della riflessione solitaria (Spinoza ne è l'esempio più fulgido!) e lasciandolo lì a sgretolarsi nel tempo, sotto la pioggia e le intemperie dei suoi stessi limiti e dei suoi storici fallimenti.*

Noceto di Parma, settembre 2008

## AVVERTENZA BIBLIOGRAFICA

*Gli studi che qui raccolgo in volume (tranne il saggio sull'Aletino, uscito sul «Cannocchiale», 3, 2006, che ho ripreso nel Capitolo III, aggiornandolo quasi esclusivamente nelle note) sono tutti inediti e vennero avviati con grande entusiasmo circa un ventennio addietro. Molto nella revisione ho accantonato, tagliando digressioni e particolari inchieste che erano rimaste incomplete. Nelle note in qualche caso ho abbondato, ma più spesso ho ridotto allo stretto necessario, per evitare appesantimenti nella lettura. Ho raccolto alla fine una Bibliografia delle fonti cui mi sono più costantemente riferito, ma che segue, anche se in modo molto parziale e lacunoso, il filo dell'intera ricerca e ne segna scelte e limiti. Accantonati per altri impegni impellenti e cure, se non del tutto dimenticati nei cassetti, sono stati rivisti e opportunamente aggiornati soltanto tra il 2007 e il 2008, in giorni tristi della mia esistenza, grazie agli stimoli e agli incoraggiamenti di generosi storici, raffinati specialisti della cultura e filosofia sei-settecentesca che mi onorano della loro amicizia. Senza coinvolgerli in tesi, scelte di metodo e interpretazioni, nonché in sviste, errori involontari o confusioni in cui eventualmente io, da studioso dilettante, sia incorso e di cui resto unico responsabile, non posso non ricordarli con riconoscenza nel momento di dare alle stampe il mio libro. In primo luogo, Maria Teresa Marcialis che lesse per prima il dattiloscritto ancora allo stato caotico e mi indicò soluzioni e correzioni opportune da apportare. Poi Gianni Paganini che mi fornì strumenti, libri, indicazioni bibliografiche e pareri preziosi per me che lavoravo in condizioni se non proibitive certo non adatte allo studio e alla ricerca storica. Ringrazio anche Carlo Borghero che ha seguito con vivo interesse in questi ultimi anni le mie ricerche sulla fortuna del cartesianesimo e del movimento clandestino e libertino, sostenendomi generosamente con il suo autorevole e sagace giudizio.*

*Non posso tuttavia licenziare il lavoro senza esprimere la mia sincera riconoscenza al carissimo dottor Igor Agostini per aver seguito con pazienza e competenza, quasi passo passo, e la stesura definitiva e la stampa del mio lavoro, e infine al prof. Paolo Quintili, dell'Università Tor Vergata di Roma, per aver sopportato la mia petulanza nella revisione del testo, sia dal punto di vista formale che storico-metodologico, soprattutto per la letteratura francese richiamata. Un grazie particolare e affettuoso va a Giulia Belgioioso che, accogliendo nella sua prestigiosa collana di studi cartesiani la mia modesta fatica, ha permesso che le mie pagine potessero*

arditamente uscir dal bosco  
e gire infra la gente!

Parma, settembre 2008





*Non è egli un paradosso che la religione cristiana in gran parte sia stata la fonte dell'ateismo, o generalmente, della incredulità religiosa? Eppure io così la penso*

G. Leopardi, *Zibaldone*, 1059-1060



# *Introduzione.*

## *Atei scettici libertini e teologi tra XVII e XVIII secolo*



*N'eut pas besoin de croire en Dieu, pour etre honnete homme*

Dall'*Epitaffio* dell'abate Meslier, 1738

### **I L'ateismo nascosto**

Chi scorra la vasta letteratura apologetica del XVII secolo in difesa della ortodossia cattolica e, in particolare, della filosofia di Aristotele, e voglia rendersi conto di quanto le accuse di ateismo ed eresia in essa contenute siano fondate; e comunque se nascondano altre accuse o, eventualmente, mal celate inquietudini; non trova, se non molto raramente, nelle posizioni contrarie, aperte professioni di ateismo o, comunque, palesi assunzioni di responsabilità, come ci si dovrebbe aspettare, ma piuttosto la tendenza a rigettare sui denigratori le medesime accuse<sup>1</sup>. Quasi che tutti (atei, teo-

---

**I** Dell'apologetica cattolica del XVII secolo una classificazione tentò il padre Julien Eymard d'Angers, O.F.M. nell'opera, *Pascal et ses précurseurs*, Paris, 1954 in particolare pp. 29 e ss. Ma vedi quanto ne scrive D. PASTINE, *L'immagine del libertino nell'apologetica cattolica del XVII secolo*, in AA.VV., *Ricerche sulla letteratura libertina e letteratura clandestina nel Seicento*, La Nuova Italia, Firenze, 1981, pp. 144-145. Il fenomeno dell'ateismo, grandemente diffuso nella Francia dei secoli XVII e XVIII, è stato studiato nella sua genesi e nelle sue complesse manifestazioni dalla recente storiografia. La storiografia più autorevole in Italia, da Garin a Gregory, ritiene lo scetticismo moderno, così come l'ateismo, filiazione della tradizione naturalistica e libertina rinascimentale; cfr. T. GREGORY, *Aristotelismo e libertinismo*, «Giornale Critico della Filosofia Italiana» (d'ora in poi GCFI), II, 1982, pp. 327-339; ma non si esclude che, l'ateismo in specie, sia stato determinato dalla stessa lotta degli apologeti e contro-versisti, strenui difensori dell'ortodossia sia cattolica che protestante, contro il pullulare delle eresie negli anni drammatici della Controriforma tridentina. Notevoli spunti offre per l'approfondimento della questione, A. C.

logi, protestanti e ortodossi) siano in fondo d'accordo nel ritenere l'ateismo, con le figure sovente connesse di scetticismo, materialismo, atomismo e giansenismo, empio ed esecrabile senza difesa. La ragione non fa meraviglia allo storico; il quale sa bene come «di atei confessi [...] in tutto il secolo ce ne sono pochissimi», mentre pullulano svariate forme di negazioni del concetto di Dio<sup>2</sup>. Perciò su tale ragione conviene indulgiare, senza dare per scontato il fatto che Controriforma e caccia all'eretico consigliavano i razionalisti – ancorché cattolici devoti e praticanti – a mascherare le loro idee, e a vestirle di forme ortodosse che, sovente, non vi s'addicevano del tutto.

A tanto zelo apologetico, a tanta preoccupata reazione, sembrerebbe, in ogni caso, dover corrispondere un effettivo lassismo religioso, un diffuso ateismo, un dichiarato scetticismo: almeno un attacco frontale contro le verità rivelate, la Chiesa di Roma e i suoi teologi, un fronte abbastanza compatto di *incroyance*, tale da giustificare, dalla parte avversa, i feroci attacchi dei gesuiti, dei peripatetici, dei propugnatori dell'ortodossia. Ma, in realtà, ciò non si verifica che in rari e ben individuabili casi: scarseggiano dignitosi riconoscimenti di incredulità; pullulano, al contrario, zelanti difese sistematiche della conciliabilità tra fede e ragione, contrattacchi veri e propri con cui gli accusati si scagionano da tale accusa infamante e sempre respinta. Del resto, i protestanti si sono asserragliati nei loro ambiti politici e teologici: in una sorta di pacifico *cuius regio eius et religio* e, ben identificati, non sembrano aver nulla a che fare con il mondo della cattolicità professa.

Bisognerà tuttavia scendere nel particolare; provare a richiamare qualche testo emblematico in cui la contestazione della religione tradizionale, delle verità scritturali e della stessa esistenza di Dio, si fa radicale e non si circoscrive ad atteggiamenti latamente libertini ma attinge alla complessa filosofia contemporanea, da Spinoza a Cartesio a Le Clerc, autore tra gli anni 1692 e 1698, della *Logica*, *Ontologia*, *Pneumatologia* e, infine, della *Physica*<sup>3</sup>. Fermo restando che la circospezione e la dissimulazione restano gli atteggiamenti dominanti, determinate anche dalle note condizioni storiche e politiche, si fa strada un atteggiamento di pensiero «radicalmente

---

KORS, *Atheisme in France 1650-1729. I: The Orthodox Sours of Disbelief*, Princeton University Press, Princeton N.J., 1990.

- 2 Ma sulla questione vedi di seguito, il paragrafo dedicato a Garasse. Cfr. intanto, G. CANTELLI, *Teologia e ateismo. Saggio sul pensiero filosofico e religioso di P. Bayle*, La Nuova Italia, Firenze, 1969, pp. 52 e ss., anche per quanto si dice di seguito. Un tipico esempio di «religione atea» può essere rappresentato da G. Ortes (1713-1790); su cui cfr. B. ANGLANI, *L'apologista libertino. La religione «atea» di Giannaria Ortes*, in AA.VV., *Foi et raison dans l'Europe des Lumières*, vol. 3, «Le spectateur Européenne», 2001, pp. 141-169.
- 3 In verità la *Logica*, l'*Ontologia*, la *Physica* e la *Pneumatica* furono raccolte in 4 voll. e pubblicate ad Amsterdam col titolo *Opera Philosophica* a partire dal 1700. Su Bayle e Le Clerc, come lettori di Cudworth, molto ci si è giovati delle osservazioni di L. SIMONUTTI, *Bayle and Le Clerc as readers of Cudworth*, «Geschiedenis van de Wijsbegeerte in Nederrland», Jaargang 4, num. 2, Najaar 1993, pp. 147-165.

ostile alle grandi religioni storiche» in cui scetticismo e materialismo nonché ateismo finiscono per fondersi in un'unica prospettiva radicalmente razionalistica. Se prendiamo ad esempio il *Cimbalum mundi* o *Symbolum sapientiae*, databile tra gli anni 1696-1720, testo latino di ambito tedesco, e di cui abbiamo tre versioni manoscritte, (quella italiana è alla Palatina di Parma) dobbiamo riconoscere che si «attinge sì a fonti classiche, ai Padri, e in larga misura alla storia delle religioni, e alla critica testamentaria, per trarne armi atte a distruggere l'affidabilità della tradizione su cui poggiano le credenze dei *deicolae*, ma l'argomentazione tradisce [...] un'attitudine razionalistica emancipata dall'erudizione che nel duello con gli avversari privilegia la consapevolezza dei limiti nei quali è racchiusa la nostra capacità di conoscere con chiarezza», e recupera pertanto la scepri ad una prospettiva del tutto emancipata dai dogmi e dalle teodicee<sup>4</sup>. La religione, come ben sottolinea Canziani, scrupoloso esegeta del testo, si identifica con la superstizione, alla maniera di Lucrezio. Invertendo del tutto il senso cristiano dell'espressione, che ricorda gli antichi apologisti latini, nonostante le parole testuali siano tratte letteralmente da Matteo, 13, 13, il testo afferma solennemente: «Videntes non vident et audientes non intelligunt». Mentre tutto prova la ragione e l'esperienza, al contrario le religioni non riescono a dare alcuna prova delle loro avventate affermazioni. «Nullo modo probari potest, quia de Deo ejusque natura per rationem naturalem, i. e. per principia physica, nihil sciri potest, quae tantum abest, ut naturam divinam patefaciant, ut ne nostram quidem, aut cuiusquam rei minimae naturam nos docere possint»<sup>5</sup>.

Se proviamo, invece, a circoscrivere e ad ingrandire, con un'ipotesi lente, la cultura italiana e ci soffermiamo a Napoli, capitale del più importante Regno della penisola, luogo di vivace circolazione di idee (terreno privilegiato, in cui operano personalità non solo di particolare spicco e piglio polemico ma aperte alle suggestioni della moderna filosofia, e su cui, per giunta, l'inchiesta storiografica di quest'ultimo ventennio ha portato frutti cospicui, oltre che nel reperimento di testi inediti e rari, in attribuzioni di identità e, soprattutto, in esegesi storiografica), allora l'osservazione si fa di

- 
- 4 G. CANZIANI, *Cimbalum mundi* o *Symbolum sapientiae*. Prime note di lettura, in AA.VV. *Filosofia e religione nella letteratura clandestina. Secoli XVII e XVIII*, La Nuova Italia, Firenze, 1994, p. 41. Ma Canziani è tornato più ampiamente e recentemente sul testo. Vedi ora l'edizione critica, *Cymbalum mundi sive Symbolum sapientiae*, a cura di G. Canziani – W. Schorder – F. Socas, Angeli, Milano, 2000. Il testo, in verità, scritto a più mani, propone un ateismo segnato da scetticismo che ha fatto pensare, a qualche frettoloso commentatore, ad una posizione tra l'agnosticismo e la deistica, del tutto lontana dall'ispirazione antimetafisica che lo pervade.
- 5 *Cymbalum*, 'De religione', § 4, cc. 20-21, citato da G. CANZIANI, *op. cit.*, p. 43. Emblematica, a questo punto, la stessa complicata collocazione storica dell'ateismo di Vanini, rivendicato di recente con dovizia di documentazione e puntiglio esegetico da Francesco Paolo Raimondi che, com'è noto, ha dedicato numerosissimi studi al filosofo di Taurisano. Cfr. *G.C. Vanini nell'Europa del Seicento*, Istituti Editor. e Poligr. Internaz., Pisa-Roma 2005, su cui vedi la puntualissima recensione di M.T. MARCIALIS, *G.C. Vanini nell'Europa del Seicento*, in «Rivista di Storia della Filosofia» (d'ora in poi, RSF), 4, 2006, pp. 955-972.

un interesse peculiare perché si assiste ad uno scontro molto particolare tra ortodossia e miscredenza. Ma non nel senso di due fronti rigidamente contrapposti e ben contrassegnati da netti caratteri distintivi, quanto piuttosto dell'assemblarsi, entro blocchi di cultura via via differenti, dei medesimi elementi: il magistero della Chiesa, fortemente determinante, e le suggestioni delle scienze sperimentali, la nuova filosofia, i richiami della classicità attraverso l'influsso non sopito del Rinascimento e, più in particolare, del naturalismo telesiano, campanelliano e bruniano. Tali componenti, però, non si dispongono, secondo una sorta di teoria dei luoghi naturali, tutti da una parte: novità contro tradizione. I composti che ne derivano tendono, invece, a fare precipitare e perciò ad emarginare, rendendone gli avanzi sempre più minoritari, quegli altri derivati in cui finissero per prevalere lo scetticismo, l'ateismo e il materialismo. Che poi tali etichette vengano gettate in faccia, come accuse per tutti infamanti, dagli uni contro gli altri, non deve indurre in confusione lo storico. Le accuse lasciano il tempo che trovano, o, più correttamente, vanno lette e interpretate anche loro nel variegato contesto che le ha espresse. Il fenomeno, invece, che va osservato e in alcun modo non deve sfuggire, resta la progressiva messa al bando di una serie di posizioni – le si chiamino poi con i nomi che storicamente assumono nell'apologetica di ateismo, scetticismo, materialismo, eresia o empietà – le quali non trovano, entro il graduale formarsi e consolidarsi della tradizione culturale italiana, il loro posto e la loro funzione, se non a patto di perdere la propria eversiva identità e trasformarsi in posizioni conciliative<sup>6</sup>.

Nella Napoli del Seicento, la vita culturale, ricca e varia, si muove tutta, nel rispetto delle verità di fede, entro il collaudato ambito della pietà religiosa; e se si importano filosofie come quella di Gassendi, di Cartesio, di Malebranche o di Bayle, teorie eversive come quelle di Isaac Lapeyrère su i *preadamiti*, di Th. Burnet sulla storia della terra o di Toland sulla materia vivente, ogni novità viene in ogni modo filtrata da una vigile preoccupazione di ligia ortodossia. Giuseppe Valletta, Lucantonio Porzio, Leonardo di Capoa, Francesco D'Andrea, Costantino Grimaldi, si dichiarano tutti uomini di specchiata pietà religiosa; e tali li conoscono i contemporanei, le fonti non sospette, il loro interlocutore privilegiato, il gran bibliotecario del Granduca di Toscana, Antonio Magliabechi. Perché dunque i gesuiti li guardano con tanto sospetto, li additano al pubblico sdegno per essere atei, eretici, sprezzatori della sacra teologia e nemici sottili della Curia romana? Non sono certamente furori stravaganti di un burbero indispettito da livori personali, quelli dell'Aletino – come si avrà modo di verificare nei capitoli seguenti. È tutta l'Europa, infatti, a dare la misura di una reazione sospetta alla razionalità trionfante: non soltanto in forme esplicite di reazione vera e propria, com'è nei gesuiti, ma anche, all'interno della nuova meditazione filosofica, nel cuore stesso della moderna razionalità, si mantiene viva la fobia ateistica e si paventa il pericolo del materialismo. La scepsi vela e turba la lucida inchiesta di

---

6 Di notevole interesse la «voce» dell'*Enciclopedia*, dove *empio* è chi «spara di un Dio che in fondo al cuore adora. [...]». Per comodità, leggo dalla raccolta di voci a cura di A. Pons, trad. it. in 2 voll., Feltrinelli, Milano, 1966, II, p. 300.

uomini quali Pascal, Montaigne, lo stesso Cartesio che offre il destro ad alcune perplessità<sup>7</sup>. Teologi, atei, scettici, fideisti – siano visti sotto la devianza dell'eresia o sotto la conformità alla ortodossia – mettono in dubbio non solo gli aspetti oscuri della verità ma anche quelli più evidenti e luminosi: le conquiste della esperienza scientifica come le elucubrazioni della logica astratta. L'ombra della scepsi offusca la chiarezza e la distinzione del mondo cartesiano entro il quale, dalla sua prospettiva unificante e nella solitudine di ebreo cacciato dalla Sinagoga e di empio per l'eternità, Spinoza provava a tradurre in cristallina purezza concettuale le residue antinomie.

Il vescovo Huet, il padre Garasse, l'anticartesiano Daniel, di cui lo stesso Bayle condivide molte sottili osservazioni, l'interlocutore privilegiato di Cartesio, il padre Mersenne, il Caramuel, lo Stillingfleet, il teologo protestante Woodward e una nutrita schiera di ferrati apologeti vengono a costituire quasi un fronte unitario – anche se, ovviamente, non omogeneo – contro un'altra sorta di unità scettica moderna che va prendendo, di volta in volta, i nomi di *libertinage*, *incroyance*, empietà, ateismo, materialismo trovando, nella Francia dei *Manoscritti clandestini* e, in seguito, dei D'Holbach, Helvétius, La Mettrie, Diderot e degli illuministi, la sua collocazione teorica e il suo sviluppo, quasi a dire, naturale. È la Francia del Seicento, perciò, e, più in particolare, la letteratura clandestina (omologa alla letteratura e propaganda apologetica) a far sorgere e ad alimentare, per fare un esempio, la «leggenda» dell'ateismo italiano (che comprende anche quella di Vanini), a suo tempo discussa dal Kristeller: leggenda o addirittura mito, come s'è precisato di recente, storicamente fondato e certamente efficace e persuasivo<sup>8</sup>.

7 Diderot, prenderà le distanze da tale atteggiamento, tipico del XVII secolo, e che coinvolge anche il dubbio cartesiano, nell'art. *Pirroniani*: «non ascolterò più colui che negherà l'esistenza dei corpi, le regole della logica, la testimonianza dei sensi, la distinzione fra vero e falso [...]. Volgerò le spalle a chi cercherà di distogliermi da una questione semplice». Lo leggo sempre nel volume a cura di A. Pons, *op. cit.*, II, pp. 464-465.

8 Su quanto si va delineando nel testo, si veda la sintesi scrupolosa di G. PAGANINI, *Le filosofie clandestine dell'Âge classique*. *Principali tendenze*, in, *Überwegs. Gründris der Geschichte der Philosophie*, Die Philosophie des 17<sup>o</sup> Jahrhunderts, Band 1/1, Hrsg. V. Jean Pierre Schobinger, Teil 1 Allgemeine Themen, Schwabe, Basel, 1998, pp. 121-196, in particolare § 3, *La denuncia degli apologeti*, ma vedi ora *Les philosophies clandestines à l'âge classique*, Puf, Paris, 2005, con essenziali ma più aggiornati riferimenti bibliografici. Dello stesso, più di recente, *Introduzione alle filosofie clandestine*, Laterza, Bari, 2008; e sullo scetticismo moderno, *Skepsis. Le débat des modernes sur le scepticisme*, Vrin, Paris, 2008. Vedi, infine, riferimenti bibliografici più pertinenti nelle note ai successivi capitoli. Di Oskar Kristeller si ricordi, *Otto pensatori del Rinascimento*, Ricciardi, Napoli-Milano, 1970 che individua, prima di Pomponazzi, una sorta di libertinismo *ante litteram* all'interno dell'aristotelismo padovano, intriso di motivi atei, presenti nei metodi di ricerca propri della Scolastica cristiana, come è stato correttamente osservato, più specificamente, nel caso emblematico di Biagio Pelacani da Parma (Costamezzana), tra il 1347 e il 1416, su cui cfr. molto utilmente, G. FEDERICI VESCOVINI, *Il problema dell'ateismo di Biagio Pelacani da Parma*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia» (d'ora in poi, RCSF), II, 1973, pp. 123-137.



## 2 L'ateismo implicito nel pensiero moderno: Cartesio maestro d'ateismo

A questo punto entrano in ballo due antichi e sempre spinosi problemi per lo storico interessato allo sviluppo delle idee. Il problema dell'ateismo e quello dell'individuazione e definizione dello scetticismo<sup>9</sup>. Non mancano certo – specie dopo il fiorire degli studi di questi ultimi decenni – ricerche fondamentali sulle due questioni; ma sovente i due problemi, che spesso divergono o si intersecano tra loro, sono stati osservati e studiati come momenti caratteristici ed emblematici di un determinato periodo storico (il Cinquecento e il Seicento) o come atteggiamenti più o meno eccentrici ed eversivi di pensatori quasi sempre ritenuti minori – e per i quali lo sbocco materialistico restava, in definitiva, una loro incapacità, un'inettitudine, un vizio, se vogliamo, nell'uso della ragione. Anche quando il fenomeno (l'ateismo connesso o no con lo scetticismo) è stato individuato nella complessa esperienza di un pensatore di grande statura (classici i casi di Spinoza, di Bayle, di Diderot, del nostro Leopardi, per non dire dei classificati ancora come minori Helvétius, D'Holbach, La Mettrie, ecc.) è stato considerato o come un semplice attributo, stratificatosi storicamente e da cui la critica corretta doveva alla fine assolverlo o emendarlo; o come uno stadio provvisorio da cui l'autore stesso si era in seguito liberato; o, ancora, come una sua pecca o limite: lo scotto che talvolta anche i grandi spiriti pagano al secolo e alla alterna vicenda umana, irta di insidie per le verità assolute della ragione come della fede. In definitiva, un riconoscimento di *capitis deminutio*; a seconda dei casi, *minima* o *maxima*!

Qui la difficoltà è subito quella della definizione, perché sia l'ateismo che lo scetticismo si possono definire in moltissimi modi, in quanto la loro storica fenomenologia ce li presenta in forme molto differenti tra loro, sovente collegate ad altri aspetti del pensiero e della cultura quali la scienza, la religione, la fede, le varie forme di sospensione del giudizio, la politica, la stessa crisi della ragione<sup>10</sup>. Per quanto con-

9 Va ancora ricordato il vecchio studio di J. DENIS, *Sceptiques et libertins de la première moitié du XVIIe siècle: Gassendi, Gabriel Naudé, Guy Patin, La Mothe La Vayer, Cyrano de Bergerac*, Mémoire de l'Académie de Caen, 1884, di cui v'è un *reprint*, Slakine, Ginevra, 1970.

10 Sulla questione, non soltanto terminologica, vedi utilmente, J.S. SPINK, «Pyrrhonien» et «Sceptique» synonymes de «Matérialiste» dans la littérature clandestine, in *Le matérialisme du XVIIIe siècle et la littérature clandestine*, a cura di O. Bloch, Vrin, Paris, 1982, pp. 143-148, ed ivi gli importanti interventi del Benitez, Gregory ed altri. In questa sede non interessa la definizione dell'ateismo come dello scetticismo, quanto la loro storica individuazione in alcuni qualificanti momenti della polemica avviata dai controversisti. Dapprima e più propriamente, il termine *ateo* indicava più che altro quanti non avevano il coraggio o la voglia di palesare in pubblico il loro convincimento. Era – come lo ha individuato A. Tenenti – un fenomeno di *Nicodemismo*. Il termine nel suo significato moderno venne usato per la prima volta da Valérand Poullai in una lettera indirizzata a Calvino del 1544. Cfr. A.L. HERMINJARD, *Correspondance des réformateurs dans les pays de langue française*, t. VIII, Ginevra, 1893, p. 229, riportato da A. TENENTI, *Credenze, ideo-*

cerne l'ateismo, in modo specifico, non sarà necessario ricordare il diffuso fenomeno dell'*ateismo nel Cristianesimo*, individuato da Ernst Bloch, per intendere che tutta la sua complessa vicenda, dopo il Medioevo, si leghi alle vicende del Rinascimento, della Riforma, della Controriforma, al sorgere del deismo e del naturalismo (materialismo) francese del Settecento, fino all'apparire dell'ateismo religioso, di cui troviamo esempio in Schopenhauer<sup>11</sup>. La letteratura su questi due aspetti (dell'ateismo e dello scetticismo) dei turbamenti del pensiero occidentale, si va facendo sterminata; ed è forse venuto il momento, dopo tanti spunti di analisi, intuizioni e sofferte esperienze concettuali, di tirare le somme.

Ha scritto un severo pensatore cattolico che «l'ateismo è il termine conclusivo a cui deve necessariamente pervenire il razionalismo al punto estremo della sua coerenza, che è anche il punto della sua crisi: del trapasso, cioè, dal razionalismo metafisico al razionalismo scettico o al razionalismo storicista o all'irrazionalismo»<sup>12</sup>. Si trovano qui tutti i termini per una ermeneutica del razionalismo cartesiano; e infatti l'autore – si condividano o meno le sue tesi – ha svolto una profonda e sofferta inchiesta sul pensiero moderno, su Cartesio e Pascal, avendo come interlocutore Marx e gli sviluppi contemporanei del marxismo nel loro confronto con il razionalismo illuministico, quale si presenta, ad esempio, in Goldmann (*Il Dio nascosto; L'illuminismo e la società moderna*). Secondo Del Noce, l'ateismo è lo sbocco necessario del pensiero moderno, della secolarizzazione, cioè, avviatasi col Rinascimento. D'accordo in questo col padre Cornelio Fabro, egli non accetta la riduzione dell'ateismo a negazione *pratica* di Dio: «l'ateismo non è e non può essere un punto di partenza, ma costituisce il punto di arrivo di una certa concezione del mondo e dell'uomo». Individua perciò un sentiero che da Cartesio porta diritto a Nietzsche, il vero iniziatore dell'irrazionalismo contemporaneo. E in tale sua lettura della filosofia moderna nel suo complesso, egli finisce per recuperare, a più alto livello di tensione teoretica e religiosa, proprio l'analisi svolta dall'apologetica antiatistica dei secoli XVII e XVIII, se ritiene che «la filosofia moderna si presenta come assoluto razionalismo nel senso di radicale rifiuto del soprannaturale»: come filosofia, cioè, definitivamente liberatasi dall'impaccio naturalistico da un canto e dalla trascendenza dall'altro. Si adombra, a questo punto, una suggestiva e ben fondata tesi storiografica che conviene richiamare.

Liberatosi delle ipoteche medioevali, il pensiero moderno avrebbe il suo vero e proprio inizio in Cartesio, sulla cui filosofia, nei suoi esiti e nei suoi sbocchi, si

---

*logie, libertinismi tra Medioevo ed Età moderna*, Il Mulino, Bologna, 1978, pp. 265-268. Sul termine *scettico*, sovente dagli apologeti collegato a quello di *ateo*, cfr. utilmente G. PAGANINI, *La scepsi clandestina: doutes des pyrroniens*, in *Filosofia e religione nella letteratura clandestina. Secoli XVII e XVIII*, a cura di G. Canziani, F. Angeli, Milano, 1994, p. 83 in particolare, e, dello stesso, l'ampia analisi storica con antologia di testi, *La scepsi moderna*, Busento, Cosenza, 1991.

II Vedi, E. BLOCH, *Ateismo nel cristianesimo*, trad. it., Feltrinelli, Milano, 1977, in particolare pp. 287-288.

12 A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, 3ª ed., Il Mulino, Bologna, 1970, p. 14.

gioca tutto il destino della laicità del filosofare. Cosa del resto che i più acuti spiriti del tempo seppero, entro ambiguità spiegabili, chiaramente prevedere: si pensi a Bayle che in una lettera a Vincent Minutoli del 24 marzo del 1680, riferendosi al libro del gesuita de Valois, concorda sulla «incompatibilità dei principi di Descartes con la fede della Chiesa romana sulla substanziazione». «Si può dire – scrive infatti Del Noce – che la questione della laicità o meno della filosofia moderna si risolve entro l'esame della filosofia del '600»<sup>13</sup>. Se, infatti, il pensiero cartesiano viene opposto a Pascal che lo attacca sul piano dell'ateismo mascherato e, d'altro canto, viene dissociato dall'operazione di Malebranche che avrebbe voluto «una scolastica moderna», nella forma che avrebbe travolto nel suo fallimento ultimo Rosmini e Gioberti e, già prima, anche Vico, legato per certi versi ad un cristianesimo *vetus*, non resta che lo sbocco spinoziano, materialistico e ateo – quale era stato denunciato dalla tradizione apologetica e scolastica del XVII secolo. Tale tradizione, del resto, che altro aveva fatto, sia pur in certe forme esagerate in Garasse o nel nostro Aletino, se non indicare, di volta in volta, nella scepsi moderna, di Cartesio come di Bayle, di Spinoza e dei loro più o meno critici seguaci, e infine dei libertini, il vizio di fondo, la *vulneratio* che avrebbe portato il pensiero moderno al baratro della negazione assoluta di Dio? Quanto sia cruciale per Del Noce il problema della «continuità» di Cartesio, del suo sbocco critico in quella modernità di cui è iniziatore, lo dimostrano le seguenti domande: «dove si può ravvisare la continuazione dell'aspetto critico e nuovo del pensiero di Cartesio [...]? In Spinoza? in Bayle e nell'illuminismo? in Locke? in Kant? nello svolgimento radicale dell'idealismo soggettivistico? nell'ontologismo idealistico? oppure in Pascal?»<sup>14</sup>. Ecco: quest'ultima è la sua ipotesi, e segna, nel contempo, il suo dissenso dalla visione tragica di Goldmann: Pascal apre un sentiero, entro il cartesianesimo, di critica serrata del moderno su base teistica; ed è l'unico sentiero che porterebbe in salvo il pensiero moderno dalla caduta irreversibile nell'irrazionalismo, dove lo conduce l'Illuminismo con la sua

13 *Op. cit.*, p. 402.

14 *Op. cit.*, p. 407. Va comunque tenuto presente il vasto e profondo contesto meditativo in cui Del Noce ha inserito la sua valutazione del pensiero cartesiano. Di recente si è opportunamente rilevato che Cartesio «era sì, per Del Noce, il filosofo parzialmente agostiniano della 'conquista di sé', ma era soprattutto il pensatore che, alle origini della modernità, aveva separato e, appunto, dissociato l'interno dall'esterno, la ragione dalla fede e dalla storia, innescando quel processo di 'disgregazione' che toccherà Malebranche e Spinoza, l'illuminismo e infine Vico, il quale in certo modo riuscirà a restaurare l'umanesimo dopo la crisi libertina e la duplice dissociazione cartesiana e machiavelliana. Ma un'analoga dissociazione, un simile contrasto, agisce anche nella successiva critica del marxismo, perché, in fondo, alla così detta linea *metodologica* di Felice Balbo, e quindi a Franco Rodano e, ancor prima, a Benedetto Croce, viene rimproverato di avere separato quello che non si poteva separare: l'ateismo dal marxismo, il materialismo dialettico dal materialismo storico». Cfr. la recensione di Marcello Musté al volume A. PARIS, *Le radici della libertà. Per una interpretazione del pensiero di Augusto Del Noce*, Marietti, Torino, 2008, in «Giornale della filosofia italiana» sul sito: [www.filosofiaitaliana.it](http://www.filosofiaitaliana.it).

crisi, che arriva fino a Nietzsche. Su tale strada si incontrano scettici e fideisti (come li va incontrando del resto la storiografia successiva a Del Noce, da Popkin a Gregory fino a Paganini e molti altri), libertini, atei, deisti ed eretici, la cui spiegazione profonda risiede nell'aver seguito – senza farsi tentare dalla scommessa pascaliana – fino in fondo e con fedeltà tradita, il destino della razionalità moderna: il cartesianesimo e la sua complicata fenomenologia.

L'ateismo nasce, storicamente concomitante alla scempi, entro la crisi della razionalità. Non è possibile circoscriverlo ad eccezionali casi marginali. Né giova ripetere che il pensiero libertino – entro il quale viene a preferenza veicolato – ha il suo destino segnato in se stesso in quanto fenomeno marginale; che i *Manoscritti clandestini* restano opera di non filosofi, che la tradizione ha via via trasformato, smembrato e utilizzato in guise disparate, finendo per vanificarne il contenuto eversivo più contingente e per rifonderlo in contesti fideistici o deistici, sia nella tradizione manoscritta che in quella della stampa anonima. È nel cuore di quella scempi, invece, il cui modello è Bayle; entro il radicale anticristianesimo di testi come il *Theophrastus redivivus*, così come è in Spinoza, e, soprattutto, nell'immagine sua di filosofo *empio*, che si accredita, lungo il XVII e XVIII secolo, l'ateismo moderno. Il quale, lo ribadiamo, nasce e cresce all'interno di un tormentato rapporto con il pensiero antico (greco), riscoperto non soltanto attraverso il rifiuto di Platone e il privilegiamento dell'Aristotele fisico, ma anche attraverso i pirroniani, gli atomisti, gli epicurei, Sesto Empirico, nonché quel Teofrasto che inverte l'esito materialistico della scuola peripatetica nel suo successore Stratone di Lampsaco. È dentro quel crogiolo che si apre la sua difficile strada una modernità critica di se stessa, che rifiuta l'autorità e la Scrittura, già tutta consapevole dell'assurdità e tragicità della incombente *morte di Dio*.

Va intanto precisato che l'ateismo o per meglio dire la miscredenza dilagante nel costume non andrebbe segregata nella moda o nel semplice comportamento di singoli personaggi, privandola di ogni supporto concettuale<sup>15</sup>. Come emerge invece dalla letteratura di Francia e in particolare dalla storia del teatro, essa si innesta e si sostiene grazie a una *traditio*, per così dire, *filosofica*, a un diffuso metodo logico di affermazioni e negazioni. Gli studi e le ricerche mirate in tal senso non mancano. In Molière ad esempio, è stato individuato, particolarmente nel suo *Don Juan*, e in modo molto puntuale, una sorta di supporto cartesiano dell'ateismo che non è solo scelta o propensione casuale determinata, così come voleva il gesuita Garasse, dai costumi dissoluti, ma da una esigenza di *metodo*. Giustamente si è osservato che in tal caso la miscredenza o ateismo «è piuttosto il risultato maturo e consapevole di un vero e proprio *metodo*, dell'adozione di un insieme di regole *per ben condurre il pro-*

15 Tutti ricordano gli importanti studi del Pintard e del Wade che hanno dimostrato l'ampiezza e lo spessore del fenomeno libertino in Francia, nonché il complicato legame tra Umanesimo e Illuminismo. Riferimenti ancora utili in G. RICUPERATI, *Il problema della corporeità dell'anima, in Il libertinismo in Europa*, a cura di S. Bertelli, Ricciardi, Napoli-Milano, 1980, in particolare pp. 386 e ss.

*prio ingegno*, dalla cui adozione non può che scaturire il rifiuto per qualsiasi forma di fideismo»<sup>16</sup>. Ecco, siamo arrivati al pericolo denunciato dai padri controversisti. Non solo prassi e costumi corrotti, ma sovvertimento teoretico, cambiamento metodologico di rotta, stravolgimento delle verità scritturali, tutte conseguenze del nuovo metodo con cui il Cartesio ha inteso aprire le menti degli uomini del suo secolo. Aletino, nel suo piccolo, aveva individuato in tale atteggiamento il vero male del secolo che stava sotto ad ogni scelta teorica e ad ogni comportamento morale.

### 3 Considerazioni sullo scetticismo. La tesi di Popkin

Nella più autorevole storiografia europea e americana sulla scepsi moderna e sul libertinismo non si fa cenno alcuno della feroce battaglia che si accese in Italia tra teologi e divulgatori o seguaci del pensiero moderno, da Cartesio a Spinoza, dai giansenisti a Voltaire. L'importante saggio di Popkin, già dal 1995 tradotto anche in italiano, sulla storia dello scetticismo (che ha stentato non poco a venire pubblicato persino nella sua terra d'origine, l'America, dove prestigiosi storici della filosofia vedevano nelle sue tesi crollare consolidate costruzioni storiografiche – quali, ad esempio, la triade empiristico-newtoniana Locke, Berkeley, Hume<sup>17</sup>) ignora del tutto, troppo vistosamente direi, Vanini, tra gli altri, e non fa cenno alcuno dello scontro tra la Chiesa cattolica e i novatori, espressosi in una interminabile contesa tra controversisti e apologisti da una parte e fautori di una nuova libertà di filosofare dall'altra. Da parte loro i ricercatori italiani, appena possibile, sembra si facciano un titolo nell'ignorare i protagonisti di quella stagione di conflitti, lasciando che si creino delle riserve specialistiche, nelle quali vige una canonica divisione di compiti, per cui c'è chi si occupa di storia sacra, di storia delle istituzioni ecclesiastiche, di Cartesio a Napoli, d'influenze giansenistiche, più o meno profonde, di testi clandestini, ecc. Quasi che la storia di quella fittissima rete di relazioni che intercorse tra la Francia e l'Italia e l'Italia e l'Inghilterra, attraverso prelati, teologi ed eruditi o uomini di zelo e pietà religiosa, debba dividersi per sezioni secondo la logica delle cattedre universitarie, delle istituzioni di ricerca e delle competenze linguistiche o, addirittura

16 Vedi l'importante libro di U. CURI, *La cognizione dell'amore. Eros e filosofia*, Feltrinelli, Milano, 1997, p. 17; ma cfr. in partic. la sez. 4, *Don Giovanni, Tirso de Molina, l'ateismo*.

17 R. POPKIN, *The History of Scepticism From Erasmus to Spinoza*, trad. it., Anabasi, Milano, 1995, ed ivi l'Introduzione di Simona Morini, p. VIII. Riproposto più di recente nella stessa trad. it., Bruno Mondadori, Milano, 2000; su cui la mia nota, *È possibile la storia dello scetticismo?* in «Segni e comprensione», I, 1995, n. 26. Ma più specificamente, dello stesso, *David Hume ever read Berkeley?*, in «Journal of Philosophy», vol. 56, 1959, pp. 535-543. Vanno tenuti presenti gli importanti contributi di A.C. Kors, R. Whelam e O. Bloch, contenuti nel volume, R. POPKIN, A. VASNDERJAGT, *Scepticism and irreligion in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Leiden-New York-Köln, 1993, pp. 185-215; 230-253; 306-323.

tura, dei finanziamenti. Per fortuna sondaggi di ampio respiro e profondità, come quelli del Garin, Paolo Rossi, Paolo Casini, Nicola Badaloni, Tullio Gregory in Italia, non hanno mancato di collegare la Napoli di Vico all'Europa, sollecitando tutta una recente inchiesta che dalla storia della scienza entra nella filosofia e nella letteratura, interessando figure e personaggi, protagonisti, per altri versi, della storia della pietà, della devozione o della teologia, quali Huet, Caramuel, Naudé, Bossuet, Richard Simon e molti altri, alla cui conoscenza notevolissimo è diventato l'apporto degli studiosi italiani. Non meraviglia perciò se, per riprendere in Italia lo screditato tema dello scetticismo, ci si debba rifare ad un illustre allievo di Koyré o di Oskar Kristeller, il quale arriva a ricordarci, in una sparuta noticina, che l'opera di Adolfo Levi, «non adeguatamente apprezzata», andrebbe inserita entro una storia dello scetticismo che arrivi al ventesimo secolo?<sup>18</sup>. Ma prima di Levi (probabilmente da Popkin incontrato come studioso della teoria dell'errore e del concetto di luce nella gnoseologia di Descartes o del concetto di tempo nelle filosofie dell'età ellenistica) c'erano stati da noi Leopardi e Giuseppe Ferrari: quasi contemporaneamente a Levi, aveva scetticamente furoreggiato Giuseppe Rensi che, tra le altre sofferte sue 'scetticherie', ci aveva lasciato uno Spinoza scettico<sup>19</sup>.

La storia del pensiero scettico resta una storia importante, proprio perché sommersa e rimossa; ma anche perché, presente come incubo costante e come antitesi determinante il processo stesso dell'intero pensiero filosofico (si pensi, se non altro,

- 
- 18 Del Levi si ricordi, *Sceptica*, Bocca, Torino, 1921 (riedita successivamente da La Nuova Italia, Firenze): opera che venne letta in prevalenza come un approdo solipsistico. Cfr. P. NESI, *Il solipsismo di Adolfo Levi*, Milano, 1957. Nel testo ci si riferisce in particolare ai suoi saggi: *Il problema dell'errore nella filosofia di Descartes*, «Logos», XI, 1928, pp. 93-109; *Sul concetto di luce naturale e su altri concetti fondamentali della gnoseologia di Descartes*, «Rivista di filosofia», XXVIII, 1937, pp. 14-31; *Il concetto di tempo nelle filosofie dell'età ellenistica: a) Gli Stoici. b) Epicuro. c) Gli Scettici: Sesto Empirico*, «RCSE», VI, 1951, pp. 209-216. Vedi infine, la commemorazione, ivi, XXIX, 1974, pp. 728-739.
- 19 Vedi G. RENSI, *Spinoza*, Bocca, Torino, s.d. (cfr. ora la ristampa, a cura di Aniello Montano, Guerini e Ass., Milano, 1997). Di Giuseppe Ferrari, si ricordi *La filosofia della rivoluzione*, che ebbe diverse edizioni: Londra, 1851, Capolago, 1854, ristampata presso Manini, Milano, nel 1861, 1873 e s.d. ma 1915; quindi Miceli, Milano, 1942. Cfr. più di recente, a cura di G. Santonastaso, Marzorati, Milano, 1970. Su di lui, oltre G. GENTILE, *Lo scetticismo di Ferrari*, in *Storia della filosofia italiana*, Sansoni, Firenze, 1969, pp. 15 e ss., vedi il saggio A. LEVI, *Il pensiero politico di G. Ferrari*, in «Nuova rivista storica», 1931, pp. 217-258; 365-397. Più di recente, S. ROTA GHIBAUDI, *Giuseppe Ferrari. L'evoluzione del suo pensiero (1838-1860)*, Olschki, Firenze, 1969; N. TRANFAGLIA, *Giuseppe Ferrari e la storia d'Italia*, in «Belfagor», gennaio 1970, pp. 1-32. Per quanto attiene ai rapporti di Leopardi con il materialismo e lo scetticismo, dalle tesi di Rensi alla più recente letteratura leopardiana, mi sia consentito rimandare al mio vol., *Il sentiero dei perplessi. Scetticismo, nichilismo e critica della religione in Italia da Nietzsche a Pirandello*, Istit. Italiano per gli studi fil., La Città del Sole, Napoli, 1995, tutta la Parte II. E ancora più di recente, *Da Teofrasto a Stratone. Itinerario filosofico di Giacomo Leopardi*, in «Quaderni Materialisti», n. 3-4, 2003-2004, pp. 195-224.

ad Hegel), rischia ed ha rischiato di essere sottovalutata o vanificata dal ruolo dialettico che le è stato in prevalenza assegnato<sup>20</sup>.

Secondo consolidate convinzioni, il valore dello scetticismo moderno risiederebbe nel suo dichiarato antidommatismo e nella sua apertura verso altre forme di convinzione e di certezza come la fede. Vale a dire, nella sua definitiva sistemazione dialettica entro i grandi sistemi filosofici. Quel che è ancora più riduttivo è ritenere come tale processo del dubbio corra inevitabilmente verso una alternativa consolante che, tutto sommato, dopo avere *umiliato* la ragione (quella cartesiana), guizzando e serpeggiando qua e là, pervenga difilata nelle braccia del teismo, sconfessando le astruse e lambiccate alchimie di quanti volevano arrivare a Dio per via razionale.

La scepsti del Seicento è, per tutto ciò, malata, storicamente determinata dalla sempre incombenza autorità delle Sacre Scritture. *Sapientia carnis inimica est Deo*: Paolo avrebbe già decretato la morte della ragione per cui il dubbio scettico rimane formattato, pronto a sgombrare la strada all'*itinerarium fidei*! Lattanzio, tra gli antichi apologisti, aveva avviato l'esegesi della critica scettica: i razionalisti classici, si fossero chiamati Platone o Aristotele, *refelli potuerunt a Carneade* in quanto le loro dottrine *fundamentum stabile non habebant*.<sup>21</sup> Correttamente Cassirer aveva colto, nella filosofia moderna, il carattere di scepsti di *partenza* non di *arrivo*, che era, invece, dello scetticismo greco. Prendendo a esempi dell'una e dell'altra forma di scepsti, Montaigne e Sesto Empirico, ci si accorge come «ciò che nell'antico ci appare come il risultato finale di una interna dissoluzione dialettica, qui ha tutti i caratteri della fase iniziale»<sup>22</sup>. Da Erasmo a Spinoza, appunto, lo scetticismo fonderebbe una nuova

20 È doveroso precisare che alla classificazione e all'inquadramento storico dello scetticismo moderno il Popkin ha dedicato fondamentali studi. Vedi, per tutti, *Scepticism in the Enlightenment*, in «Studies on Voltaire and the Eighteenth Century», vol. 26, Genève, 1963, pp. 1321-1345. Ma cfr. G. PAGANINI, *Scepsti moderna. Interpretazioni dello scetticismo da Charron a Hume*, cit. A cura dello stesso, fondamentale per i temi qui richiamati, *The Return of Scepticism. From Hobbes and Descartes to Bayle*, (con importanti contributi di Popkin, Bloch, Borghero, Marcialis ed altri) Kluwer, Dordrecht-Boston-London, 2003, Atti del Congresso di Vercelli, 18-20 maggio 2000 e ancora dello stesso, *Scetticismo e Illuminismo*, in *Oxford Encyclopedia of the Enlightenment*, ed. by A.C. Kors, Oxford University Press, Oxford, 2003, di cui disponibile online la versione italiana leggermente modificata con bibliografia accresciuta e aggiornata sul sito Web Italiano per la Filosofia ([www.swif.it/biblioteca/cxc](http://www.swif.it/biblioteca/cxc)). Va opportunamente segnalato J.P. CAVAILLÉ, *Pourquoi les libertins ne sont pas des classiques; réflexion critique sur la naissance d'une catégorie storiographique à partir des ouvrages de Pierre Brun, «XVII<sup>e</sup> siècle»*, 224, 2004, n. 3, pp. 29-45.

21 *Divinae Institutiones*, Libro V, *De justitia*, Capitolo LVI in particolare, in *Patrologia latina*, ed. Migne, Parigi 1844, serie I, t. VI. Anche se, per la verità, l'analisi di Lattanzio riguarda più da vicino il problema della giustizia e non quello della conoscenza che vi è tuttavia connesso.

22 E. CASSIRER, *Storia della filosofia moderna*, Torino, Einaudi, 1954, vol. I, pp. 200 e ss. Cfr. anche D. TARANTO, *Pirronismo e assolutismo nella Francia del Seicento. Studi sul pensiero politico dallo scetticismo di Montaigne a Bayle*, F. Angeli, Milano, 1994, p. 65, che in nota richiama lo stesso passo di Cassirer, da cui però dissente.

razionalità: quella stessa che a Nietzsche, per fare un esempio, apparirà l'ultimo untuoso tentativo di accattivarsi il consolante assoluto.

In realtà, nel XVII secolo siamo di fronte a un ulteriore e particolare scetticismo. Ed è proprio nel pensiero moderno, grazie alla riscoperta della classicità, che la tradizione scettica precristiana prende corpo e si veste di complessa drammaticità. Che lo scetticismo moderno sia stato anche costruttivo e che, criticando la ragione dogmatica, abbia condotto il pensiero contemporaneo a una prospettiva libera dai dogmi, è pur vero<sup>23</sup>. Nel mondo moderno la ragione vive nella scepri, si alimenta di dubbio: vi si abbarbica e cresce, strappando i vincoli della scolastica, alimentandosi non solo nell'antiaristotelismo ma anche costringendo il pensiero religioso a convivere con la logica e la scienza, per non venire travolto sul terreno della storia<sup>24</sup>.

Ma lo scontro tra razionalità accomodante da un canto e scetticismo demolitore dall'altro si fa sconvolgente, tra i secoli XVII e XVIII: allorquando l'*incroyance*, l'ateismo, il pirronismo, il materialismo, congiunti a forme ambigue di fideismo (che a Popkin sembrano convivere pacificamente con la critica scettica della ragione), di scepri, di spinozismo, di libertinismo e di giansenismo, dilagano e portano, in un primo momento, i difensori dell'ortodossia cattolica a stringere i ranghi intorno alla scolastica ed al loro Aristotele. Non si tratta di una pura e semplice battaglia antidogmatica: togliamo i sistemi e tutto si distende e si chiarisce. Da una parte la scienza, empirica, induttiva, innocua, conciliabilissima (come vogliono gli stessi gesuiti, del resto) con la fede e dall'altro la ragione, libera finalmente dalla gabbia del dogma, dalla pretesa assolutezza delle sue deduzioni, ma sempre pronta e disponibile a nuovi inganni e a rinnovati sistemi. Scienza e ragione siffatte restano sempre il bersaglio privilegiato dello scetticismo, e, per quanto «scettico» e «credente» [...] non *siano* classificazioni contraddittorie», sul terreno della storia lo scetticismo si andrà qualificando sempre di più, e soprattutto, per il demolitore di sicurezze e di certezze; non certamente per il ricercatore di succedanei del razionalismo<sup>25</sup>.

23 Cfr. D. TARANTO, *op. cit.*, p. 65 e ss. in particolare su Charron. Dello stesso, utilmente, *La maschera e il volto. I libertini e il sorriso della ragione*, recensione a, AA.VV., *Ricerche sulla letteratura libertina e la letteratura clandestina nel Seicento*, cit., in «Studi Storici», 3, 1982, pp. 653 e ss.

24 Va ora riscontrato il recente lavoro di G. DOTOLI, *Montaigne et les libertins*, Champion, Paris, 2006.

25 La frase riportata tra virgolette è di A. DEL NOCE, *Giuseppe Rensi tra Leopardi e Pascal ovvero l'autocritica dell'ateismo negativo in G. Rensi*, in Atti della giornata renziana, a cura di M.F. Sciacca, Marzorati, Milano, 1967, p. 60. Ma andrebbe a questo punto ponderata la nota (B) alla voce *Pirrone* nel *Dictionnaire* di Bayle il quale, con una sorta di gioco di prestigio, dopo aver ammesso che il pirronismo apre le porte alla fede, lo assume in pari tempo, in quanto pirronismo razionale, a distruttore della fede stessa che riposa e si fonda sull'assurdo principio della grazia divina. L'*escamotage* di Bayle era stato segnalato acutamente da G.P. Brega, nella sua antologia, *Pensieri sulla cometa e Dizionario storico critico*, Feltrinelli, Milano, 1957, p. 273, nota, che lo aveva definito «il colpo maestro della dialettica di Bayle». Vedi ancora opportunamente G. CANTELLI, *Teologia e ateismo*, cit., pp. 245 e ss. Cfr. anche, *Dizionario storico-critico*, a cura di G. Cantelli, Laterza, Bari, 1976, I, pp. 104-105.



Una tale costituzionale inconciliabilità ha il suo riscontro sul piano morale, oltre che teoretico, in Charron, il quale stigmatizza la contraddizione tra vera moralità naturale e convenzionalità proprio sul terreno della religione. Tutte le religioni, «nonostante quanto si afferma, sono mantenute da mani e mezzi umani e lo testimonia innanzi tutto il modo con cui le religioni sono state accolte nel mondo e lo sono quotidianamente da parte dei singoli; sono la nazione, il paese, il luogo a darci la religione, giacché noi apparteniamo alla religione del paese in cui siamo nati e cresciuti [...]; la religione insomma non deriva affatto da una nostra scelta ed elezione»<sup>26</sup>. Con tutti gli ossequi alle scritture ed alla religione dei padri, si prepara così la strada al vero destinatario di tutta la riflessione morale moderna: l'*esprit fort*, l'ateo virtuoso delineato da Bayle e individuato con vero raccapriccio dall'apologetica cattolica.

#### 4 Il connubio alternativo: scetticismo e miscredenza

La questione della storia dello scetticismo resta, in ogni caso, di grande interesse: connette quella negazione dell'assoluto non solo ad una canonica serie di affermazioni di segno opposto che vestono la forma dei sistemi filosofici e delle convinzioni teologiche, ma la lega anche alle sue storiche figure: alla complicata fenomenologia cui lo costringe il mutare dei livelli di riflessione, i termini dei confronti e le terminologie stesse. Si pensi, se non altro, all'idea stessa di Dio, da Spinoza a Bayle fino a Hegel e a Nietzsche<sup>27</sup>. Intanto la negazione scettica va commisurata sempre alla storia: alla realtà entro la quale si avvicendano, sempre nuovi e differenti, i bersagli stessi del suo dubbio e della sua negazione. Pertanto alla scepsti greca va dato un certo valore: da quella di Trasimaco e Callicle fino a quella di Pirrone e della sua scuola per finire a Carneade della III Accademia; a quella moderna, postrinascimentale, ne va congiunto un altro, segnato in profondità dalla presenza del cristianesimo; come un altro e differente ne va attribuito a quella del XVIII secolo. Nel XVII secolo, come si è già rilevato, non esistono negazioni totali di Dio: l'ateismo del Seicento non può essere, per ragioni storiche fortissime, quello stesso di Helvétius o di d'Holbach<sup>28</sup>. È per questa ragione, del resto, che la posizione di Spinoza, per non dire di Vanini, si configura ai contemporanei, emblematicamen-

26 *De la Sagesse*, in 3 voll., David Douceur, Paris, 1604; ma Popkin cita da, *Toutes les œuvres*, J. Villery, Paris 1635, p. 785. Cfr. anche G. SCHNEIDER, *Il libertino. Per una storia sociale della cultura borghese nel XVI e XVII secolo*, trad. it., Il Mulino, Bologna, 1974, ed ivi opportuni richiami a Tenenti, e ad altri.

27 Sempre fondamentale lo studio di L. FEBVRE, *Aux origines de l'esprit moderne: libertinisme, naturalisme, mécanisme*, ora in *Le problème de l'incroyance au XVI<sup>e</sup> siècle. La religion de Rabelais*, Paris 1949; ma va utilmente rivisto, A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, loc. cit.

28 Su questo punto ancora fondamentale la ricerca di G. CANTELLI, *op. cit.*, 1969, pp. 54 e ss.

te, solitaria ed estrema, arrivando a costituire, per motivi intrinseci, che fanno un tutt'uno con la sua originalità, la *traditio* della «empietà» *tout court*, riconosciuta sia dagli stessi pensatori moderni, finanche dai libertini quali, tra i critici più sagaci, Bayle (e si aggiungano, per l'Italia, il Valletta e il Grimaldi), sia dai critici cattolici e protestanti della razionalità illuminata e dai teologi del Settecento<sup>29</sup>. È solo dopo Nietzsche, che la scepsi perde definitivamente la sua valenza antiteologica a vantaggio dell'antirazionalismo e antiscepticismo. Ma gli scettici non sono una setta, una scuola, una fazione e nemmeno, come nella Grecia antica, dei maestri di sapienza e di morale. Lo scetticismo s'annida anche nei sistemi; sconfitto risorge, come osservava Giuseppe Rensi. Risorge e cambia volto, diventando irriconoscibile entro complesse teorie epistemologiche e perfino in fondazioni razionali, com'è in Cartesio, nello stesso Spinoza, in Hume, in Nietzsche ma anche in autori negletti nei quali più che il valore delle loro affermazioni poté l'inesorabile verdetto della storia: il terreno dove si afferma non l'oggettività della ragione (come decretò il panlogismo hegeliano) ma l'accidentalità e l'imprevedibilità della forza, qual sia poi il nome che le si voglia attribuire.

Lo scetticismo trionfa dove, minoritario, risulta sconfitto e debellato nelle sue negazioni; non dove, ripulendo la ragione delle sue scorie dogmatiche, la fa risplendere rimettendola a nuovo sotto mutate spoglie<sup>30</sup>. Che tale sua funzione sia stata storicamente e realmente svolta dallo scetticismo, nessuno nega (e l'affermò Kant), ma non è questa che ne qualifica l'essenza e, comunque, individuarla risulta troppo ovvio. Intanto si dovrà precisare che a mettere sullo stesso piano scettici e *fideisti*, si rischia di smarrire il significato autentico della scepsi: che, se è quello certamente di dubitare delle costruzioni razionali, è, ancor prima, quello di destituire di ogni fondamento le presunte *verità* soprannaturali. La critica della ragione fatta da chi ne coglie limiti e ambiguità per sostenerne la legittimità della verità rivelata, risulta, a mio vedere, una scepsi molto sospetta. Come chi volesse, dalle difficoltà e immancabili aporie di un paradigma scientifico, indurci a credere al miracolo di san Gennaro! Jean Boucher, nei suoi *Triumphes de la religion chrestienne*, del 1628, di fronte ai pirroniani dei suoi anni, sostiene che solo la Bibbia dà sicurezza e fondamento alla co-

29 Sulla presenza di Spinoza in Italia, oltre al noto saggio di E. GIANCOTTI BOSCHERINI, *Nota sulla diffusione della filosofia di Spinoza in Italia*, in «GCFI», III, 1963, pp. 339-362, nonché C. SANTINELLI, *Spinoza in Italia. Bibliografia degli scritti italiani su Spinoza dal 1675 al 1982*, Urbino 1983, vedi molto opportunamente le considerazioni critiche di V.I. COMPARATO, *Ragione e fede nelle discussioni storiche, teologiche e filosofiche di Costantino Grimaldi*, in *Saggi e ricerche sul Settecento*, Istituto per gli studi filosofici, Napoli, 1968, p. 91 e nota 176 e di G. RICUPERATI, *La formazione di Pietro Giannone*, Ivi, pp. 104-105. Ma va proficuamente confrontato il recente ricco volume degli Atti delle Giornate in ricordo di Emilia Gancotti, Urbino 2-4 ottobre 2002, *Spinoza. Ricerche e prospettive. Per una storia dello spinozismo in Italia*, a cura di D. Bostrenghi e C. Santinelli, Bibliopolis, Napoli, 2007.

30 Vedi, su quanto qui si sostiene, G. RENSI, *Interiora rerum*, Soc. editrice «Unitas», Milano, 1924, pp. 14-15; poi in, *La filosofia dell'assurdo*, Adelphi, Milano, 1991, pp. 14-15.

noscenza in quanto i giudizi fondati sulla ragione, differenti se non contrari fra loro, si smentiscono. Che si dirà in tal caso: che siamo di fronte ad uno scettico-fideista? E sia! Resta però lampante che quel che prevale in quell'autore è la fede: la fede cieca, addirittura, nell'autorità; mentre lo scetticismo vi compare come preso a prestito e al solo scopo di far naufragare la ragione<sup>31</sup>. Lo scetticismo nasce dalla ragione; l'attacca e la affatica senza distruggerla, demolendone le costruzioni astratte e le pretese di assoluto, senza tuttavia negarne l'essenza. Senza di essa, lo scetticismo muore. Differente è la condanna della ragione che appartiene alla tradizione cristiana; tradizione cui, come vedremo di seguito riconoscere concordemente da Muratori come da sant'Alfonso, è intimamente legata la possibilità incombente dell'eresia. Il filone che condanna la ragione nelle sue pretese e nella sua superbia resta in prevalenza quello, sì cristiano ma eretico ed estremista (sociniano o agostiniano), da cui verrà fuori l'*Augustinus* di Giansenio. Per gli apologeti dei primi secoli, da Tertulliano a Lattanzio, la lotta alla ragione si identifica con la lotta al paganesimo, col rifiuto del «tempo degli dei falsi e bugiardi». Diversamente starebbero le cose nell'età moderna, laddove negare la ragione voleva dire negare la svolta storica della razionalità: la *recta ratio*, quella di Tommaso, di Agostino e della lettura ortodossa della Scrittura; e difenderla, al contrario, voleva dire preservarla dagli attacchi dei moderni pirroniani, mantenere efficiente l'unico strumento capace di distinguere la vera religione, la retta fede da quelle false ed eterodosse.

In definitiva, tale sbocco fideistico della *scepsi* è, del resto, connaturato alla tradizione della apologetica cristiana: da Lattanzio, come si è ricordato, fino a Mersenne a Boucher, a Huet e a Pascal, per arrivare al caso limite del *Socrate cristiano* di Guez de Balzac, acerrimo critico di La Mothe le Vayer, secondo il quale Socrate non fece che cercare Gesù e in tale *scepsi* sarebbe consistito il valore del suo *sapere di non sapere!* E quando sostiene che «c'è Gesù Cristo alla radice dei dubbi e dell'irrisolutezza dell'Accademia», non si può non sentire confermata quella linea di continuità apologetica che era partita dalle *Divinae Institutiones* di Lattanzio, il quale proprio del Carneade della Terza Accademia s'era servito per dimostrare l'inconsistenza di tutto il razionalismo greco<sup>32</sup>. Gli è che il dogmatismo cristiano, nel suo complesso e nella sua varia fenomenologia, si fonda necessariamente sulla mortificazione della ragione: ne presuppone l'impotenza e – se non la morte, per le ragioni che abbiamo visto – certamente la sua minorità e complementarietà rispetto alla «certezza di cosa sperata». Se si vuole fare dell'ango-

31 Sul Boucher, *Les triomphes de la religion chrétienne*, L. Sonnius, Paris, 1628, cfr. R. POPKIN, trad. it. cit., pp. 161-163. Ma tra gli altri esempi offerti da Popkin, v'è quello di Pierre Daniel Huet, su cui si cfr. A.M. ALBERTI, *Lo scetticismo apologetico di Pierre Daniel Huet*, «GCFI», IX, 1978, pp. 210-237 e, soprattutto C. BORGHERO, *La certezza e la storia. Cartesianesimo, pirronismo e conoscenza storica*, Angeli, Milano, 1983, pp. 170 e ss. Ma cfr. anche, per quel che su Huet scriverà L.A. Muratori, quanto diremo di seguito nel capitolo dedicato al confronto di questi con Alfonso.

32 Sul De Balzac, vedi ancora POPKIN, *op. cit.*, pp. 162-163.

sciosa negazione scettica, sia classica che moderna, della *razionale* scoperta delle aporie della ragione, un puro e semplice supporto o sostegno della fede, credo che se ne fraintenda l'essenza e l'istanza profonda<sup>33</sup>.

Nella storia dello scetticismo moderno s'incontrano innumerevoli figure della scepsti ma si rischia di aggrovigliarsi se non ci si attiene a rigorosi criteri storici. Alla più recente storiografia è ben nota quella che va sotto il nome di *crisi pirroniana*, su cui conviene brevemente indugiare.

Se le costruzioni speculative della ragione venivano intaccate dalla corrosiva critica scettica, non soltanto il sapere più modesto e senza piaggerie delle scienze sperimentali, sembrava resistere, dando scacco alla scepsti; anche le verità della fede ne ricavano fondamento e stabilità. All'antintellettualismo di Agrippa di Nettensheim, vengono contrapposti il gesuita Sanchez (*Quod nihil scitur*), Montaigne, Charron, e molti altri pirroniani il cui lavoro critico porta quasi esclusivamente a confermare l'incapacità della ragione di portarci in porto, con la conseguente impossibilità della conoscenza che non esclude, anzi ne prepara la disponibilità verso la verità soprannaturale contenuta nelle Scritture. «Secondo Charron – conclude Popkin – il pirronismo costituisce il fondamento intellettuale del fideismo»<sup>34</sup>. Col *nuovo pirronismo*, troviamo François Veron che impiega la ragione in campo religioso, stabilendo decisamente «l'alleanza di pirronismo e cattolicesimo nella difesa di un cristianesimo fideistico»; l'Hervet che arriva alla conclusione che «è necessario non già conoscere ma credere. Lo scetticismo è di aiuto al cristianesimo in quanto, distruggendo la filosofia dogmatica, fa sì che la fede resti la sola via alla verità religiosa». Tale conclusione è certamente vera per molti autori scettici che aprono la strada alla fede, tipica dell'età di Pascal e di tutto il XVII secolo. Ma lo storico deve mostrarsi scaltrito, e non starà lì pronto a ripulire il colore dell'inferno dal viso dei libertini e, come il Virgilio dantesco, «ambo le mani in su l'erbetta sparte», mondarne la caligine. Se è vero che non tutti gli scettici si possono etichettare «come i *libertini* del mondo intellettuale del tempo, i liberi pensatori che hanno contestato le credenze del passato», è altrettanto constatabile che nel profondo di quella scepsti risiede il legame con il pensiero corrosivo del XVIII secolo. Forse La Mothe Le Vayer sarà definibile come «una persona che si è sbarazzata di tutti gli errori ed è pronta ad accogliere la parola di Dio», e molte sue espressioni lo giustificano: «L'anima dello scettico cristiano è come un campo ripulito da tutte le erbacce, privo di pericolosi assiomi che affollano la mente di un'infinità di persone colte, e quindi è pronta a ricevere la rugiada della grazia divina». In tale caso, la conclusione naturale non può essere che quella secondo cui «lo scettico cristiano

33 Molto indicativa a tal proposito l'ambigua e complessa posizione di Pierre Bayle. Finemente conduce la sua esegesi, in tale groviglio storico e teorico, G. PAGANINI, *Analisi della fede e critica della ragione nella filosofia di Pierre Bayle*, La Nuova Italia, Firenze, 1980, pp. 106 e ss. in particolare, soprattutto per le sfumate e fondamentali differenze con il fideismo di Pascal.

34 *Op. cit.*, pp. 87 e ss.

lascia i propri dubbi ai piedi dell'altare e accetta ciò che la fede lo obbliga a credere»<sup>35</sup>. Tuttavia, ci si domanda: dove sia andata a finire la tradizione dei manoscritti clandestini, il significato profondo della loro scepsi eversiva nei confronti delle religioni che tanta parte avrebbe pur svolto nella formazione dell'Illuminismo francese? Proprio in riferimento a La Mothe Le Vayer, si dovrebbe ricordare la posizione, a mio avviso emblematica e non semplicemente aggressiva e apologetica, del padre Garasse, il quale, come ha osservato per inciso il Borghero, «insisteva sul fatto che non c'era alcuna garanzia che il fideismo fosse l'esito obbligato dell'atteggiamento scettico»; soprattutto se si riflette, come faranno gli apologeti cattolici, e non soltanto in relazione al La Mothe, sull'inconciliabilità del carattere cristiano della scepsi con «l'esito relativistico della ricerca erudita, da cui non è risparmiata neppure la tradizione sacra», così in Bayle come in tutta la moderna *libido sciendi*.

Anche nella *Sagesse* di Charron, viene, dalla critica più recente, sospettata, a conferma delle preoccupazioni del solito Garasse, la vera e propria «pericolosità dell'attitudine di Charron ad introdurre divisioni e differenziazioni tra gli uomini, il senso anticristiano di questa operazione che sfociava nell'idealizzazione aristocratica ed elitaria del sapiente-saggio». Il gesuita ben si accorgeva del sottile veleno, nascosto dal fideismo, ma ben presente in chi graduava gli spiriti e privilegiava quelli che si distaccavano dal buon senso popolare, tanto apprezzato dalla religione contro al sofisticato scetticismo dei liberi pensatori. «Charron – ricorderà Garasse – il veut dire que la plus grande sagesse que soit au mond, c'est de ne tenir pas le grand chemin, mais d'aller par des sentier escartez, ne juger jamais suivant le sens commun»<sup>36</sup>. Lo stesso Bayle, con quella sottile doppiezza che ne caratterizza il linguaggio, lo pone addirittura accanto ad Arnobio, come fonte ortodossa, facendo notare, nello stesso momento che ne avalla l'ortodossia, che «è dottore troppo sospetto». Dopo averne trattato nella voce omonima, ne richiama un passo importante nella voce *Simonide*, a proposito dell'ammissione di non potersi dare una definizione di Dio. Si tratta di un passo così denso di complessa doppiezza da potersi facilmente inferire come, dalla sublime distanza della divinità, si pervenga agevolmente a negarla addirittura o, meglio, a vanificarne gli attributi. «Il più alto spirito e il più grande sforzo dell'immaginazione non si avvicinano a Lui più di quanto non riesca a fare la più bassa e infima concezione [...]. Dio, Deità, Eternità, Onnipotenza, Infinità, non sono per noi che parole pronunciate nell'aria e nulla di più»<sup>37</sup>. Intendiamo fin d'ora perciò, molto semplicemente, quanto andremo a verificare in Alfonso e Muratori con più specifici riferimenti testuali, come la scepsi, e soprattutto quella moderna, non potrà mai presentarsi, nel libero spirito o nel pio vescovo d'Avranche, come lo strumento propedeutico della fede cristiana.

35 *Op. cit.*, p. 131.

36 Per il giudizio su Charron, cfr. di seguito la nota 38 e soprattutto il paragrafo 1 del Capitolo I, dedicato a *Garasse contro la cultura e la morale corrente*.

37 *Dizionario*, a cura di G. Cantelli, cit., I, p. 321.

Gli apologisti, ovviamente, daranno al termine «cristiano» non solo un significato *forte*, ma soprattutto controriformistico e cattolico, per cui «la sintesi tra scetticismo e cristianesimo» ne risulterà fortemente squilibrata a tutto vantaggio del primo dei due termini<sup>38</sup>.

## 5 Scettici e libertini

Per la verità, i testi libertini del Seicento (sottoposti anche in Italia, in questi ultimi anni ad un'analisi filologica di grande rigore) restano la testimonianza di una tendenza del pensiero moderno volta a ripristinare la scepsi antica nel suo originale valore di antagonista della ragione, prima che il cristianesimo ne avesse trasformato senso e destinazione. L'interpretazione, ad esempio, del *Theophrastus redivivus* quale coerente critica antireligiosa che si riallaccia al pensiero rinascimentale (con la connessa tesi della corporeità e mortalità dell'anima) è stata condotta con rigore in Italia da Tullio Gregory (ricordato solo in Prefazione da Popkin, ma non citato neppure in bibliografia, se non per il solo Gassendi). Dalle matrici stratoniche al netto materialismo di Epicuro, presenti nell'ironia teologica di Bayle, si perviene all'unica certezza della filosofia: la negazione dello stesso *criterium veritatis*, per cui le verità cristiane perdono fondamento. Infine, i più recenti studi sulla letteratura clandestina da Fontenelle a Boulainvillier vanno sempre più mettendo in chiaro non i filamenti e le placente fideistiche e cattolicheggianti, entro cui barocamente si son pur crogiolati i critici della razionalità, da La Mothe a Charron, quanto piuttosto, da una parte, la questione oggettiva dell'incidenza di quei testi, oltre le intenzioni degli autori, sulla cultura illuministica, e dall'altra, l'effettivo intrecciarsi (al di là della più nota soluzione conciliativa di Gassendi) dell'atomismo e del pirronismo con lo scetticismo ateo: cosa che spiegherebbe certe tesi dei *philosophes* con tutto quel lavoro sotterraneo che perviene, per fare solo un esempio, al D'Holbach de *Le bon sens*<sup>39</sup>.

38 Vedi, per quanto si afferma in relazione a La Mothe, ancora BORGHERO, *La certezza*, cit., p. 63, dove, per la verità, la considerazione da noi condivisa viene limitata particolarmente al La Mothe. Il passo completo delle considerazioni di Garasse su Charron, è il seguente: «Mais les troisiesmes qui sont les raffinez, sont les esprits ESCARTEZ, c'est à dire, qui ne vont pas le grand chemin battu par la populace, tel fut Socrate parmy les Grecs, Seneque entre les latins et Charron entre les Francois». Cfr. F. GARASSE, *Les doctrines curieuse des beaux esprits de ce temps prétendus tels: contenant plusieurs maximes pernicieuses à la religion, à l'Estat et aux bonnes mœurs, combattue et renversé, par le P. François Garassus*, Chappellet, Paris, 1623, p. 29 e, più diffusamente, vedi di seguito il capitolo a lui dedicato. Ma cfr. anche D. TARANTO, *Pirronismo e assolutismo*, cit., pp. 72-73 in particolare e, tra i molti interventi della studiosa in materia, vedi utilmente, S. GIOCANTI, *Scepticisme ou libertinage? Le cas de La Mothe Le Vayer*, in «XVIIe siècle», LVIII, n. 233, 2006, pp. 701-716.

39 Ancor prima che fiorissero in Italia e in Francia notevoli studi sulla letteratura libertina, manoscritti clandestini e rapporti con l'Illuminismo, Pietro Rossi aveva proposto, ad uso scolastico, un'intelligente antologia di testi impostata su una corretta e aggiornata analisi storiografica

Infine, solo sottovalutando l'opera della grande antagonista storica dell'*incroyance* e della scepsti moderna: la censura ecclesiastica, che a Popkin sembra convivere pacificamente col pirronismo, lo scetticismo e il fideismo, si ottiene l'immagine di una improbabile Europa tollerante e libertaria del XVII secolo<sup>40</sup>. In realtà viene meno, così, l'importante supporto naturalistico dello scetticismo che resta a vagare nel puro antidogmatismo, trovando compagni tra credenti e non credenti, ma quasi tutti ricercatori invaghiti di una spiritualità misteriosa, per la quale, divenuti dei Pascal in sedicesimo, si fan sospiriosi di ritrovarsi «éternellement dans la joie pur un jour d'exercice sur la terre!» Al contrario, se si evidenzia l'aspetto più rilevante, a mio vedere, del corrosivo scetticismo moderno: quello che lo connota – non in senso apodittico e necessario, ovviamente, ma storico – come antireligioso, ateo, materialistico, capace di veicolare e di combinare Stratone con Epicuro; allora ci apriamo la strada per intendere quel pensoso lettore italiano dei materialisti francesi, che fu Giacomo Leopardi: il quale poté ritrovare l'antico e pressoché sconosciuto Stratone, in pieno Romanticismo, e farne il protagonista di una sua *Operetta morale*, anche grazie a quella tradizione libertina e scettica francese che, soprattutto, attraverso la mediazione diretta e indiretta di Bayle, lo aveva dissotterrato quale strumento polemico di scepsti<sup>41</sup>.

---

testuale, *Gli illuministi francesi*, Loescher, Torino, 1962. Ma per le relazioni più o meno dirette tra letteratura clandestina e materialismo nella Francia del XVIII secolo, vedi *Le matérialisme du XVIII<sup>e</sup> siècle e la littérature clandestine*, a cura di O. Bloch, Vrin, Paris, 1982; ma anche A. MINERBI BELGRADO, *Materialismo e analisi della religione nel Settecento*, Olschki, Firenze, 1977.

40 A. ROTONDÒ, *La censura ecclesiastica e la cultura*, in *Storia d'Italia Einaudi*, vol.V, Einaudi, Torino, 1973, pp. 1390 e ss. Cfr. CANTELLI, *op. cit.*, p. 225; e ancora PAGANINI, *Analisi*, loc. cit.

41 Sul rapporto di D'Holbach e Leopardi, si ricordi, ma con le dovute riserve critiche, C. STANCATI, *Lettura di D'Holbach in Italia nel secolo XIX*, in «GCFI», 1979, pp. 279-285; ma soprattutto, anche per la complessa e densa introduzione del curatore, vedi *Il buon senso*, trad. it. e introduzione di S. Timpanaro, Garzanti, Milano, 1985. Più recente, vedi il mio, *Da Teofrasto a Stratone*, cit. ed ivi riferimenti bibliografici. Sui manoscritti clandestini e sui connessi problemi del materialismo, ateismo, fideismo in rapporto alla formazione dei *philosophes* ci limitiamo qui a poche indicazioni, con particolare attenzione all'Italia. T. GREGORY, *Theophrastus redivivus. Erudizione e ateismo nel Seicento*, Morano, Napoli, 1979; e dello stesso, l'ottima sintesi, *Apologisti e libertini*, cit., pp. 1-35; di A. Del Noce, oltre al vol. sull'ateismo più volte ricordato, cfr. l'intervento ren siano in «Atti della giornata renसानa», cit.; vanno inoltre ricordati i fondamentali interventi in, AA.VV., *Ricerche sulla letteratura libertina*, cit., tra gli altri in particolare, di G. Canziani, T. Gregory, D. Pastine, G. Paganini; e ancora *Scienza, filosofia e religione tra '600 e '700 in Italia. Ricerche sui rapporti tra cultura italiana ed europea*, a cura di M.V. Magrini Predaval, La Nuova Italia, Firenze, 1989; infine, il già citato volume miscelaneo *Filosofia e religione nella letteratura clandestina*, del 1994. Di notevole importanza la pubblicazione del testo del *Theophrastus redivivus*, per cura di G. Canziani e G. Paganini, La Nuova Italia, Firenze, 1981-82, 2 voll., con analitica bibliografia delle edizioni delle fonti. Sempre fondamentale, J.S. SPINK, *Il libero pensiero in Francia da Gassendi a Voltaire*, trad. it., introduzione di N. Badaloni, Vallecchi, Firenze, 1974. Infine, tra i numerosi interventi di Lorenzo Bianchi, si veda in particolare, *Sapiente e popolo nel 'Theophrastus redivivus'*, in «Studi storici», a. 24, 1983, pp. 137-164; *Libertinismo e ateismo nel*

Ma, forse, il riferimento alla nota storia della fortuna di Bayle e di Spinoza in Italia può ancora riservare qualche scoperta in più. Così l'opera di Vanini, sulla quale è cresciuto l'interesse della storiografia di questi ultimi anni; le polemiche anticartesiane a Napoli, le traduzioni dal padre gesuita Daniel, sia dei suoi *Ragionamenti di Cleandro ed Eudosso* che del suo *Viaggio per lo mondo di Cartesio*<sup>42</sup>; potrebbero farci approfondire la ragione di tanta acredine dei gesuiti contro i *napolitani filosofanti*, professantesi devoti e osservanti cattolici. Diventa urgente, a mio avviso, comporre in unità esegetica la lezione della recente storiografia filosofica sul Seicento e sul Settecento; non soltanto per il ricchissimo lavoro di scavo sui percorsi europei delle filosofie rinascimentali, delle assimilazioni del pensiero dei greci, della fortuna di Cartesio, di Bayle, di Hobbes, che essa è andato compiendo, ma per le connessioni che si possono ora stabilire con altri ambiti limitrofi della storia delle idee. Si dovrà riconoscere (oso sperare) che la scepsi moderna, sia pur articolata e varia nella sua fenomenologia, necessariamente intrecciata – ma direi, *ipotecata* – con il cristianesimo, costruiva una critica corrosiva e intransigente, sia dei fondamenti della fede che

---

*Seicento*, Ivi, 4, 1979, pp. 881 e ss., ora in *Tradizione libertina e critica storica. Da Naudé a Bayle*, Angeli, Milano, 1988, pp. 137-140 in particolare. Sul rapporto Stratone-Bayle e con riferimento particolare alla cultura italiana, spunti importanti ha offerto N. Badaloni in vari suoi studi, tra i quali cfr. *Antonio Conti. Un abate libero pensatore tra Newton e Rousseau*, Feltrinelli, Milano, 1968, in particolare pp. 52, 99, 189 e dello stesso, soprattutto, *La cultura*, in *Storia d'Italia*, Einaudi, Torino, 1973, vol. III, pp. 919-923 dove si tratta delle matrici dello stratonismo del Leopardi. Ma vedi ancora, per un'analisi dettagliata e in particolare connessa alla presenza del pensiero epicureo, G. PAGANINI, *Tra Epicuro e Stratone. Bayle e l'immagine di Epicuro dal Sei al Settecento*, in «RCSFI», XXXIII, 1978, pp. 72-115. Si ricordi, infine, *Frammento apocrifo di Stratone di Lampsaco*, in *Operette morali*, a cura di Cesare Galimberti, Napoli, Guida 1977 e, nel merito, le acute osservazioni ancora di N. BADALONI, *La cultura*, in *Storia d'Italia*, cit., pp. 921 e ss. che nota una complessa conformità tra lo Stratone del *Dictionnaire bayleiano* e quello dell'*Operetta omonima*. Per una ulteriore esplicazione di quanto qui si va sostenendo, mi sia consentito ancora di rimandare al mio volume *Il sentiero dei perplessi*, cit., e più precisamente al paragrafo dedicato allo Stratone leopardiano nel Capitolo, *Il Leopardi di Rensi*.

- 42 Vedi intanto E. GARIN, *Dal Rinascimento all'Illuminismo, Studi e ricerche*, Le Lettere, Firenze, 1993, pp. 157-172. E, per Vanini, vanno ricordati i meritori studi di F.P. Raimondi, Papuli, Corvaglia, Fazio, ecc. che di seguito richiameremo esplicitamente. Ved. Descartes a Napoli e le polemiche che ne seguirono, la letteratura si è andata ampliando notevolmente. Vedi utilmente, R. AJELLO, *Cartesianesimo e cultura ultramontana*, in *Pietro Giannone e il suo tempo*, Atti del Conv. di studi nel tricentenario della nascita, a cura di R. Ayello, Jovine, Napoli, 1980, vol. I, pp. 3-181. Più specifico, M. AGRIMI, *Descartes nella Napoli del Seicento*, in *Atti del Conv. per il 350° anniversario della pubblicazione del 'Discours de la méthode' e degli 'Essais'*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 1990, pp. 545-586, e, di chi scrive, *La reazione a Cartesio nella Napoli del Seicento*, in «GCFI», III, (1996), pp. 330-359 con indicazioni bibliografiche e un inedito di Giovambattista Lezzi (1787). Del padre gesuita Gabriel Daniel, nonché delle traduzioni in volgare delle sue opere da parte di Giovambattista De Benedictis (1694) e (1703), si dirà di seguito nel capitolo a lui dedicato cui si rinvia.



di quelli della ragione cartesiana, sottile e occulta, quasi latente e clandestina, senza la quale non è spiegabile quella che dal secondo Ottocento fino a Nietzsche sarà nota come la «morte di Dio».

Secondo Popkin, invece, solo con Isaac La Peyrère, si arriva a individuare un vero e proprio scetticismo religioso; anzi, più correttamente, solo una sua prima avvisaglia: perché soltanto con l'eccezionale Spinoza lo scetticismo si schiererà decisamente contro la religione<sup>43</sup>. Il panorama ora è finalmente completo e la scepsi atea ha trovato, ancora una volta, il suo ghetto. Ma da quando s'è andato rilevando non gli è che la scepsi si presenti dapprima antidogmatica, quasi sempre collegata al fideismo; quindi si trasformi, da Spinoza in poi, in una sorta di scetticismo religioso che apra le porte a un nuovo dogmatismo: quello che sostiene, ad esempio, la dimostrabilità di Dio con la ragione nel momento stesso che nega tutte le religioni rivelate. Si tratterebbe per Popkin di una svolta: La Peyrère, Bayle, Spinoza, una triade che, per un capriccio dell'umana razionalità, sarebbe comparsa d'un tratto sulla scena, quasi che un secolare lavoro non ne avesse in precedenza preparato l'avvento. Maggiore finezza e problematicità avevano usato a loro tempo Cornelio Fabro ed Augusto Del Noce e chi richiami alcune tesi di quest'ultimo, a lungo meditate, non solo nel suo *Cartesio* e nel *Problema dell'ateismo*, ma anche in suoi tormentati interventi intorno alle matrici e fonti di alcune figure di scettici e di inquieti pensatori religiosi del Novecento, come Chestov, Rensi e Martinetti, sa benissimo – contrariamente a quanto blaterato dalla stampa quotidiana colta, festaiola e domenicale – che non s'è dovuto aspettare Popkin per «fare piazza pulita di una serie di luoghi comuni ancora diffusi», come quello per cui *scettico* è sempre sinonimo di *ateo* e *miscredente*<sup>44</sup>.

Come si è provato più sopra ad indicare, la recente storiografia, anche in Italia, ha mostrato con dovizia documentaria, come la scepsi del XVII secolo non è mai dichiaratamente antireligiosa, in quanto non lo può essere per storiche ragioni. La corrosiva ruggine ateistica, se non è denunciata con eccessivo zelo apologetico dai gesuiti come lo «sconsiderato» padre Garasse, (e, qui si aggiunge, come il padre Gabriel Daniel e il salentino Giovambattista de Benedictis) lavora tuttavia in silenzio<sup>45</sup>. L'ateismo del XVII secolo non è certo quello dei lumi: non vi compaiono scrittori come D'Holbach, Helvétius, Voltaire o Diderot. E persino nell'*empio*

43 *Op. cit.*, pp. 305-328. Su La Peyrère e il libertinismo, si ricordi, A. DINI, *La teoria preadamitica e il libertinismo di La Peyrère*, «Annali dell'Istituto di Filosofia», Università di Firenze, Firenze, 1979, pp. 165-235 e ancora, S. ZOLI, *Il preadamitismo di Isaac de La Peyrère nell'età previchiana e il libertinismo europeo del Seicento*, in «Bolletino del Centro di Studi Vichiani», XXI, 1991, pp. 61-77.

44 Mi riferisco, per quanto qui si sostiene, all'articolo-recensione di Armando Massarenti, in «Sole-24 ore», inserto culturale domenicale, 26 febbraio 1995, p. 28. Cfr. ancora, R. POPKIN, *op. cit.*, pp. 76 e ss. in particolare.

45 Per la situazione in Francia particolarmente, cfr. S. AKAGI, *Les idées antireligieuses en France de 1600 à 1750. Les libertins au XVII<sup>e</sup> siècle et les libertins à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle et dans la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Tokyo, Iwanami Shoten, 1993.

Bayle la critica corrosiva del dogmatismo e della religione vien condotta costantemente in sintonia con la sempre fin troppo dichiarata accettazione del cristianesimo e delle sue verità<sup>46</sup>. Anche per Charron la *saggezza* dovrebbe costituire l'anticamera della fede, l'introduzione indispensabile alla religione ed alla sua stabile fondazione. Ma a quale religione? si chiederanno gli apologisti, a partire da Garasse. Forse a tutte e a nessuna. «La teologia, – egli si affanna a dimostrare – in primo luogo la mistica, ci insegna che, per disporre l'anima a Dio ed alla sua azione, e metterla in condizioni di ricevere lo Spirito Santo, bisogna emendarla, spogliarla, liberarla da ogni opinione, superstizione, emozione, renderla come un foglio bianco, morta per sé e per il mondo, per lasciarvi vivere ed operare Dio»<sup>47</sup>. Certamente la sua scepisi o il suo pirronismo, per loro natura, non porteranno l'anima all'eresia, come egli si affretta a farci rilevare; ma, più che un servizio a Dio, quelle posizioni renderanno un servizio alla miscredenza o a quella «certezza dell'incertezza» su cui s'era poggiata tutta la riflessione di quel primo maestro di saggezza scettico quale era stato Montaigne<sup>48</sup>.

Perciò, se sulla base delle rimozioni fideistiche dei moderni scettici si volesse, con parametro odierno, negare il ruolo oggettivo avuto dalla scepisi nel far naufragare le certezze religiose, nel preparar loro un differente contesto entro cui inserirle o, se si vuole, segregarle, si fraintenderebbe quella cultura e quella critica. Sono le connessioni, le matrici e, alla fin fine, la *maschera* stessa, di cui perfino Cartesio si compiace, a spiegarci il differente senso di quella scepisi: di quella particolare, seicentesca negazione di Dio che è, alla fin fine, la messa in crisi definitiva della *certezza cristiana di cosa sperata*. Il confronto dialettico degli scettici – si chiamino Montaigne, Charron, La Mothe, Sanchez, Bayle o persino Cartesio, *malgré lui*, e Spinoza – con i loro canonici oppositori, rivela contraddizioni e aporie, turbamenti e rifiuti che solo un secolo dopo troveranno una più chiara e univoca spiegazione. E sono per l'appunto, come si avrà modo di verificare con più specifici riferimenti nelle pagine seguenti, gli oppositori del secolo successivo, i predicatori popolari, i divulgatori delle verità religiose tra il popolo in via di lenta alfabetizzazione, fino alla sconvolgente vicenda rivoluzionaria francese, a guidarci nelle dissimulate matrici del denunciato ateismo, entro quella scepisi fideistica e religiosa che lo storico americano, in modo particolare – pur criticamente ben consapevole degli svariati significati assunti – vorrebbe darci, alla fin fine, come una scoperta: un anti-

46 Sulla questione, oltre al volume G. CANTELLI, *Teologia e ateismo*, cit., vedi ancora l'esegesi testuale di G. PAGANINI, *Analisi della fede e critica della ragione*, cit. soprattutto le pagine dedicate alla «concezione ipotetica e pirroniana della religione», fino alla fondazione della possibilità di una società (religiosa) di atei pp. 303-312 e *passim*.

47 Cfr. *Piccolo trattato della Saggezza*, a cura di G. Stabile, Bibliopolis, Napoli, 1985, p. 124, da cui sono tratte le citazioni precedenti.

48 Cfr. M. MONTAIGNE, *Essais*, éd. M. Rat, Garnier, Paris, 1962, II, in particolare, p. 123 sul pluralismo religioso. Cfr. anche l'introduzione di G. Stabile al trattato charroniano, cit. pp. 58-59 e ss.

dogmatismo che combatte le pretese certezze e le borie della ragione per edificare semplicemente la religione su basi di fede<sup>49</sup>. Scetticismo, materialismo e ateismo, non sempre sinonimi, esprimono sì essenze filosofiche differenti – come si è acutamente osservato – ma anche propensioni storicamente intrecciate e connesse a vincoli e a referenze che è compito dello storico, di volta in volta, individuare e concatenare adeguatamente tra loro.

---

49 In verità, c'è stato anche chi si è posta la questione se tale inclinazione scettica non finisse per identificarsi con forme di eclettismo. Cfr. a proposito, M. MUSLOW, *Eclecticisme or Scepticism?*, in «Journal of the History of Ideas», 58, n. 3, giugno 1997, pp. 465-477.

# Il Cartesio ateista dei gesuiti

I

La reazione gesuitica contro *les beaux esprits*

Il romanzo di Cartesio e il viaggio fantastico del padre Daniel

Teologia, filosofia e fisica di Cartesio  
nella *Difesa della terza lettera apologetica* dell'Aletino (1705)



# La reazione gesuitica contro *les beaux esprits*. Il padre François Garasse alla ricerca dell'ateo mascherato

## I

*Quanto sarei infelice se l'età in cui vivo  
fosse quella del gesuita Garasse!*

Voltaire, *L'uomo da 40 soldi*.

### I Garasse contro la cultura e la morale corrente

Secondo Tullio Gregory, Garasse, sia pure «nella sua goffa polemica antilibertina», veniva tuttavia ad indicare «un elemento non marginale dell'atteggiamento libertino che si completava ai suoi occhi con la critica dei miracoli, della vita monastica, dell'Inquisizione e con il recupero di un ideale di vita pagana esemplarmente rappresentato da Platone e da Seneca»<sup>1</sup>. Una visione dei libertini, la sua, come di innovatori e sovvertitori, ma pur sempre all'interno del mondo dei credenti. E Gregory, giustamente, esprime le sue riserve su un'eventuale ricerca impegnata ad osservare il fenomeno del *libertinage*, con la «lente deformata degli apologisti» e, peggio ancora, a considerare per buona la «diretta connessione che essi ponevano tra libertinismo e ateismo». Non solo in Garasse, infatti, ma anche nel più avveduto Mersenne, non paiono esserci dubbi sull'ateismo, mascherato o meno, del fenomeno libertino. Non deve far meraviglia perciò – sia detto per inciso – che il Minimo,

---

I *Il libertinismo della prima metà del Seicento: stato attuale degli studi e prospettive di ricerca*, in, AA.VV., *Ricerche sulla letteratura libertina*, 1981, cit., p. 7. La citazione in *ex ergo* di Voltaire è tratta da *Scritti politici*, UTET, Torino, 1964, p. 736. Cfr. anche utilmente sul nostro gesuita, il saggio di I. DURAIL, *Le bel esprit entre l'ostentation et dissimulation dans la 'Doctrine curieuse' du Père Garasse*, in «Libertinage et philosophie au XVIIe siècle», 5, 2001, pp. 23-46.

«a differenza di studiosi più recenti, non abbia avuto il minimo dubbio sul taglio ateistico» dell'opera del Vanini<sup>2</sup>. Tuttavia, una volta che si sia fatta chiarezza sulle ambigue categorie di ateismo e di libertinismo, così come storicamente individuabili in casi specifici entro l'apologetica cattolica, con tutte le necessarie cautele e senza prendere per buone – se non verificate criticamente e testualmente – quelle critiche, resta sempre il fatto di quella reazione: feroce, emotiva o, di volta in volta, esagerata, spiegabile, parzialmente fondata, sulla base dell'insegnamento della Chiesa e dei dettami del concilio tridentino. Reazione che attende una analisi storica che non la chiuda nel ghetto dell'estremismo (categoria anch'essa piuttosto debole) ma la collochi nel vivo contesto dove è sorta: la filosofia moderna, il cartesianesimo, lo spinozismo, gli sviluppi delle scienze, il libertinismo, il giansenismo, le critiche alle scritture, Bayle, Richard Simon, Burnet, La Peyrère, Hobbes, Locke, Toland, i sensisti e materialisti francesi e così via fino a Voltaire e a Rousseau.

Garasse resta una tappa fondamentale per lo storico che voglia approfondire quello che, se si vuole, possiamo anche chiamare l'equivoco della apologetica, sia cattolica che protestante, del secolo XVII: la connessione di tutte o quasi le manifestazioni di libertà filosofica con l'ateismo. Perché gli apologeti la rilevano con tanta frequenza? Per alcuni sarà stata la solita cantonata, determinata dall'eccesso di zelo; ma per molti, come credo si va qui dimostrando, essa nasce dalla precisa ragione per la quale, dopo il concilio di Trento e la sistemazione definitiva della dottrina cattolica, il cattolicesimo o, se si vuole, il cristianesimo in generale in quella rigida versione, è diventato inattuabile. Di tale terrificante verità si fanno portatori i teologi e gli apologeti, allorché gridano allo scandalo della ragione libertina. Che poi le diagnosi di alcuni di loro siano, di volta in volta, poco esatte, sbagliate, addirittura aberranti, ipotetiche e, solo in qualche raro caso, corrette, è in definitiva meno rilevante del segno che quelle apologie riescono a cogliere. Colpisce, semmai, una sorprendente analogia delle apologie cattoliche con quelle protestanti, almeno nell'individuare il nemico da abbattere nel libertino, nonostante una certa tendenza – messa tra l'altro in luce da Spini – dei cattolici ad identificare il fenomeno libertino con il protestante. Ma lì le ragioni sono spiegabili sul piano della storia.

---

2 Cfr. F.P. RAIMONDI, *Vanini e Mersenne*, in *Scuola e cultura nella realtà del Salento*, «Annuario del Liceo scientifico G.C.Vanini», Casarano, Carra ed., a. I, 1995, p. 46; poi ristampato in «Kairos», 1998. Cf., anche per quanto si sosterrà di seguito, l'intervento di E. SCRIBANO, *Le tracce dell'ateo. Da Lessius a Descartes via Vanini, Mersenne e Petit*, in «RSF», 4, 2007, pp. 680 e ss. e le osservazioni ancora del Raimondi in *Ateismo e apologetica del primo Seicento. A proposito di Leys, Vanini e Mersenne*, in «Bruniana e Campanelliana», XIV, 2, 2008. Per il *Theophrastus redivivus* Vanini è un fondamentale momento della genesi dell'ateismo moderno, tra coloro che il manoscritto pone sotto il motto di profetica origine: *Hi omnes negaverunt Dominum et dixerunt non esse ipse*. Cfr. su ciò, G. PAGANINI, *Le 'Theophrastus redivivus' et Vanini: Un lecture sélective*, in «Kairos», 12, 1998, pp. 255-274 e, più recente, in *Filosofia, scienza cultura. Studi in onore di Corrado Dollo*, a cura di G. Bentivenga, S. Burgio, G. Magnano, Rubettino, Soveria Mannelli, 2002, pp. 685-698.

La ricerca di Dino Pastine sul libertino nell'apologetica cattolica del XVII secolo non solo resta indicativa, ma implica un adeguato collegamento al vastissimo contesto degli studi su tutto lo svolgersi del pensiero del secolo e di quello successivo, e segnatamente con quelli sul problema dell'ateismo. Ecco le riserve dello storico che qui facciamo nostre:

Bisogna senza dubbio tenere conto delle esagerazioni proprie dello stile apologetico, ricordare che gran parte degli scrittori che combattono il libertinismo sono religiosi solitamente dediti alla predicazione, far posto all'enfasi barocca [...]. Resta pur sempre che, a giudicare dal numero, dalla frequenza, dalla voluminosità degli scritti prodotti dall'apologetica cattolica, l'allarme gettato nella coscienza religiosa contemporanea dall'insorgere del fenomeno dell'indifferenza, del libertinismo e dell'ateismo sembra essere stato di eccezionale gravità<sup>3</sup>. Tutto qui è, a nostro avviso, il punto: l'eccezionale gravità costituita dalla cultura moderna.

Con tali riserve accostiamoci alla reazione del Garasse, poi si passerà a valutare quella, parimenti aspra e preoccupata, ma – come si avrà modo di rilevare in modo specifico – certamente più ponderata e filosoficamente smaliziata sia del padre Daniel che dell'italiano De Benedictis<sup>4</sup>.

François Garasse, anch'egli della Compagnia di Gesù, non può venire messo sullo stesso piano dell'Aletino. I motivi si possono così enumerare:

- 1) il suo attacco è generico e generale: non contro determinati e ben individuabili autori (Cartesio, Gassendi, Charron, i libertini, ecc.) ma contro *les beaux esprits de ce tempe*, vale a dire, contro una certa cultura dominante o diffusa; nonostante l'obiettivo della sua prima opera sia esplicitamente indirizzato in modo specifico contro Charron e Etienne Pasquier;
- 2) egli appartiene alla prima metà del secolo: le sue opere vanno dal 1622 (*Le recherches des recherches*) fino al 1625 (*La Somme*) e la polemica esclude pertanto le più sconvolgenti dottrine filosofiche moderne (Cartesio, per l'appunto);
- 3) non si fonda su una filosofia ben individuabile (Aristotele, Agostino, Tommaso, ecc.);
- 4) il suo attacco è emotivo e rozzo, non sostenuto da una chiara individuazione dell'obiettivo da abbattere. Ateismo e scetticismo sembrano gli obiettivi princi-

---

3 D. PASTINE, *L'immagine del libertino nell'apologetica cattolica del sec. XVII*, in *Ricerche*, cit., pp. 143-144.

4 Vedi, *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus, di Augustin de Backer, o Notice bibliographique de tous les ouvrages publiés par les membres de la Compagnie de Jésus depuis la fondation de l'ordre, jusqu'à nos jours*; 2: *Des Apologistes, des Controverses, religieuses des critiques littéraires et scientifiques suscitées à leur sujet*, Grandmont-Dokders Librairie, rue Vinave-D'Île, Liège 1888, p. 241, in part., dove si ricorda il Mazzucchelli che segnala nel De Benedictis l'autore della trad. italiana del *Voyage* di Daniel.



pali, ma la classificazione che ce ne dà resta estremamente vaga, di natura emotiva e poco caratterizzata.

Nella *Summa*, ci offre, appunto, la seguente classificazione dell'ateismo contemporaneo: 1) ateismo furioso e arrabbiato; 2) ateismo del libertinismo e della corruzione dei costumi; 3) ateismo della profanazione; 4) ateismo pencolante e miscredente; 5) ateismo brutale, indolente e melanconico. Come si vede, categorie psicologiche ed emotive, qualificazioni comportamentali, ma non determinazioni teoriche, come troviamo nell'Aletino appunto<sup>5</sup>. Il padre François Ogier, discepolo di Charron, lo attaccò con violenza ma con buone dosi di ragioni, quando concluse che «le opere di Charron sono troppo elevate per una mente bassa e volgare come la tua»<sup>6</sup>. Egli, semmai, ebbe il merito di portare l'attenzione sulla questione del pirronismo, vale a dire scatenò la polemica che avrebbe visto i gesuiti e la chiesa cattolica correre ai ripari; sollecitò l'attenzione a cercare le connessioni tra *libertinage*, scetticismo, pirronismo, cartesianesimo e quindi spinozismo e ateismo. Rappresenta certamente un primo momento di individuazione della miscredenza e dell'empietà: di una ricerca che altri apologeti avrebbero avviata e compiuta con maggiore attenzione, ironia e sottigliezza dialettica, come Daniel, Bayle, a suo modo ovviamente, fino all'Aletino e agli altri agguerriti apologeti italiani, come il Valsecchi. E proprio Bayle lo ricorda, sostenendo che sbaglia Garasse a ritenere che Charron usi le ragioni degli atei per dimostrare che la religione è una invenzione umana, per mantenere prona la plebe ai suoi doveri<sup>7</sup>. Notissimo perciò ai suoi anni, non pare tuttavia se ne trovi menzione o diretti influssi nell'Aletino.

Lo sbocco religioso di un certo pirronismo, che potremmo individuare nello scetticismo fideistico, veniva tuttavia a perdere credibilità o popolarità in Francia, proprio grazie all'attacco del Garasse, sia pur non sottilmente filosofico, come sarà quello del nostro De Benedictis contro Cartesio in persona. I giansenisti si appoggiavano infatti a tale posizione critica della ragione ma aperta alla fede, quale poteva venire rappresentata da *la sagesse* di Charron. Anzi, come a suo tempo dimostrò Jean Orcibal, per quanto non filosoficamente pregevole, la polemica di Garasse ebbe un ruolo essenziale nella battaglia giansenista in Francia, come non manca di sottolineare anche

5 Atteggimento già rilevato da D. PASTINE, *op. cit.*, p. 156 e dallo SCHNEIDER, *Il libertino*, cit., p. 209, che ritiene l'idea dell'*esprit libertin* di Garasse consistere «più di una enumerazione di determinate qualità, tratti del carattere e manifestazioni che di una vera e propria definizione». Ma cfr. *La Somme Théologique des verites capitales de la religion cretienne*, par Seb. Chappellet, Paris, 1625, Libro I, p. 44.

6 *Jugement et censure du livre de la doctrine courieuse de F. Garasse*, Chappellet, Paris 1623, p. VII. Per quanto riguarda *Les beaux esprits* in generale, giusto il rilievo di F.P. RAIMONDI, *G.C. Vanini nella Doctrina curieuse del Garasse* in, «Presenza taurisanese», gennaio-febbraio 1992, II, anche per il breve cenno a Charron.

7 Passo citato da L. Bianchi, nel paragrafo dedicato a *Ragione e fede ne 'la Sagesse'* in *Tradizione libertina e critica storica*, Angeli, Milano, 1988, p. 165. Cfr. P. BAYLE, *Dictionnaire*, voce *Charron*, nota (P).

Popkin, tra gli altri<sup>8</sup>. Da qui l'intervento ponderoso di Saint-Cyran che potrebbe apparire sproporzionato se commisurato soltanto alla debolezza speculativa del polemist gesuita e non alla importanza sociale e religiosa della polemica. Il giudizio di Garasse su Charron, oltre certa paradossalità, apriva infatti la strada ai sospetti. Secondo il gesuita, egli «[...] il estoit ecclésiastique de profession, cynique d'humeur, libertin de religion et prostitué de langue»; e, ancora «[...] estoit eccésiastique mais grandement débordé en ses moeurs»<sup>9</sup>. In realtà il suo scetticismo, contrariamente a quello di Pascal, il suo riconoscimento della «faiblesse et incertitude de nos sens»<sup>10</sup>; quel «fond d'obscurité, plein de creux et de cachots»; quell'inestricabile «labyrinthe», quel riconosciuto «abysme confus et bien contortillé qu cet esprit humaine»<sup>11</sup>, non lo porta a nessuno sgomento, a nessuna scoperta, a nessuna estasi, ma soltanto alla serena accettazione di un pluralismo di certezze molto relative e, soprattutto, alla certezza delle certezze: «che non esiste nulla di certo, che nulla noi sappiamo, che l'unica certezza e scienza è che non c'è nulla di certo e che noi nulla conosciamo, *solum certum nihil esse certi, hoc unum scio quod nihil scio* [...] *scimus nihil, opinamur verisimilia*»<sup>12</sup>. Per un cristiano e cattolico ce n'era abbastanza da giustificare le preoccupazioni di Garasse e consoci.

Del resto, anche classificando la prima parte dell'opera di Charron, tra le apologie del cattolicesimo – e ci si riferisce in modo specifico a *Les Tres Veritez contre athées, idolatres, Juifs, mahumetans, heretique et schismatiques* – non può sfuggire come dalla sua descrizione dell'ateo come negatore di Dio venisse fuori un ritratto piuttosto positivo dell'avversario da combattere; anzi, addirittura, si scoprisse una decisa simpatia del teologo per un atteggiamento che richiedeva forza d'animo, decisione e coerenza. «Questa prima eminente, ben determinata ed universale specie di ateismo non può che annidarsi in un'anima estremamente forte e ardita», dichiarava Charron; e, non contento, aggiungeva: «[...] sembra che ci voglia altrettanta e forse più forza e inflessibilità d'animo per resistere e rinunciare risolutamente a qualsiasi timore e a qualsiasi fede in Dio, che non per tenersi fedelmente e costantemente presso di lui»<sup>13</sup>. Quale differenza coi pii e zelanti fedeli! La città virtuosa degli atei, voluta da Bayle, è già qui ben individuata. Dar torto a Garasse, almeno dalla sua prospettiva apologetica, non sarebbe corretto!

8 *Origines du Jansénisme*, II, Vrin et Louvain, Revue d'Histoire Ecclésiastique, Paris, 1947, pp. 263-267 in particolare e R. POPKIN, *op. cit.*, p. 158.

9 Cfr. *Somme*, cit., p. 311; *Apologie du Père François Garasse, de la Compagnie de Jesus, pour son livre contre les atheistes et libertins de notre siècle, et reponse aux censures et calomnies de l'auteur anonyme*, Paris, 1624, p. 273, su cui J.B. SABRIÉ, *De l'Humanisme au Rationalisme*, Paris, 1913, pp. 156-157, richiamato da G. Stabile nella sua introd. al P. CHARRON, *Piccolo trattato sulla saggezza*, Bibliopolis, Napoli, 1985, pp. 24-25.

10 P. CHARRON, *La Sagesse*, in *Toutes les ouvres de P. Ch.*, Paris, 1625, I, IX, p. 90.

11 Ivi, I, XV, pp. 115-116.

12 P. CHARRON, *Piccolo trattato*, a cura di G. Stabile, cit. p. 100.

13 Cfr. *Les Tres Verites*, in *Toutes les oeuvres*, cit., IV, pp. 5-6; ma vedine l'analisi in Schneider, *Il libertino*, cit., pp. 176 e sgg. Cfr. anche su Charron quanto si è osservato al cap. I, nel par. 4.

La Sacra Scrittura, inoltre, sarebbe stata sottoposta, qualche anno avanti, ad un'analisi critica di elevata e complessa esegesi. Basti pensare a Spinoza e a Richard Simon nonché agli interventi contrari di Vossius e di Bossuet. In un clima culturale favorevole a tali avvisaglie, Saint-Cyran vede in Garasse colui che «disonora la maestà di Dio», che «distrugge la fede e la religione in tutti i suoi capisaldi», fino ad accusare, con una sfrontatezza e una disonestà intellettuale, «nonché una cattiveria e un'ignoranza così sconfinata», i libri di un autore come Charron che egli non ha inteso e che, al contrario, meritano tutta la considerazione da parte di spiriti religiosi e onesti<sup>14</sup>. Ma nella sua confutazione, Saint-Cyran metteva tuttavia a nudo, in Charron e negli altri scettici e pirroniani, elementi o atteggiamenti assimilabili al giansenismo, come il riconoscimento *de la faiblesse de la raison humaine*, come sarà in Huet, la loro diffidenza nei confronti della teologia razionale e la loro apertura ad una lettura fideistica di Sant'Agostino. Di tale chiarificazione si può certamente sostenere che Garasse ne sia il primo istigatore; come, nel contempo, fu certamente il primo demistificatore di quegli sbocchi ateistici della cultura libertina che altrimenti sarebbero rimasti sconosciuti o comunque mascherati<sup>15</sup>. Per quanto la Sorbona, nel settembre del 1626, condannasse l'opera di Garasse, per le imprecisioni e i travisamenti della Scrittura, si dovrà tenere presente che la levata di scudi del violento gesuita allarmò i padri della Compagnia e la stessa Chiesa cattolica che puntarono verso una chiarificazione sempre più intransigente delle loro posizioni ma anche stimolarono una ricerca più analitica e attenta alle fonti dell'empietà: all'analisi, cioè, delle matrici atee di tanta riflessione filosofica e teologica di quegli anni, in Francia come in Italia.

La condanna aveva chiare motivazioni, riscontrandosi nella *Somme* «molte proposizioni eretiche, erronee, scandalose e imprudenti, e molti passi della Sacra Scrittura e dei santi padri impropriamente citati, corrotti e fraintesi, nonché innumerevoli buffonate che dei cristiani e dei teologi non devono né leggere né scrivere»<sup>16</sup>. E tuttavia, da Mersenne al francescano Boucher, dal padre d'Angers a Guez de Balzac, l'obiettivo si va via via chiarificando e individuando: l'empietà e l'ateismo, nascosti sotto il velo del sensismo, dello scetticismo e delle mille figure del razionalismo. Indicativo un passo di Mersenne, richiamato opportunamente da Popkin:

Si definiscono scettici e sono libertini, indegni del nome di uomini che portano. Sembrano funesti uccelli della notte: non avendo occhi abbastanza forti da reggere la luce sfavillante della verità, si adattano vergognosamente all'errore, e riducendo tutte le conoscenze alla sola sfera dei sensi e delle apparenze esterne delle cose, ci confinano nello stato più vile e mortificante, e ci riducono alla meschina

<sup>14</sup> Cfr. *Somme des fautes et fautesz capitales contenues en la Somme théologique du père F. Garasse de la Compagnie de Jesus*, Paris 1626, Tomo I, p. 42; Tomo II, pp. 241; 321-324.

<sup>15</sup> Vedi su ciò POPKIN, *op. cit.*, pp. 159-161.

<sup>16</sup> Cfr. *Censure de la Faculté de Théologie de Paris contre un livre intitulé La somme théologique [...]*, Paris, 1626, pp. 3-14.

condizione degli animali più stupidi, privandoci di ogni autentica capacità di parlare e di ragionare<sup>17</sup>.

Per Voltaire, Garasse non è che un ignorante che mena accuse di ateismo a destra e a sinistra e, nel contempo, colui a cui si deve quell'immagine popolare di un Vanini ateo che arriverà fino «all'infino scribacchino Mersenne». Un calunniatore, quale fu contro Socrate, ma più illustre, Aristofane; ed è questo lo scotto che Garasse paga per la gloria di figurare nel *Dizionario*: «Un gesuita, tanto al di sotto di Aristofane quanto Aristofane è al di sotto di Omero, uno sciagurato il cui nome è divenuto ridicolo fra gli stessi fanatici, il padre Garasse, per nominarlo, trova dovunque degli ateisti: cioè egli scaglia tal nome contro quelli che non gli piacciono. Garasse chiamò ateista Teodoro di Beza e fu lui a indurre la gente in errore sul povero Vanini»<sup>18</sup>.

Era soprattutto il sottobosco ateistico che lo turbava. Come notò lo Spink, egli «avrebbe preferito che i liberi pensatori uscissero allo scoperto perché fosse più facile aver a che fare con loro». L'ateismo e il libero pensiero piuttosto che un problema filosofico o teologico era ai suoi occhi «un problema di polizia, non essendoci a Parigi l'Inquisizione»<sup>19</sup>. I nemici dei gesuiti erano non solo nemici della Chiesa ma nemici di Dio e della morale. Così quell'Etienne Pasquier, storico e giurista che aveva attaccato i gesuiti per difendere i diritti della Università di Parigi. In tale occasione polemica, egli ci dà la sua prima definizione del libertino: «Con la parola libertino io non intendo né un Ugonotto, né un ateo, né un cattolico, né un eretico, né un politique, ma una certa mescolanza di tutte queste qualità»<sup>20</sup>. Di solito essi prima affermano formalmente di essere cattolici, poi mettono in dubbio tutti i dogmi e presentano come superstizioni le cerimonie e le tradizioni della fede cattolica. Sosterranno il matrimonio dei preti e combatteranno il potere temporale del papa e finiranno col definire l'Inquisizione una istituzione barbara e incivile<sup>21</sup>. Alla fin fine, il vero artefice di tanto malcostume e sottile malizia, non potrà essere che lui, l'antico nemico, il diavolo! E lo dichiara apertamente: «De notre temps, le diable, authœur de l'atheisme, et singe des ouvres de Dieu, a suscitédeux esprits profanes, chrétiens en apparence, et athéists en

---

17 *La verité des sciences contre les sceptiques ou pyrrhoniens*, Du Bray, Paris, 1625, epist. dedicat., pp. II e III. Ma vedi ancora R. POPKIN, cit. pp. 160-161; 175.

18 Cfr. *Dizionario filosofico*, [1764], trad. it., di R. Lo Re e L. Sosio, 2 voll., Feltrinelli, Milano, 1991, dove Vanini è considerato tutt'altro che ateo, quanto piuttosto «un povero prete napoletano, predicatore e teologo di professione», vol. I, p. 81. Cfr. FAZIO, *G.C. Vanini nella cultura filosofica tedesca del Sette e Ottocento. Da Brucker a Schopenhauer*, Congedo, Galatina 1995, in particolare p. 99; ma su Vanini e Garasse, soprattutto, F.P. RAIMONDI, *G.C. Vanini nella Doctrina curieuse' del Garasse*, in «Presenza teurinense», cit.

19 J.S. SPINK, *Il libero pensiero in Francia da Gassendi a Voltaire*, trad. it., La Nuova Italia, Firenze, 1974, con Introduzione di N. Badaloni, p. 9.

20 *Recherches des Recherches et autres ouvres de M. Estienne Pasquier*, Paris, 1622, p. 181.

21 Un ben nitido profilo valutativo dell'apologetica di Garasse è in G. SCHNEIDER, *Il libertino. Per una storia sociale della cultura borghese nel VI e XVII secolo*, trad. it. cit., pp. 208-220.

effect, pour faire à l'imitation de Salomon, un *Sagesse* et une *Sapience*», con chiara allusione, rispettivamente a Gerolamo Cardano (*De Sapientia*) e a Charron<sup>22</sup>.

Infine, fra Pasquier e l'esecrando Lucilio Vanini, corre solo tale differenza: che «Vanino estranglé ses lecteurs avec un filet de foye, tant il est deflié en sa malice, et le bon homme Estienne Pasquier le fait avec un lasset d'estoupe, il est grossier en ses pensées, mais il n'est pas moins malicieux que l'autre» ([1623], p. 988). La meraviglia dello Spink (p. 44) di fronte a tanta deplorazione e zelo cattolico che corre negli scritti di Garasse per arrivare addirittura a Vittorio Cousin che riteneva in buona fede Vanini «colpevole davanti a Dio e alla morale», è spiegabile soltanto se non si approfondisce la posizione storica della cattolicità, atterrita dal dilagare del processo di secolarizzazione che si era iniziato col Bruno in forme eclatanti e pareva trovare in casi come quello di Vanini il principio di una serie pernicioso. Non tutto si spiega con il ricorso a casi di estremismo o ad equivoci, come pare voler concludere lo Spink: «la morte di Vanini fu dovuta ad una meschina dimostrazione di zelo intollerante». Ma anche la condanna del Bruno avrebbe potuto, cambiandosi qualche pedina, anticipare la più blanda condanna di Galileo; e viceversa quella di Galileo, avrebbe potuto, per qualche caso o accidente, ricalcare quella del Bruno. Il problema che, al contrario, interessa lo storico delle idee resta quello del senso storico e teorico di quella apprensione gesuitica che non si spiega con l'intransigenza e con le mire dell'ordine, ma con un approfondimento delle sottostanti ragioni di difficile se non impossibile accordo tra un pensiero che voleva liberarsi definitivamente dalle pastoie del dogma e un dogma che pretendeva tenere e spiegare la vita e la morte, la storia e il destino dell'umanità.

Anche prescindendo dai dati storici o tradizionali che lo vogliono accusatore del Vanini al processo di Tolosa, Garasse è certo, a differenza dell'Aletino, maggiormente legato all'ufficio di censore e di accusatore che non a quello di attento esegeta, come ci appare invece l'Aletino della *Philosophia Peripatetica*. e della *Difesa della III lettera*, (su cui si veda di seguito il Capitolo III) pur nella violenta polemica da lui innescata. Quella stessa genericità nel caratterizzare le teorie dei libertini, di cui ora diremo, è spiegabile con il ruolo che egli si era assunto. I suoi bersagli non potevano ancora essere Cartesio, Spinoza o Malebranche; e persino sulla sua diretta conoscenza dell'opera del Vanini gli studiosi restano esitanti. Vero è che abbiamo la sua testuale dichiarazione; ma si tratta, con molta probabilità, di una conoscenza indiretta o orale sia del *De Admirandis* che dell'*Anfiteatro*<sup>23</sup>. Il confronto con l'Aletino a questo

22 *La Somme théologique*, cit., p. 68.

23 Per una informazione puntuale sull'opera di Vanini, cfr. i saggi di G. PAPULI, *La fortuna di Vanini*, in *Le interpretazioni di G.C. Vanini*, a cura di G. Papuli, Congedo, Galatina, 1975, pp. 7-52 ed ivi ricchi riferimenti bibliografici. D.M. FAZIO, *op. cit.*, pp. 27-28; 84; 102 e 183. Anche se, per il Raimondi, la conoscenza testuale del Vanini da parte del Garasse è inoppugnabile; anzi, fu proprio quella polemica a dare notorità al salentino. Vedi, *G.C. Vanini nella 'Doctrina curieuse' di Garasse*, marzo 1992, cit. p. 1. Del Raimondi, vedi ora, *G.C. Vanini nell'Europa del Seicento*, 2005, cit. Di notevole interesse la limpida sintesi di Pietro Omodeo, che parla di *esasperato razio-*

punto si impone; soprattutto laddove i napoletani filosofanti accusano il loro censore di muovere dubbi infondati sull'atesimo di Cartesio e sul cartesianesimo degli investiganti, come si andrà a verificare a suo luogo. Qui siamo di fronte, col gesuita salentino, ad una conoscenza diretta dei testi e ad una preoccupazione teoretica e teologica di notevole forza e di sicuro segno scolastico; lì, al contrario, balza in primo piano l'accusa censoria, la pura e semplice richiesta di condanna, la estensione generalizzata della attribuzione di eterodossia e di ateismo. Tutto è ridotto a massime e i singoli vi vengono semplicemente ricompresi o assorbiti, laddove nell'Aletino c'è sempre un minimo di analisi, di riscontro testuale e di ragionamento dialettico.

## 2 La denuncia dell'umana depravazione. Il romanzo libertino

Il sistema della confutazione apologetica del Garasse è perciò quello solito, condotto per enunciazione di massime e di tesi, cui segue la confutazione relativa. Le tesi libertine da confutare vengono ridotte a otto massime generali, ciascuna delle quali contiene diverse sezioni e si deve riconoscere che delle teorie sostenute dai libertini, scettici, pirroniani del tempo c'è ben poco, cosa che denuncia la conoscenza orale e poco testuale del Garasse. Si tratta per lo più di idee diffuse, di regole o massime di comportamento, o di concezioni filosofiche molto vaghe e generiche. Ecco la prima massima corrente da confutare: «Il y a fort peu des bons Esprits au monde: et les sots, c'est à dire, le commune des hommes, ne sont pas capables de nostre doctrine; et partaint il n'en faut pas parler librement, mais en secret, et pary les Esprits confidans et cabalistes» (*Table*). Le altre sette massime riguardano: la negazione di Dio; la libertà dello spirito forte di non sottostare «à la creance commune» del «simple populace»; il destino che governa ogni cosa e che risulta «irrevocable, infaillible, immutable, necessaire, eternal et inevitable à tous les hommes»; la Bibbia, ritenuta non Sacra Scrittura ma libro tutto umano; non esiste al mondo altra divinità che la Natura che ci appaga in tutto; ammessa pure l'esistenza di un Dio, non è comunque ammissibile l'ammissione di creature del tutto immateriali e separate dalla materia, pertanto non esistono angeli nè demoni; si afferma, infine, che per vivere felice s'ha da affogare tutti gli scrupoli, e si avverte: «mais si ne faut-il pas paroistre impie et abandonné, de peur de formaliser le simples, ou se priver de l'abord des Esprit superstitieux».

Se si pensa che in Francia la gran massa degli apologeti cattolici sparava nel mucchio, per così dire, ignorando perfino i nomi di molti dei libertini contro cui lanciava anatemi, la reazione di Garasse appare, paradossalmente, tra le più ponderate. L'analisi che su quella apologetica, nel suo complesso, ci ha lasciato il padre D'Angers, e richiamata dal Pastine, conclude che, in quanto a chiarezza negli obbiettivi e nelle idee, ve

---

nalismo a proposito dell'antireazionismo di Vanini, in *Alle origini delle scienze naturali (1492-1632)*, Rubettino, Soveria Mannelli, 2001, pp. 126-130.

ne era ben poca nello sterminato «esercito degli apologisti»<sup>24</sup>. Ma, come si è avvertito già nel precedente capitolo, l'intento della nostra ricerca rimane quello di andare a verificare proprio entro quelle immagini non veritiere (dove sarebbero poi quelle...?), in quella «fondamentale debolezza» argomentativa e documentaria ma anche in quella forte sicurezza: «nella produzione arbitraria dei bersagli polemici che, almeno per quanto riguarda l'aspetto propriamente dottrinale, vengono descritti sulla base di modelli desunti dalla tradizione teologica e controversistica», la traccia storicamente sbiadita e sommersa che la letteratura libertina e poi moderna aveva a suo modo lasciata. Una sorta di sigillo scomparso: lo scetticismo ateo che la filosofia contemporanea ritroverà molto più tardi e in figure complesse, ma di chiara identità.

Del resto, la mancata individuazione di precisi obiettivi, denunciava una psicologia religiosa afflitta da endemica patologia. Un gruppo di spregiudicati, come un misterioso oggetto non bene identificato in cielo, allarma e spaventa gli apologisti. È evidente che la paura è tutta in loro; il capro espiatorio è uno solo: un'immagine evanescente o un fantasma; ma la paura è l'unico dato reale, storicamente apprezzabile.

Si forma così nell'apologetica cattolica, l'immagine di un'umana depravazione che, forse, rende ancora legittima l'abusata distinzione (se non la vera separazione) dei libertini *di costume* da quelli *d'erudizione*<sup>25</sup>. Viene descritta un'ansia, non tanto di ricerca o di sepsi (per quanto si continui a parlare di pirronismo) se si vuole, quanto di disagio di vita: l'incapacità di accettare i canoni consueti della convivenza che portano al matrimonio, ai retti costumi, alla famiglia. «Vado errando all'avventura», dice il deista di Mersenne, «ricercando per quanto posso i luoghi più appartati dal commercio degli uomini». Un tale comportamento si congiunge a quello del libertino di Garasse: uomo anarchico e disordinato, senza una stabile dimora, senza famiglia, così come lo conosceremo nei romanzi di Casanova, di Restif e consoci del secolo successivo, ma che fa anche capolino nelle peripezie di Manon e in tutta una letteratura ossessionata dalla passione; animale semiumano capace solo di mettere al mondo bastardi, e per il quale neppure la morte riesce ad aprire gli occhi alla verità. Persino la coerenza di morire increduli (Vanini, ad esempio) viene da Garasse vista come l'estrema bravata di un degenerato che fa del proprio costume di vita una filosofia<sup>26</sup>. Il Pastine riconosce, in un tale ritratto sbizzato dal gesuita, l'immagine e la «sopravvivenza in pieno Seicento del vecchio *esprit gaulois* rabelesiano, una nostalgia per i costu-

24 D. PASTINE, *L'immagine del libertino*, cit. p. 146.

25 Per l'immagine del libertino come di una creazione del tutto immaginaria degli apologisti propende il saggio, *Le libertin des origines à 1665: un produit des apologistes*, by Louise Godard de Donville, Papers on French Seventeenth Century Literature, Paris, 1989. Ma dello stesso vedi ancora, *L'invention du 'libertin' en 1623 et ses conséquences sur la lecture des textes, Libertins et esprit forts du XVIIe siècle: quels modes de lecture?*, in «Libertinage et Philosophie au XVIIe siècle», n. 6, 2002, pp. 7-18. Di notevole importanza per quel che andiamo osservando, J.P. CAVAILLÉ e D. FOUCAULT, *Sources antiques de l'irréligion moderne: le relais italien XV<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles*, Presse Univ. Du Mirail, Collection de l'Écrit, Toulouse, n. 6, 2001, pp. 181-218, e ricco anche per altri contributi.

26 Cfr. *Summa*, pp. 24-25; ma vedi sempre D. PASTINE, *op. cit.*, pp. 155-156.

mi liberi della Francia rinascimentale»; mentre l'analisi del padre gesuita Nicola Caussin, confessore di Luigi XIII, sembra tutta rivolta a sfatare l'immagine positiva della cavalleria coi suoi ideali ormai fuori tempo. Per costui esistono tre tipi di empietà: la «criminale», la «brutale» e la «curiosa». Tutte le forme di dottrine aberranti e di costumi dei tempi correnti derivano da queste tre matrici fondamentali, primo fra tutte, l'ateismo. «Se vuoi essere un cavaliere del secolo – ci dice Caussin nella *Court Saint* – voglio che tu divenga un piccolo ciclope e che sappia pochissimo di Dio e della religione; solo quanto basta per poter bestemmiare l'uno e profanare l'altra»<sup>27</sup>. Contrariamente all'apologetica cattolica italiana, quella francese sta dietro ai costumi, ai modi di vita che portano, solo in rari casi, a teorie empie miscredenti. «L'assenza o almeno la rarità di dissertazioni teoriche – è stato osservato – contro le quali polemizzare sul piano dottrinale favorisce negli apologeti la tendenza a descrivere il libertinismo come fenomeno sociale»<sup>28</sup>. Diverso, come vedremo, il caso da noi, dove il prevalere di modelli teorici incoraggia semmai la tendenza contraria: quella di trovare costumi corrotti in gente di specchiata probità, ma professante dottrine ritenute empie ed eterodosse. Il caso dell'Aletino e degli Investiganti si illumina così di nuova luce, se confrontato con le polemiche in Francia. Del resto le traduzioni del nostro gesuita dal francese restano emblematiche; ma ancor più la scelta caduta sul padre Daniel e non sul Garasse o altri che avevano indirizzato la loro apologetica, per così dire, sul piano sociologico e non su quello propriamente teologico e filosofico.

### 3 Il variegato quadro dell'eterodossia e il ruolo di Garasse

Mentre Garasse è tutto preso dall'attacco ai libertini dei suoi anni, un altro prelado, considerato *l'enfant terrible* del probabilismo, il monaco cistercense Juan Caramuel, scetticheggiante anch'egli sul terreno teoretico, vede in pratica la necessità di difendere la tradizione scolastica, minacciata proprio da Cartesio. In Italia sia l'Aletino per tutto il Seicento che Alfonso de Liguori nel Settecento, avrebbero trovato perciò un terreno favorevole, un *humus* se non in Garasse specificatamente, certo in Daniel, in Huet e in Caramuel, che in particolare ebbe stabile dimora in Italia e una notevole influenza a Napoli sugli investiganti, i precedenti di una sistematica critica, rispettivamente, alle nuove dottrine cartesiane ed alla filosofia moderna nel suo complesso, da Bayle a Locke<sup>29</sup>.

---

27 *Summa*, cit., p. 160; ma cfr. ancora D. PASTINE, *op. cit.*, p. 151. Vedi anche, C. DE ROSCHEMONTÉX, S.J., *Nicolas Caussin confesseur de Luis XIII et le Cardinal Richelieu*. (Documents inédits), A. Picard, Paris, 1911.

28 Cfr. ancora D. PASTINE, cit., p. 149. Ma vedi anche C. JOUHAUD – H. MERLIN, *La méthode de F. Garasse*, in *Les Jésuites et l'âge baroque (1540-1660)*, Jérôme Millon, Grenoble, 1996, pp. 243-260.

29 Per l'inedito anticartesiano di Caramuel, cfr. D. PASTINE, *Caramuel contro Descartes: Obiezioni inedite alle Meditazioni*, «RCSF», 2, 1972, pp. 177-221. Ma anche Badaloni, per Caramuel e gli Investiganti, in Antonio Conti, *Un abate libero pensatore tra Newton e Voltaire*, Feltrinelli, Milano,



Che alle spalle della polemica di Garasse vi fosse effettivamente un diffuso costume di *libertinage*, lo dice la letteratura del suo tempo e, più in particolare, un testo emblematico come l'*Histoire comique* di Charles Sorel. Il romanzo di Francion, ad esempio, eversivo e stralunato, ricco di metafore, di digressioni oniriche, di preoccupanti riferimenti alla filosofia clandestina, fra i testi più ristampati del XVII secolo, è l'esempio lampante di tutta una cultura le cui matrici teoriche si ritrovano nella tradizione dei manoscritti clandestini del XVI e XVII secolo. I suoi bersagli restano sempre l'autorità costituita, la morale corrente, la religione cattolica, fino a sostenere la comunanza delle donne e dei figli per combattere il privilegio e, in definitiva, l'abolizione del matrimonio a vantaggio del libero amore. Proprio come, secondo Garasse, avrebbe teorizzato il reprobato Vanini, il quale «pour authoriser d'autant son atheisme, & aneantir le Sacrament de Mariage, faisoit un souhait digne de son impieté au Dialogue XLVI, lor qu'il desiroit d'avoir esté engendré hors de l'usage du Sacrament et par consequét d'etre bastard, suyuant la resurie de ce vieux hypocondraque, lequel sit des Paradoxes ridicules, il y peut avoir environ cent ans: et tachoit de prouver qu'il vaut mieux estre bastard que legitime, d'autant, defoit-il, & Lucilio Vanino apres luy, que les bastards ont plus bel esprit que les legitimes: Maxime tre fausse & pleine d'impieté, comme ie monteray plous clairement que le iour, au livre huitiesme»<sup>30</sup>.

Un dialogo o confronto, quello tra la presunta ortodossia, dei gesuiti in particolare, e l'eterodossia dei libertini che ha inquietanti momenti e scambio delle parti. Sul versante della letteratura libertina, è stato osservato, «alcuni prestiti, in apparenza negligenti, dal vocabolario religioso o più precisamente cattolico rischiano di rivelarsi inquietanti, assumendo, nel contesto, una valenza ironica». Tali prestiti, dalla controversistica cattolica ai trattatisti del libero pensiero, non passeranno sotto silenzio, non solo in Mersenne o in Garasse, ma anche, come s'è potuto notare, in Italia nel nostro serio Aletino che presentava la teologia dei *novatores* come illegittime e scorrette razzie di cartesiani e giansenisti, atei e libertini in un campo nel quale non erano di casa: la teologia, con le sue fonti ortodosse e le sue *auctoritates*. Forse, si potrà parlare di un genere letterario addirittura, per il costume che diventerà sempre più

---

1968, pp. 44-65. Su Huet, si veda C. BORGHERO, *La certezza*, cit., pp. 170 e ss. e ancora, A.M. ALIBERTI, *Lo scetticismo apologetico di Pier Daniel Huet*, GCFL, IX, 1978, pp. 210-237; altri riferimenti all'autore nei capitoli seguenti e nelle relative note. Cfr. infine, Voltaire, *Trattato della Tolleranza*, in, *Scritti politici*, cit., p. 558 e C. DE BERGERAC, *L'altro mondo, ovvero Stati e Imperi della luna*, trad. it., Il Leone verde, Torino, 1998, p. 152; ma cfr. anche, con testo a fronte, l'edizione Liguori, Napoli, 1984.

30 F. GARASSE, *La doctrine curieuse des beaux esprit, o prétendus tels [...] combattue et renversée par le p. F.G.*, par Sebastian Chappelet, Paris, 1623, pp.704-705. Nell'originale c'è un errore del proto seicentesco che scrive testualmente 'trfes aussé' anziché 'tres fausse'. In generale io ho trascritto letteralmente il francese seicentesco senza, come sogliono molti, modernizzarlo. Una buona sintesi sul libertinismo nel Settecento offre P. QUINTILI, nella *Introduzione* a J.O. DE LA METTRIE – D. DIDEROT, *L'arte di godere. Testi filosofici libertini del secolo XVIII*, Manifestolibri, Roma, 2006, pp. 7-12.

frequente fino a tutto il XVIII secolo, di accostare nel dialogo un credente e un non credente, un sacerdote e un infedele, un libertino e un teologo. Significativo è, non soltanto il dialogo tra il curato di campagna e Valentin nel romanzo di Francion, in cui il prelado cerca di riportare sulla retta via il peccatore Valentin e in cui, come suggerisce con finezza esegetica la Garavini, «l'utilizzazione [...] della formula di derivazione evangelica, non innocente né casuale, accentuando l'implicazione religiosa della deviazione di Valentin, accomuna sul denominatore burlesco il vecchio citrullo e il saggio curato»<sup>31</sup>; ma anche, ad oltre un secolo di distanza, parimenti significativo, il dialogo tra il santo vescovo Alfonso e un incredulo: in cui, come si avrà modo di trattare a suo luogo, il teologo cattolico, porta sulla retta via l'incredulo, prendendo a prestito dal repertorio ateistico dei suoi anni gli elementi di lusinga, le attrattive del libertinismo, e demistificandole al suo scopo di conversione. E forse un cenno andrebbe fatto a quello straordinario colloquio tra Don Giovanni e il povero, nella commedia di Molière, dove il libertino vuol indurre un mendicante a bestemmiare in cambio di un Luigi d'oro che lo avrebbe certamente sollevato dalla fame. Un esempio, rovesciato, di conversione malefica, in linea col costume corrente e con lo zelo apologetico dei predicatori e che è merito di Giovanni Macchia avere accostato al testo anonimo dell'*Ateista fulminato*<sup>32</sup>. Due secoli di simbiosi, per così dire, tra due contrapposte ed inconciliabili prospettive: quella dell'*incroiance* e quella della fede nelle Scritture, che vivono la stessa drammatica esistenza di scontro senza quartiere, di minuta ricerca e di studio reciproco delle armi dell'avversario.

Ma per tornare al Garasse, si dovrà ritenere che egli era notevolmente scosso e turbato da un costume dilagante, alimentato da una letteratura sotterranea, che aveva la forza di insinuarsi nelle sette religiose, nella vita quotidiana, tra le dame e nella gioventù, con le lusinghe di una pacifica conciliazione tra la panacea dei sensi e degli istinti e la serenità della coscienza. L'anno delle sue *Doctrines curieuses* è lo stesso 1623 del romanzo di Francion e dell'arrivo a Parigi dei Rosacroce; e le successive varianti che il giovane autore Sorel apporta al suo racconto risentono dei «fulmini di Garasse». Soprattutto i passi destinati all'autoeducazione, che vorrebbe, sulla scorta delle indicazioni cartesiane *pour bien conduire notre raison*, svellere ogni pedantesca costrizione religiosa, vengono addomesticati certamente sotto l'incalzare degli anatemi del gesuita, fino a diluirsi «in un'anodina formula dell'ideale dell'honnête homme» che si renda disponibile a posizioni di moderato fideismo. Ma nonostante tutto, resta il sottofondo non intaccato di quello spirito libertino, così ben individuato da Garasse e che si esprime, come ha notato la Garavini, nel «folgorante dilettegio delle *opinions volgaires*», nello spirito elitario e settario di chi sceglie una vita controcorrente. Uno spirito di vita e di costume che molto raramente si potrà individuare

31 F. GARAVINI, *La casa dei giochi. Idee e forme nel Seicento francese*, Einaudi, Torino, 1980, p. 324; ma cfr. anche ivi, *La panacea della scienza universale*, pp. 144-156 in particolare.

32 Cfr. G. MACCHIA, *Vita avventurata e morte di Don Giovanni*, Laterza, Bari, 1966 p. 31, (ma cfr. anche la successiva ed. Adelphi, 1991), richiamato testualmente da GARAVINI, *op. cit.*, pp. 324 e ss.

nei bersagli polemici dell'apologetica cattolica italiana: dall'Aletino al Valsecchi fino ad Alfonso, che scelsero come loro interlocutori i massimi esponenti del pensiero filosofico dei loro anni, da Cartesio e i cartesiani, Spinoza e gli spinozisti fino a Hobbes, Voltaire e Rousseau.

#### 4 Il libertino professo. Etienne Pasquier e Théophile de Viau

Come Etienne Pasquier, che «è un traditore dall'interno», così il libertino professo è per Garasse «un eterodosso all'interno della Chiesa cattolica, un nemico interno peggiore di quelli esterni»<sup>33</sup>. Egli individua il pericolo di un processo di corrosione ormai avviato all'interno della cattolicità che porta dritto all'ateismo. Mentre altri gesuiti leggono tale processo nei trattati dei filosofi e ne individuano gli sbocchi teorici con sottili analisi (vedi Aletino, Huet, Caramuel, Daniel) egli lo individua nella letteratura, nel costume, nella cultura corrente e in una serie di scelte teoriche e pratiche. Libertinaggio, ateismo ed epicureismo non sono per lui filosofie o pure visioni del mondo, ma si riducono a chiare scelte di vita, a sprezzante disdegno della Chiesa cattolica e dei suoi precetti. «Ateismo del libertinage è quello che induce gli epicurei a chiudere gli occhi per appagarsi di brutali voluttà, come porci nel fango, col pretesto che la nostra anima è mortale»<sup>34</sup>. Persino il comportamento erotico viene preso in considerazione da Garasse nel qualificare il libertino, come appunto nel caso di Pasquier, il quale non solo bestemmia contro la Santa Sede, ma conduce vita dissoluta che si riflette nelle sue poesie erotiche<sup>35</sup>. Dopo Pasquier è la volta del poeta Théophile de Viau che venne trascinato in giudizio dal 1623 al 1625. In questo caso la reazione ortodossa rappresentata da Garasse accantona l'attacco diretto agli ugonotti e punta verso un nuovo nemico di tutta la cristianità, lo scetticismo. Secondo la critica e, più in particolare, secondo lo Schneider, Garasse pubblica il vasto *pamphlet* *La Doctrine curieuse* proprio in seguito all'uscita del *Parnasse satyrique* di Théophile (1622-23). Scrisse Lachevre, ricordato da Schneider, «avendo liquidato Estienne Pasquier, cercò un'altra vittima per la maggior gloria di Dio. Credette di averla trovata in Théophile de Viau, il poeta scacciato dalla Francia il 14 maggio 1619 come ateo, e che era tornato a Parigi nel 1620 e nel 1621. Théophile a quel tempo personificava il libertinaggio dello spirito e dei costumi che infieriva tra la gioventù aristocratica di Corte dell'epoca della reggenza di Maria de' Medici»<sup>36</sup>. Sul poeta o sulla immagine che di lui si era costruita, egli intaglia la sua definizione del libertino e ne vien fuori un profilo dai contorni sfuggenti, che tuttavia rende l'idea della vera e pro-

33 Così SCHNEIDER, *op. cit.*, p. 209.

34 *Apologie pour son Livre contro les Atheistes ou libertins de nostre siècle*, S. Chappellet, Paris, 1624.

35 *Op. cit.*, pp. 855 e ss.

36 F. LACHEVRE, *Un Mémoire inédit de François Garasse adressé à Molé pendant le procès à Théophile*, Paris, 1912, p. 3; in SCHNEIDER, *op. cit.*, p. 212.

pria fobia che aveva colpito l'ortodossia cattolica nei confronti della moderna cultura e, in generale, del nuovo modo di vivere. Egli punta a riportare ogni atteggiamento non conforme ai dettami della Chiesa cattolica alla licenziosità del costume, e, in parte contraddicendo quanto aveva in precedenza dichiarato, distingue libertini da atei in questa maniera:

Chiamo libertini i nostri ubriaconi e mosconi da taverna, spiriti insensibili alla pietà che non hanno altro Dio che il loro ventre e che sono iscritti a quella maledetta confraternita che si chiama la Confraternita delle bottiglie... [...]. Chiamo empi ed atei coloro che sono andati assai oltre nella malvagità, che hanno l'impudenza di proferire bestemmie orribili contro Dio; che commettono brutalità abominevoli, che nei sonetti rendono pubblici i loro esecrabili misfatti, che fanno di Parigi una Gomorra, che fanno stampare il *Parnasse Satyrique* [...] <sup>37</sup>.

Se allora dell'incidenza repressiva dell'apologetica cattolica più intransigente se ne potrà trovar traccia nella trilogia dei romanzi di Sorel, ed un vario riflesso se ne potrà scorgere in tutta la letteratura francese del XVII secolo, al contrario, un probabile influsso potrà leggersi, di quella stessa letteratura, se non negli intenti e nei contenuti, almeno nella forma, nel *Voyage* che il padre Daniel intraprende nell'universo cartesiano. Sarà questa la sua maniera, presa in prestito dalla moderna letteratura, di accattivarsi l'attenzione di lettori spregiudicati, per vanificare sottilmente le matrici filosofiche e scientifiche di tutto il libertinaggio culturale e di costume che Garasse aveva assalito violentemente ma soltanto nei suoi effetti appariscenti, del tutto ignorandone le complicate matrici concettuali. E con il romanzo anticartesiano del gesuita entreremo nel vivo di questa prima parte della nostra ricerca, dedicata al rifiuto cattolico del pensiero filosofico e scientifico nonché ai costumi del secolo che sarà di Cartesio e di Spinoza.

---

37 *Doctrines curieuses*, pp. 16-17.

# Il romanzo di Cartesio e il viaggio fantastico del padre Daniel

*Del mondo del signor delle Carte avviene lo stesso  
che de' paesi nuovamente scoperti, de' quali si scrivono  
relazioni così varie, che l'una parecchie volte ripugna all'altra.*

G. Daniel, *Viaggio per lo mondo di Cartesio*, p. 5

Differente la posizione di altro noto gesuita francese, l'anticartesiano Gabriel Daniel, apprezzato anche da Bayle, le cui critiche il nostro Aletino riterrà di potere contrapporre addirittura a Cartesio e a Pascal, il Montalto delle *Provinciales*. L'attacco a Cartesio sarà da lui portato in chiave ironica e in forma fantastica o di romanzo, nel suo famoso *Viaggio*, in cui l'interlocutore principale e sottinteso resta ovviamente Aristotele<sup>1</sup>. Si parte dalla prima *Meditazione* nella quale il filosofo aveva fatto ammissioni dubitative tali da invischiarlo irrimediabilmente nello scetticismo assolu-

---

I *Viaggio per lo mondo di Cartesio, con seco la sua continuazione. Opera del padre Gabriello Daniello della Compagnia di Gesù, recata dall'original francese nel nostro italiano*, seconda edizione, Napoli, 1731, Stamperia Gennaro Muzio. Non ci è stato possibile utilizzare sia la prima edizione del *Voyage*, Paris 1691, presso la veuve de Simon Bernard, da cui, con molta probabilità, l'Aletino ricavò la sua piuttosto libera traduzione, che l'altra ed. di questa, presso Giovan Battista Franchelli, Genova, s.d., ma 1703. Ci siamo serviti della seconda edizione: *Voyage du monde de Descartes, nouvelle édition revüe et augmentée d'un cinquième partie, ajoûtée aux quatre précédentes, par le P. G. Daniel, de la Compagnie de Jesus*, Nicolas Pepi, Paris, 1702, avec privilege du Roy (edizione certamente non tenuta presente dal traduttore italiano che non prende in considerazione la quinta parte aggiunta dall'autore), riscontrando, dove s'è ritenuto opportuno, i luoghi o passi aggiunti, travisati o elusi dal traduttore. In tale edizione l'autore dichiara nell'*Avvertissement*, di aver trattato nella parte aggiunta «de la connoissance des Bêtes, [...] et contre l'existence et contre la possibilité même des Tourbillons dont Descartes pretend que le Monde est compost». Del successo di tale opera dicono anche tre edizioni della *Suite du Voyage du monde de Descartes: ou Nouvelles difficultez proposées a l'auteur du Voyage [...]: avec la réfutation de deux défensés du système général du monde de Descartes*, Amsterdam, chez Pierre Mortier 1696; altra ed. ivi, stesso anno; e ancora, Pierre de Coup. Librairie, Amsterdam, 1713.

to. Persino il pensiero e l'essere nel *cogito ergo sum* ci sono oscuri, in quanto noi non sappiamo se sono verità o inganno. Il nostro Aletino attingerà perciò a Daniel e non a Garasse la sua critica a Cartesio e cartesiani, partendo proprio, come si avrà modo di specificare testualmente, dall'analisi delle *Meditazioni*.

Di Daniel accoglierà peraltro anche la critica alle *Provinciali*., condotta qui in forma di dialogo. In essa non sono in ballo verità filosofiche o puramente razionali, quanto questioni di teologia, di morale e di fede, così come si trovano contestate ai gesuiti e alla loro prassi educativa, nelle 16 proposizioni del Montalto/Pascal, di cui ne ricordo le principali: 1) la politica dei gesuiti nel suo complesso; 2) il probabilismo gesuitico è strumento della loro politica; 3) se si accoglie il probabilismo gesuitico «ogni cristiano può discostarsi impunemente dalle regole della morale che la Scrittura, i Concili, i Padri hanno prescritto»; 4) i gesuiti insegnano che i maggiori peccatori non peccano; 5) i gesuiti hanno consentito che i cristiani delle Indie diventassero idolatri; 6) essi sostengono che non sia necessario l'atto formale dell'amor di Dio per raggiungere la salvezza; e così via fino alla sedicesima proposizione pascaliana che ritiene ormai cadute in desuetudine quelle leggi della Chiesa che non vengono di fatto più osservate<sup>2</sup>.

Sarà così che il polemico gesuita di Terra d'Otranto verrà, attraverso la mediazione di Daniel, in contatto con la corrosiva critica di Pascal alla morale gesuitica e finirà per rappresentare, nell'Italia di fine Seicento, la prima forma di reazione teoretica al rigorismo giansenistico.

## 1 L'intento divulgativo del padre Daniel e il *roman comique* del Seicento

La critica che Daniel sviluppa nei confronti della fisica cartesiana, non può venir messa in alcun modo sullo stesso piano della apologetica di Garasse. Per quanto Daniel indulga, secondo la moda del tempo, alla narrazione romanzata che vagamente potrebbe ricordare gli stralunati viaggi interplanetari di Cyrano de Bergerac, le sue osservazioni si fondano su di una solida conoscenza filosofica ed un'agguerrita strumentazione teorica da penetrare nel cuore dell'epistemologia e della fisica cartesiana<sup>3</sup>. Gli stessi contemporanei, come Bayle, lo tengono nel dovuto conto, e la critica più avveduta finisce per dare ragione ad alcune sue riserve nei confronti di nodi tematici della filosofia cartesiana.

2 *Ragionamenti di Cleandro e di Eudosso sovra le Lettere al Provinciale, recati nell'italiana favella dall'original francese, Stampato in Colonia l'anno 1694*, Pozzuoli MDCXCVV, nella stamperia Giacomo Reillard.

3 C. DE BERGERAC, *Les etats et les empires de Luna* (1657), Garnier Flammarion, Paris, 1966. Ma cfr. anche su Cyrano e Descartes, J. GAY – J. LEMONNYER, *Cyrano de Bergerac, un voyageur dans «le Monde de Descartes»*, in, «Libertinage et philosophie au VIIe siècle», n. 9, 2005, pp. 105-126.

Il Vartanian, ad esempio, riconoscendo che tra le conseguenze più eversive della filosofia di Descartes «fu la negazione della premessa dualistica e, con essa, dell'immortalità dell'anima»<sup>4</sup>, finisce per rendere più che attendibili gli stessi timori e le stesse critiche del Daniel. E, infatti, grande valore egli dà al *Voyage* (non all'opera divulgativa di traduzione del De Benedictis che non conosce) anche per la questione degli animali macchine così ben stigmatizzata dal gesuita, sulla cui posizione aveva riflettuto persino Bayle<sup>5</sup>. Egli parla addirittura di una tendenza eretica del cartesianesimo, così come appunto veniva stigmatizzata dall'apologetica più agguerrita dei gesuiti. «Il diciottesimo secolo, partendo principalmente da Voltaire, doveva sintetizzare in parole quasi identiche [a quelle del Daniel] la fisica di Descartes; e parallelamente doveva caratterizzare con la stessa formula la scienza materialistica di Diderot e dei suoi colleghi». La piena consapevolezza che, sia Daniel che l'Aletino, posseggono della natura eversiva della metodologia e della fisica cartesiana, qualunque poi ne sia la sua fondatezza sperimentale e matematica, era condivisa da molti altri teologi, checché ne sostenessero i suoi ortodossi scolari. Lo stesso vituperato Spinoza non è ancora diventato il bersaglio privilegiato dell'apologetica gesuitica. Come ha scritto a suo tempo il Vernière: «Spinoza ne sera jamais comme Descartes l'objet des plaisanteries du père Daniel, le point de mire attaques savamment concertées et échelonnées lui un réfutation en forme comme celle de Malebranche par le Père Dutetre»<sup>6</sup>. Il padre René Rapin, ad esempio, affermava risolutamente che «la fisica di Descartes non solleva l'intelligenza al di sopra dei sensi: essa spiega semplicemente per mezzo di corpi le operazioni più spirituali dell'anima»<sup>7</sup>. Era, in definitiva, la completa autonomia della fisica dalla teologia.

Credo allora che si possano raccogliere le fila di tutta una stagionata indagine storiografica (Vartanian, Fabro, Del Noce) che consente di leggere con maggiore attenzione le critiche e le giustificate paure dell'apologetica, non soltanto sollecita nella difesa dell'ortodossia, ma anche capace di approfondire l'analisi del razionalismo moderno e dei suoi possibili sbocchi. Vartanian adduce anche, «come prova dell'alleanza creatasi fra la scienza cartesiana e il naturalismo del periodo

4 VARTANIAN, *Diderot e Descartes*, trad. it. Feltrinelli, Milano, 1956, p. 22; per quel che segue, pp. 70-71.

5 A proposito del Daniel, Bayle mostra di prendere in seria considerazione le sue critiche a Cartesio. Egli scrive nella nota (G) a *Ronario*: «È stato molto apprezzato, ed a ragione, un libro intitolato *Il viaggio del mondo di Descartes* Vi si trovano difficoltà ardue proposte ai cartesiani in forma piacevole e viva, e molto ben svolte. Quelle che riguardano l'anima meccanica delle bestie sono, mi sembra, fra le migliori che possono essere avanzate» (lo leggo in *Dizionario*, a cura di G. Brega, Feltrinelli, Milano, 1957, p. 326). Con pari attenzione e serietà ai nostri giorni, Jan Pierre Cavaillé, nel suo vol., *Descartes et la fable du Monde*, Vrin, Paris, 1991, nei Capitolo I, pp. 11 e ss.; e nel Capitolo V, sulla *fabulation*, pp. 163, 189 e ss. cita e discute il padre Daniel.

6 P. VERNIER, *Spinoza et la pensée française avant la révolution*, 2 voll., Presse Univ. Fr., Paris, 1954, I, pp. 226-227.

7 Cfr. VARTANIAN, *Diderot et Descartes*, cit., pp. 211 e ss.

preilluministico, un certo *Traité de trois imposteurs*»<sup>8</sup>. Tale «alleanza» andrebbe pertanto collegata al processo di materializzazione dell'anima cui si riallaccia La Mettrie, inserendosi nella tradizione libertina che aveva col cartesianesimo rapporti non occasionali<sup>9</sup>. E infatti, per Vartanian, la critica del Daniel possedeva notevole fondatezza in quanto:

il gesuita giungeva alla radice del contrasto dicendo che i cartesiani affermavano certi principi che erano 'estremamente delicati e molto pericolosi per quelle questioni che si riferiscono ai nostri più sacri misteri [...]'. [...] non apprezzava la funzione generale che aveva la base teologica della fisica di Descartes, per mezzo della quale tutti i fatti naturali erano stati riferiti, più o meno convincentemente, in un'ultima istanza a Dio. Partendo invece dal presupposto che la filosofia naturale cartesiana si fondasse semplicemente sulla materia in movimento, egli ridicolizzava il tentativo di costruire un mondo con tali elementi<sup>10</sup>.

Un mondo appunto, non soltanto avulso dalle verità scritturali, ma addirittura campato in aria e del tutto fantastico<sup>11</sup>.

Meno frequentato di Garasse dagli storici della letteratura, che dei viaggi fantastici nei regni della luna e delle mode libertine dei primi decenni del XVII secolo si interessano con gusto di ricercatori curiosi, egli è invece scrittore garbato, molto probabilmente scaltrito nella moda della narrativa francese dei suoi anni. Meriterebbe perciò un'attenzione particolare dagli storici della cultura, soprattutto sul terreno della penetrazione e divulgazione delle dottrine filosofiche e scientifiche tra il popolo dei fruitori di quei romanzi, forse i più remoti progenitori degli ottocenteschi *feuilletons*<sup>12</sup>. Il Seicento, infatti, vide fiorire una narrativa fantastica che della scienza e della filosofia prese gli aspetti liberatori ed eversivi, leggendo razionalismo e scepsi, libertà di pensiero ed emancipazione dalla tutela teologica, in chiave di *libertinage*: quasi che maestri della nuova cultura fossero diventati i testi clandestini, di forma più accessibile dei trattati sistematici e rigorosi. Non sarà possibile

8 P. VERNIER, *op. cit.*, p. 71-74.

9 Così per S. MORAVIA, *Introduzione*. in LA METTRIE, *Opere*, cit., p. XX.

10 VARTANIAN, *op. cit.*, p. 70.

11 Sulla tecnica dell'esperimento fantastico, come *figlio spurio del metodo induttivo*, caro a Galileo che lo chiama «esperimento mentale», cfr. le considerazioni di P. OMODEO, *op. cit.*, pp. 181-182. Ma anche Voltaire, nelle *Lettres Philosophiques* (XIV), aveva definito la filosofia cartesiana «un romanzo ingegnoso e, nel migliore dei casi, un romanzo verosimile per gli ignoranti, [...] in quanto s'ingannò sulle prove sull'esistenza di Dio, sulla materia, sulle leggi del movimento, sulla natura della luce». Lo leggo nell'antologia di P. ROSSI, *Gli illuministi francesi*, cit., p. 68.

12 Vedi per tutti, F. BOUILLIER, *Histoire de la philosophie Cartésienne*, Duran, Paris, 1854, p. 563 in particolare; J.CH. BRUNET, *Manual du libraire et de l'amateur de livres*, 4<sup>a</sup> ed., Meline, Cans et Comp., Bruxelles, 1865, per non dire d'altri autorevoli come Bayle di cui faremo riferimenti di seguito, ecc.



intendere e valutare nel loro giusto peso le preoccupazioni apologetiche dei censori cattolici, se non si considera come sia il cartesianesimo che lo spinozismo, frammiti nel vincolo che storicamente li andava avvincendo, come causa al suo naturale effetto, si legassero, nella considerazione corrente, ai libertini e come a connotare la nuova cultura moderna fosse proprio la commistione che, in Francia in modo particolare, si stava realizzando fra scienza, filosofia e miscredenza o ateismo ed eversione sociale. Emblematico potrebbe risultare il caso, già richiamato per altri versi nel capitolo precedente, di Charles Sorel che con la sua *Science de choses corporelles* del 1634 sembra correre la via parallela del più illustre contemporaneo Descartes; e, ancor più, raccogliere l'istanza antimetafisica e antilibresca – ma anche decisamente antiaristotelica – che era stata della cultura tecnica della fine del secolo precedente e che aveva trovato nei *Discours admirables* (1580) di Bernard Palissy una sua suggestiva espressione<sup>13</sup>.

Del resto, la tecnica del Daniel, già rilevata acutamente per primo dal contemporaneo confratello Aletino, di togliere agli avversari l'esclusiva dello stile suadente e della forma brillante, dice come il gesuita avesse di mira non solo Cartesio e i cartesiani, o i filosofi e i fisici, quanto gli stessi belli spiriti a cui si era rivolto Garasse: i lettori e gli scrittori di romanzi, per i quali era necessario usare uno stile familiare. Criticare sì Cartesio, ma con lo stile dei romanzieri brillanti, per prevenirne l'influsso tra la gioventù colta, abbagliata dalle nuove idee sulla capacità della scienza di liberare l'uomo dalla tutela della morale e della religione tradizionale. Certo, se avesse voluto parlare ai dottori della Sorbona, ai teologi, protestanti e cattolici, ai fisici e ai metafisici, avrebbe fatto come Bayle, che scelse l'apparentemente impersonale sistema del dizionario o quello del trattato erudito. Il suo libro è invece una sorta di romanzo: o forse, la caricatura voluta di un *roman comique*, come quelli di Cyrano o di Sorel; e come quelli con contenuto di scienza e di sogno e con in più la spezia dell'ironia e dello scherno gesuitico, ma anche l'analisi arguta e sottile delle questioni più spinose della fisica cartesiana. Del resto anche Sorel, emulo eretico di Descartes, aveva programmato con la sua opera di «passare al vaglio della ragione tutte le teorie filosofiche, denunciarne gli errori» e presentare addirittura la sua *Science universelle* come le *Livre de la Vraye Science de toutes choses, qui peut conduire les hommes à une parfait félicité*. Anch'egli, a suo modo, aveva presentato una fisica ed una metafisica: aveva dissertato sulla materia e sull'anima, distinguendo, cartesianamente, la sua scienza in *corporelle* e *spirituelle*; discettando di metodo, ragione, anima dell'uomo e anima delle bestie. Certamente i destinatari, gli auspicati lettori del *Voyage* di Daniel, dovevano essere, nelle intenzioni del dotto gesuita, gli stessi spiriti liberi, giovani cavalieri, dame colte, abatini che si facevano lusingare dalle sirene del secolo, e che avrebbero popolato il mondo di Giacomo Casanova, che cercavano la liberazione dei costumi e la felicità, così come sarebbe stata teorizzata e descritta nei romanzi filosofici, soprattutto

---

13 Cfr. ancora F. GARAVINI, *op. cit.*, in particolare il capitolo *La panacea della scienza universale*, pp. 144 e ss. e, ovviamente, P. ROSSI, *I filosofi e le macchine*, cit., pp. 11 e ss.

to nel secolo successivo<sup>14</sup>. Piuttosto che i catastrofici anatemi di Garasse e i suoi approssimativi richiami alle Scritture, sarebbe risultata più efficace una narrazione fantasiosa e, al tempo stesso, denigratoria di tutto l'universo corpuscolare e vorticoso del filosofo di La Fleche.

L'Aletino, nel presentare la sua traduzione del *Voyage* al pubblico italiano, svela con orgoglio il nome dell'autore, «huomo per erudizion sacra e profana, chiarissimo, a cui è venuto fatto in tutte le più famose questioni, ch'oggi tra i letterati d'Europa con sommo studio e sollecitudine piatisconsi, in cui entra a parte o l'interesse della Chiesa o la riputazione della sua Compagnia, con non infelice successo, metter le mani». Dopo aver ricordato la risposta data al Pascal delle *Provinciali* e la polemica sulla morale avviata col domenicano Noël Alexandre, in odore di giansenismo, egli precisa come, per la critica alla filosofia cartesiana, abbia voluto scegliere, con questo suo nuovo libro, «una maniera tutta piacevole e nuova, né, [...]», da altri mai in simiglianti materie adoperata». Infatti, «con sollazzevoli e curiosi divertimenti ha saputo far penetrare a' suoi lettori, senza una menoma noia al mondo, i più riposti arcani della filosofia, e darne ragione senza che la piacevolezza delle sue invenzioni pregiudicasse punto la gravità delle materie che si trattano». Scelta quant'altra mai opportuna per la tendenza in voga ormai in tutta Europa, a Parigi come a Londra e a Napoli. «Posciacché, vedendosi oggi per vaghezza di novità invogliati della filosofia cartesiana per lo più dame, cavalieri ed altri giovanetti signori di levatura non molto grande, e fastidiosi anzi che nò, era mestieri, per insinuarli nell'animo loro, con ischietta dicitura, e di facezie condita, supplisse all'uno e all'altro». Al tradizionale dommatismo aristotelico dell'*ipse dixit*, si è andato sostituendo il più fastidioso servilismo dei fautori di Cartesio; i quali son più fanatici degli antichi settari pitagorici. Uno scrittore della levatura del padre Daniel, farà meglio apprezzare le verità del retto filosofare, in quanto per niente scolastico e ottuso ripetitore d'Aristotele, egli è, al contrario, critico onesto e severo di tutte le «cianciafruscole, come sono l'orror del vuoto, una infinità di piccoli enti, la definizione della forma sostanziale, e, che so io, che con tanta confidenza su la parola dei suoi chiosatori gli attribuiscono i scolastici del dì d'oggi». E data ormai per scontata la reale parentela del giansenismo col cartesianesimo, non ci sarebbe più da meravigliarsi se la filosofia di Descartes si facesse discendere direttamente dalla mente di sant'Agostino. L'opera del traduttore, per quanto imperfetta, rendendo in italiano il saggio del religioso francese, renderà perciò un servizio alla verità<sup>15</sup>.

Infine, la fisica cartesiana con altri sistemi naturalistici del tempo, era stata accusata d'essere una pura *invenzione*, un frutto di fantasia piuttosto che di ponderata

14 Di notevole interesse a tal riguardo l'introduzione di Paolo Quintili a J.O. DE LA METTRIE e D. DIDEROT, *L'arte di godere*, cit.; ma vedi anche l'importante collezione di testi libertini della Biblioteca Nazionale di Parigi, dal 1983 finalmente a disposizione degli studiosi, su cui cfr. *L'Enfer de la Bibliothèque Nationale. Eros au secret*, Paris, 2 dicembre 2007-22 marzo 2008.

15 *Viaggio*, trad. it. cit., *Il volgarizzatore a chi legge*.

analisi scientifica. Lo stesso Cristiano Huygens aveva a tal riguardo, in una lettera a Bayle del 26 febbraio del 1693, usato il termine *romanzo*. Diffusa pertanto, soprattutto nell'area cattolica e gesuitica in particolare, la tendenza a marcare i gravi rischi cui le teorie vanno incontro se non si basano su dati sperimentali. Tale ponderazione avrebbe mostrato, dal canto suo, il gesuita Honoré Fabri (1607-1688) nei confronti della fisica cartesiana, ma l'atteggiamento sarebbe gradualmente diventato l'abito scientifico o metodologico della compagnia, dal Bellarmino in poi, che puntava a mostrare come la battaglia contro la filosofia e le teorie libertine non si indirizzava a difendere l'ortodossia della scrittura quanto la razionalità scientifica stessa, le scienze sperimentali e la matematica, metodologie del tutto destituite di visioni del mondo, togliendo in tal modo ai *novatores* e ai pensatori moderni la ragione profonda della loro stessa pretesa innovativa<sup>16</sup>.

## 2 Viaggio in un mondo da poco scoperto. La «non-morte» di Cartesio

Se avesse, il nostro Daniel, scelto il proposito di imitare Luciano, egli avrebbe smentito se stesso come filosofo, il quale ha verso i lettori l'obbligo di dire, sempre e in ogni caso, la verità. Invece, «la maniera con cui Luciano dà principio alla sua storia, è la più acconcia del mondo. Dichiarasi egli su le prime col suo leggitore, quanto mai è per dire, tutto esser falso». Ma, al contrario dell'antico scrittore, egli, lo si creda o no, metterà onestamente davanti agli occhi dei lettori le cose così come sono andate<sup>17</sup>.

«Io racconto qui la particolarità d'un viaggio che ho fatto verso il signor delle Carte. Comincio dall'occasione che il caso mi presentò, di far molto comodamente questo cammino, che certo non merita di rimanersi nascosto»<sup>18</sup>. Il racconto si snoda in quattro parti (cinque, nella seconda edizione) cui segue una *Continuazione*, composta di *avvertimento*, *nuove difficoltà proposte all'autore* intorno alle *capacità intellettive delle bestie*, cinque proposizioni con le risposte dell'autore circa le precedenti obiezioni, un'impugnazione di due difese del sistema del mondo di Cartesio e, infine, un'ultima impugnazione della seconda difesa del sistema del mondo. Il viaggio, nelle sue quattro parti, mantiene la forma di narrazione fantasiosa; la *Continuazione* scende sul terreno, per così dire, più tecnico e circostanziato. Una serie di figure illustrano i problemi fisici e astronomici affrontati nella narrazione. Nella seconda edi-

16 Vedi, per il Fabri e per i riferimenti nel testo, E. CARUSO, *Honoré Fabri, gesuita e scienziato*, in *Miscellanea Secentesca, Saggi su Descartes, Fabri, With*, Quaderni di 'Acme', 8, Università di Milano, Milano, 1987, p. 113 in particolare.

17 *Op. cit.*, *Idea generale dell'opera*. Ci serviamo per comodità della volgarizzazione d'epoca del De Benedictis, ma teniamo presente il testo originale di Daniel, nell'edizione del 1702, cit.

18 *Op. cit.*, p. 2.

zione, la quinta parte è una trattazione della controversa questione dell'anima meccanica delle bestie e dei connessi problemi che toccano anche l'uomo come automa.

L'idea del viaggio, nella letteratura europea, è antica e consolidata. Negli anni di Daniel, l'ultimo decennio del XVII secolo, non solo era ancor viva nella coscienza e nell'immaginario collettivo la sconvolgente scoperta del continente americano, ma i contatti sempre più frequenti con differenti culture, l'opera di penetrazione dei missionari, soprattutto gesuiti, in Cina, Giappone, Asia e Africa in genere, tenevano accesa, nella società colta soprattutto, l'attenzione e la curiosità verso forme umane di vita e di convivenza del tutto differenti, verso paesi, costumi ed anche specie animali strane, alcune misteriosamente vicine a quella umana<sup>19</sup>. La lunga *querelle sur l'âme des betes*, tra filosofi, medici ed anatomisti, manteneva accesa l'attenzione al racconto favoloso di paesi, di luoghi e di genti diversi da quelli del vecchio mondo, e rimetteva in discussione credenze consolidate e oggetti di fede fino ad allora mai scossi da dubbio. Mondo *nuovo*, mondo *vecchio*: Daniel gioca sul termine, che usa come metafora: *mondo*, non tanto come sistema del mondo, quanto mondo favoloso, di Cartesio, dove saranno possibili prodigi, dove potrete vedere le cose che avevate soltanto sognato: assurdità filosofiche che avevate creduto, in buona fede, sostenersi su presupposti di scienza.

«Del mondo del signor delle Carte avviene lo stesso che de' paesi nuovamente scoperti, de' quali si scrivono relazioni così varie, che l'una parecchie volte ripugna all'altra»<sup>20</sup>. Appena se ne ebbe notizia, si mossero folle di genti, come pellegrini verso la Terra Santa, da tutte le parti d'Europa per abbeverarsi a quel sapere. Francesi, inglesi, olandesi; meno gli spagnoli che, solleciti di nuove scoperte dove si poteva trovar oro e argento, presero partito di non occuparsene, con gran contento dei liberi pensatori che paventavano, con la loro venuta, l'immancabile arrivo della Santa Inquisizione. Ognuno, di tal favoloso mondo, diceva la sua; al punto «che fin'ora non si sa ciò che se ne debba pensare. Se si fa credito agli uni, non egli è un mondo ma un Caos». In quel mondo non si spiega il movimento: non v'è luce né colore, non fa caldo né freddo, né umido o asciutto. «Le piante e gli animali vi sono senza vita. Non solamente si

19 Sui gesuiti e la Cina, in particolare, la bibliografia è notevole. Sulla figura e l'opera missionaria di Matteo Ricci, cfr. F. MIGNINI, *Matteo Ricci. Il chiosco delle fenici*, Il lavoro editoriale, Ancona, 2004. Ma soprattutto, S. ZOLI, *La Cina e la cultura italiana dal '500 al '700*, Patron, Bologna, 1973; e dello stesso, *La Cina nella cultura europea del Seicento*, in AA.VV., *L'Europa cristiana nel rapporto con le altre culture nel secolo XVII*, La Nuova Italia, Firenze, 1978, pp. 85-164 e ancora, *Europa libertina tra controriforma e Illuminismo*, Cappelli editore, Bologna, 1989 ed ivi, in particolare, le pagine dedicate al nesso gesuiti-libertini nella storia della cultura religiosa del Seicento (pp. 130-140). Sulle polemiche tra gesuiti e domenicani, si veda di chi scrive, *I gesuiti e la Cina. Le polemiche sui riti confuciani tra l'Aletino e i missionari domenicani*, in «Studi filosofici», XXVIII, 2005, pp. 59-100.

20 *Op. cit.*, p. 5. Nel testo originale testualmente: «Il en est du Monde de Mr. Descartes, comme de ces Pais nouvellement découverts, dont on fait des relations si differents, et qui se contradicent souvent les unes les autres». *Op. cit.*, p. 1.

può con ragione, ma si dee per comando dubitar d'ogni cosa, fino a porre arditamente in disputa se l'uomo è uomo». In un mondo siffatto il dubbio è di casa: non basterà l'evidenza, bisognerà sospettare l'inganno ovunque. Gli esseri umani, ancorché viventi, fatti di carne ed ossa, potrebbero esser degli automi. Gli abitanti di quella terra sono sprezzanti, superbi e non accettano l'autorità, non son cristiani e neppure cattolici. Da quel che se ne sa, gli abitanti di quel mondo «spacciano principi delicatissimi e pericolosissimi in materie assai vicine a' misteri di nostra fede più sacrosanti». Della loro fede poco si conosce; quel che è sicuro è che la provvidenza divina non ha altro fine «che di far girare i piccioli cubi della materia attorno al loro centro»<sup>21</sup>.

Altre fonti ci attesterebbero, al contrario, l'ordine e la precisione di quel mondo: la sua razionalità ed essenzialità. In materia di religione poi, l'idea di Dio non è ricavata dalle creature visibili, bensì *entro lo spirito di Renato stesso*; e un tal Dio, secondo l'intendimento del filosofo, può fare che due più tre non facciano cinque, che il quadrato non abbia quattro lati: addirittura, può operare l'assurdo, senza provocare scandalo. Al punto che qualche acceso adepto arrivi alla paradossale conclusione che «il mondo di Cartesio è appunto quel desso che si descrive nel primo capitolo del Genesi». Del resto, il dotto padre Mersenne e molti altri autorevoli cartesiani sostengono che «non può trovarsi dottrina più cristiana che spiri dolcemente l'amor di Dio che la filosofia cartesiana»<sup>22</sup>.

Da tale ridda di pareri, perciò, era nata nell'autore una forte curiosità e quindi la comprensibile decisione di intraprendere il viaggio alla scoperta di un tal mondo che si annunciava pieno di allettanti e straordinarie novità. Ma la difficoltà iniziale era quella di trovare una guida, dato che ci si doveva recare in un Paese del tutto sconosciuto, «dove non vassi né a piè né a cavallo, né in barca né in carrozza, né per mar né per terra». La fortuna lo soccorse, mettendogli sulla sua strada, appena arrivato in Provenza, un vecchio saggio di ottant'anni, che aveva avuto stretta familiarità col signor delle Carte e che sprezzava la sua scolastica. Il primo mistero di cui, grazie al vecchio cartesiano *sui generis*, Daniel viene a conoscenza è che «il signor delle Carte non è mica morto!» La strabiliante rivelazione rese la decisione del viaggio ancor più incalzante. Come era stata possibile la cosa, visto che s'era nell'anno di grazia 1690,

21 *Ibidem*, p. 6.

22 *Op. cit.*, pp. 9 e ss. Ovviamente Bayle, dal canto suo, non manca di ingolfarsi argutamente nel cuore della diatriba. Subito dopo aver lodato il libro di Daniel, anche per l'obiettività delle sue affermazioni, (cfr. quanto in proposito s'è notato in precedenza), osserva come una teoria ben salda ne fa nascere, come per una maledizione divina, un'altra ad essa contraria: «gli argomenti dei cartesiani ci portano a considerare gli altri uomini come macchine. [...] Il cartesiano riesce appena a rovesciare, distruggere, annientare la teoria degli scolastici sull'anima delle bestie che già si accorge di poter essere battuto con le sue stesse armi [...] Chi mai ad esempio, oserebbe sostenere che c'è soltanto lui che pensa e che tutti gli altri sono delle macchine». Né più né meno di quanto gli avrebbe rinfacciato, a suo modo, nel *Viaggio* il nostro Daniel, per ciò opportunamente richiamato dallo stesso Bayle, sempre nella lettera (G) delle note a *Rorario*, in *Dizionario*, ed. cit., p. 326.

a circa quarant'anni della dipartita del filosofo nel Paese degli orsi? Era tale mistero che, tra gli altri, il vecchio gli avrebbe ben presto svelato.

Tutto era cominciato – secondo il racconto del testimone oculare – con la dimostrazione sperimentale della immortalità dell'anima da parte di Cartesio, cui era seguita, come si sa, la confutazione del Gassendi. Per quanto una tale dimostrazione apparisse, condotta com'era con mezzi sperimentali, impresa chimerica, come quella di ritrovare il caduceo di Mercurio, egli pareva ostinato nel suo proposito. Spiegava pertanto il vecchio:

Era di suo costume, come è ben noto, il confermar colla sperienza quella verità che col solo lume del suo intelletto scoperto avea. Sperò dunque, dopo avere con tanta evidenza dimostrata la distinzione dell'anima e del corpo, di potere giugnere a penetrar il segreto della loro unione, e quindi di rintracciar la maniera di separargli e riunirgli, quando gliene venisse il talento<sup>23</sup>.

Partito dalla nota dualità di sostanza, il suo problema fisiologico e sperimentale restava quello di trovare il punto (*acerbo*, davvero, *che di vita ha nome*) di congiunzione tra l'estensione (corpo) e il pensiero (anima). Come è noto, Cartesio aveva finito per indicarlo nella piccola *ghiandola pineale*; e fu a questo punto che intervenne l'esperimento di cui il vecchio cartesiano lo mette puntualmente al corrente. Ma prima di arrivare a esporre tale conclusione, bisogna tener presente che il filosofo aveva seguito con tanto zelo l'osservazione del corpo umano, che gli era riuscito perfino di fare qualche scoperta anatomica interessante; era pervenuto perciò alla conclusione che l'anima, nella sua assoluta unità, non si estendeva per tutto il corpo, come voleva la volgare sapienza, ma, come egli dimostrò con due esperienze, essa si trova come concentrata in un determinato punto da cui riceve le sensazioni o viene sollecitata a sentire, così come fa la mano quando si serve di un bastone. Tale punto o sede dell'anima, in un primo momento ritenne che non poteva essere se non nel cervello, dove «terminano tutti i nervi, o più tosto indi traggono la loro origine»<sup>24</sup>. In seguito però, constatata la com-

---

23 *Op. cit.*, p. 10.

24 *Op. cit.*, p. 12. In verità Cartesio aveva esplicitamente sostenuto: «L'anima è veramente congiunta a tutto il corpo, e non si può dire in senso proprio che essa sia in qualcuna delle sue parti piuttosto che in altre [...] poiché l'anima è di tal natura che non ha rapporto né con la estensione, né con le dimensioni né con le altre proprietà della materia di cui il corpo si compone, ma solamente con tutto l'insieme dei suoi organi [...]. C'è tuttavia nel corpo qualche parte in cui essa esercita le funzioni in modo più specifico che in tutte le altre». Cfr. *Le passion de l'âme*, trad. it. di M. Garin in *Opere*, a cura di E. Garin, vol. II, Laterza, Bari, 1967, pp. 419-420. Del resto, come è stato correttamente osservato, conseguenza della posizione cartesiana sarà un dato sviluppo della fisiologia degli organi di senso; «la concezione dualistica consentiva che il corpo divenisse oggetto d'indagine scientifica, rimuovendo ogni ostacolo di carattere 'ideale' allo studio del suo funzionamento», cosa che non poteva venire accettata dalla prospettiva dell'ortodossia cattolica in qual momento storico. Vedi, G. CIMINO, *La mente e il suo substrato. Studi sul pensiero*

plessa struttura anatomica e cellulare dell'encefalo, finì per scartarlo come sede non idonea. E infatti, solo dopo lunga e attenta riflessione e reiterate osservazioni, finì per rendersi conto che la sede doveva possedere necessariamente tre requisiti: 1) doveva essere unica «acciocché l'azione del medesimo oggetto, che nello stesso tempo perquotesse due organi di senso, non facesse due impressioni nell'anima»; 2) vicino il più possibile alla «fonte degli spiriti animali»; 3) doveva essere mobile. Pertanto, solo nella ghiandola pineale le tre condizioni si ritrovavano congiunte; e così il cervello si scartò!

E fin qui, come si vede, egli fu guidato dalla ragione. Poi, come d'improvviso, le cose cambiarono. «Mi crederete voi, s'io vi dirò che il signor Renato avea talvolta degli estasi?» E così, il vecchio cartesiano narra come quand'erano in Olanda, lui e il maestro, lo avrebbe visto entrar in una stufa «che si avea fatta fabbricar sembante a quella che ove avea cominciato a filosofar in Lamagna, ed ivi si mise al suo solito a specular»<sup>25</sup> e restarvi per un bel po', fin quando (altro prodigio!) un fiasco non si alzò miracolosamente dalla mensola dove era poggiato e si appressò, levitando in aria, alla bocca di Renato, stappandosi da solo, come guidato da mano invisibile. A quella vista, il vecchio discepolo temette che «negli affari del nostro filosofo ci fosse intrigato il diavolo»; ma Cartesio si svegliò subito, avendo l'aria di chi dovesse annunciarne una scoperta straordinaria. Passarono invece due giorni interi, prima che il maestro gli rivelasse l'accaduto:

Or bene, diss'egli aspramente, senza esser ricorso al caduceo di Mercurio, ho pur ritrovato il segreto non solo del come congiungonsi il corpo e l'anima, ma anche del come dividergli, quando mi piacerà: ne ho già fatta la sperienza, che è stato il frutto di quella meditazione nella quale ier l'altro mi sorprendeste: allorché a voi sembrò che io subito mi destassi, io per verità ritornava di molto lontano, che non credavate.

E spiegò allora tutto il prodigio. Era caduto in una sorta di 'tramortimento', per cui non poteva fare più uso dei sensi; ma, contemporaneamente, l'anima sua, riusciva ugualmente a cogliere realtà intelligibili che nel passato egli aveva tentato di esporre ai discepoli: «un'infinità di conteezze puramente immateriali [...] ma di una maniera molto più perfetta e più viva» che non quando esse erano ostacolate dalla presenza ingombrante dei sensi. Riusciva a calcolare in poco tempo questioni che ordinariamente si risolvevano in dieci anni di studi e meditazioni: l'anima gli era, in sostanza, divenuta un prodigioso calcolatore cognitivo; una sorta di processore informatico, carico di memorie e capace di operazioni vertiginose. Ne provava una straordinaria gioia, e ancor maggiore arrivò a provarne allorché vide con i suoi occhi la sede dell'anima

---

*neurofisiologico dell'Ottocento*, Domus Galilaeana, Clueb, Bologna, 1984, p. 39. Ma si ricordi ancora il vecchio, M.H. PIRENNE, *Descartes and the Body-Mind Problem in Physiology*, in «British Journal of the Philosophy of Science», I, 1950, pp. 43-59.

proprio nella ghiandola pineale, di dove essa provvedeva ai movimenti ed alle sensazioni più svariate. Inoltre, in quella sorta di estasi, egli aveva, *sperimentalmente*, provato la totale dissociazione dell'anima dal corpo; a tal punto, addirittura, che a questa «gli saltò il capriccio di allontanarsi dal corpo medesimo per veder ciò che in momento di questa divisione gli n'avverrebbe». Provò quindi, e sempre sperimentalmente, quanto aveva in passato ipotizzato e costantemente insegnato: che «se la macchina del suo corpo serbasse tutti i suoi organi liberi e sani, e si mantenesse nel cuore e nello stomaco l'ordinario calore, la circolazione del sangue, la filtrazione degli umori col rimanente de' moti e funzioni naturali, che in noi si fanno senza l'anima avvedersene, si farebbon così bene in questa macchina, assente l'anima, come quando ella è presente»<sup>26</sup>.

Caricatura più sottile, credo, Cartesio non ebbe né in vita né in morte; nel Paese dove Molière aveva svergognato medici e cerusici e in *Tartuffe* aveva, secondo un *cliché* consolidato, rappresentato un di quei direttori di coscienze che s'intrufolano nell'intimità delle famiglie per indirizzarne le scelte e trovarvi il proprio tornaconto, da buon quietista crapulone; senza attaccare direttamente i filosofi seriosi che portavano in alto il nome della Francia di Luigi XIV. La grottesca caricatura di Daniel colpiva Cartesio nella parte più debole e forse più intuitivamente innovativa della sua filosofia: quel dualismo ambiguo, mascherato, che si legge nella filigrana sottile e geometrica dell'*Etica* spinoziana, in cui le due sostanze si riducono ad una sola: quella che porta il pernicioso nome di *natura*, sia pure, anzi per giunta, *sive Deus!* Il corpo, un po' che mantenga il calore interno e gli si assicuri il funzionamento idraulico della circolazione doppia e completa, va pure da solo. L'anima per un po' di tempo gli può essere un sovrappiù, un semplice *optional*, come si direbbe oggi. Il passo dal corpo autosufficiente alla macchina pensante, con un po' di fantasia, sembra breve: gli animali, *les bêtes-machines*, stanno lì a dimostrarlo e l'*homme-machine*, produttore anche di pensiero, sta per essere ipotizzato, proprio sulla base delle acute osservazioni cartesiane. Il vecchio Cartesio strizza l'occhio a La Mettrie, come ci diranno Vartanian e compagni. Infatti, fu con molta probabilità proprio «l'acuta analisi dei dilemmi cartesiani compiuta dal gesuita» ad «incoraggiare una loro interpretazione materialistica». Fu Daniel ad osservare come Cartesio, «situando l'anima nella ghiandola pineale [...] aveva in realtà violato nella sfera fisiologica, la base dualistica della metafisica». Le conseguenze, indicate dal gesuita, consistevano nel dilemma, notevolmente eversivo: «o l'anima era materiale» – e se ne poteva andare a spasso come egli sarcasticamente ipotizzava nel *Viaggio* – «o la materia possedeva qualità proprie della mente» – e la cosa apriva la strada ad un mentalismo materialistico di cui alcune avvisaglie si sarebbero viste tra i filosofi napoletani, lettori di Burnet e della sua *Telluris theoria sacra*<sup>27</sup>.

26 *Op. cit.*, pp. 13-16, anche per le cit. precedenti. Confronta sempre l'ed. originale cit. del *Voyage*, pp. 74 e ss.

27 Per il riferimento al Vartanian, cfr. *op. cit.*, pp. 206-207, dove l'autore cita l'apologista Bergier accanto a l'*Examen du matérialisme* (1754) di Denesle. Frequente, del resto, soprattutto nell'esegesi cattolica, l'immagine materialistica della fisica cartesiana. Per tutti, R. RAPIN, *Reflexions sur la physique*, in *Oeuvres*, 2 voll., Amsterdam, 1709, vol II, p. 431; su cui ancora VARTANIAN, *op. cit.*, pp. 21 e ss.



Ma è soprattutto lo Spink che ha messo in evidenza il ruolo dissacrante della critica di Daniel alla dottrina cartesiana dell'anima. «Daniel ha dimostrato – egli scrive – che se un cartesiano è logico, è costretto a credere che egli solo è un essere pensante e tutti gli altri esseri sono semplici macchine. [...] Daniel ha trovato il punto debole nella difesa dei cartesiani, e come nella guerra di Troia il contrattacco è riuscito là dove l'attacco è fallito». I gesuiti e Bayle, a questo punto, si danno la mano nel mettere in seria difficoltà i cartesiani ortodossi: «Chi – chiede Bayle dando il colpo di grazia – può pretendere di essere l'unico essere pensante senza essere pronto per il manicomio?». Non è certamente la tesi peripatetica che egli segue, la vera forza di Daniel: senza suggerire soluzioni alternative, è la sua critica a determinare imbarazzo ai cartesiani. L'importante per lui è che la pretesa di scalzare gli scolastici sia naufragata miseramente e che tra due dottrine insufficienti il buon senso consigli di mantenersi fedele all'antica, almeno finché la nuova non si attrezzerà con differenti e più forti ragioni<sup>28</sup>.

L'ironia del racconto sulle peripezie del filosofo sembra perciò calzante e opportuna per sancirne il discredito. Mal gliene incorse, infatti, al nostro filosofo, per l'uso che aveva ormai preso di abbandonare così di frequente il suo corpo e far vagare l'anima dove meglio gli piaceva, stante la sua convinzione della loro perfetta autonomia. E perciò, una notte, quand'era in Svezia ospite della regina Cristina, decise, com'era solito, di lasciare il suo corpo addormentato e di mandar l'anima a spasso per suo conto, non senza avere annusato una buona dose di un tabacco speciale che un mercante di Amsterdam gli aveva portato da un'isola del mar della Cina. Fu allora che gli accadde addirittura di morire, anzitempo, ed in quella maniera alquanto misteriosa che da tutti è risaputo. Egli – precisa sempre il vecchio discepolo ottuagenario – è però morto in un modo e in un senso tutto speciale. Infatti, dopo aver accusato un disturbo polmonare con una qualche complicazione cerebrale, s'era del tutto ristabilito ed aveva addirittura confessato agli amici per lettera «di aver fatte delle scoperte in notomia che gli facevano sicurtà almeno di cento anni di vita»<sup>29</sup>. Cartesio era arrivato a servirsi «della conoscenza esatta» del suo corpo; per lui intuire era diventato vedere. Aveva perciò della realtà fisica, come si evince, del resto, dai suoi *Principia*, una visione esatta e precisa, come di chi fosse arrivato a toccare con mano le particelle che compongono i suoi vortici. «Dispone i suoi vortici fino a segnarne la differente grossezza dei globetti [...]». Descrive la formazione delle parti striate a foggia di vite, con cui dichiara la natura e i fenomeni diversi della calamita [...]. Egli il Cartesio, in una parola, aveva tutto ciò per sé medesimo intuitivamente veduto». Daniel perciò chiede, stupito, al vecchio interlocutore come sia stata possibile la morte del nostro filosofo, visto che conosceva tante cose della natura fisica e del proprio corpo in modo particolare; e così, improvvisamente per giunta, di soli cinquantaquattro anni. In realtà, era stato vittima proprio del suo stesso sapere, del suo gioco pericoloso<sup>30</sup>.

28 Cfr. pp. 271-272; per la citazione. Di Bayle vedi, *Dizionario*, cit., p. 327.

29 *Op. cit.*, p. 21.

30 *Op. cit.*, pp. 19-20. Cfr. ancora, *Voyage*, 2<sup>a</sup> ed. cit., pp. 21-27.

Tutta la misteriosa vicenda è così raccontata dal vecchio cartesiano. Pare che lì, in Svezia, Cartesio, ospite illustre, fosse seguito costantemente dai medici. Ma il caso volle che quella fatale notte, essendo venuto a visitarlo il solito dottore e trovato il suo corpo addormentato, quasi in catalessi, per via dello speciale tabacco che aveva annusato prima che l'anima se ne andasse a spasso, egli ritenne opportuno, al fine di rianimarlo, passargli sotto il naso «una guastadetta piena di non so che liquore sommatamente spiritoso per fortificarli il cerebro». Purtroppo quel corpo senz'anima, ridotto a pura macchina, continuava a ripetere, così com'era programmato, le sensazioni che aveva avvertite in precedenza, allorquando aveva avuto l'infiammazione polmonare. Alla domanda del dottore come si sentiva, rispondeva che se la passava male; ed alle successive, reagiva a sproposito perchè nel suo cervello erano rimasti gli ultimi pensieri che l'anima, prima di andarsene a spasso, gli aveva lasciati. Il dottore ritenne, in buona fede, d'essere di fronte ad un aggravamento dello stato generale del paziente, con in più una crisi schizofrenica in atto. Gli interventi terapeutici massicci, che il medico ritenne di dovergli praticare, non fecero perciò che debilitare quel corpo, già provato, e procurarne quella che tutti hanno ritenuto la sua morte: morte, in realtà, di una macchina, il cui motore o la cui anima andava vagando ancora libera e del tutto cosciente<sup>31</sup>.

A questo punto, la domanda del gesuita Daniel non poteva esser che questa: che fine ha fatto l'anima; è poi andata in Paradiso? Ma qui, il vecchio cartesiano va su tutte le furie e grida: «cessate quest'usanza ridevole che avete imparata nelle Scuole, di cacciar questioni di religione tra materie puramente filosofiche [...]. Io vi espongo un racconto puro puro, e volete poi che più vi renda conto della condotta di dio». Se non è morto, che viene egli a chiedergli del giudizio divino, al quale soggiacciono solo i morti!

La risposta non era di poco conto. Daniel ora sa che non si dovranno fare ai cartesiani obiezioni strampalate, quali, ad esempio, quella intorno al dogma della transustanziazione: come si concili, cioè, la natura non estesa (*res cogitans*) dell'anima con la presenza fisica del corpo di Cristo nell'ostia consacrata. Queste son cose di Teologia, che non hanno nulla a che fare con la Filosofia. Del resto, la filosofia dei cartesiani, «astruendo dalle cose della fede, imprenderà sol di spiegare i misteri della natura e non quei della religione»<sup>32</sup>.

I prodromi del viaggio prendono a poco a poco i caratteri del viaggio dantesco. L'abate Mersenne diventa una specie di Virgilio che gli spiana la via del periglioso e inusuale cammino. Gli suggerisce subito di provvedere a tre specifiche incombenze: 1) spogliare la mente di tutti i pregiudizi della fanciullezza e dalle prevenzioni della

---

31 *Op. cit.*, p. 22.

32 *Op. cit.*, pp. 22-23. L'effetto comico che il polemista ottiene è dato così dalla presunzione del filosofo di escludere la teologia e di ammettere, in pari tempo, un dualismo di sostanze che porta alla ridicola conseguenza di trattare l'anima come corpo, proprio nel senso contestato a Cartesio dal padre Rapin.

volgare filosofia; 2) dare ordini opportuni circa il corpo fisico che dovrà abbandonare sulla terra; 3) prendere con sé un po' di tabacco che potrà servirgli come anestetico durante il viaggio e mettere senza indugi la strada sotto i piedi<sup>33</sup>.

### 3 Il terzo cielo cartesiano. Un mondo tutto da costruire

Ma dove avrebbero potuto trovare l'anima del filosofo tra gli spazi sterminati del cielo? L'anima di Cartesio intanto, rimasta sola a vagare senza il suo corpo, aveva presa la decisione di venirsene a Parigi a cercare il vecchio fedele discepolo, il quale, annusata anche lui la sua brava dose del solito tabacco ed abbandonato, come costume del suo maestro, il suo stanco corpo, si accompagnava all'anima di Cartesio in un giro pei cieli. Lì, vagando in lungo e in largo, il maestro gli avrebbe confessato la sua attuale condizione, raccontandogli tutto lo strano accaduto di quella sua morte solo corporale in Stoccolma e mettendolo a parte della sua decisione di trasferirsi definitivamente nel terzo cielo: vale a dire «l'ultimo di tutti i cieli», secondo la sua stessa fisica, «e in conseguenza il più lontano da noi». La scelta era stata determinata da tre fattori: per primo dal fatto che negli altri cieli vagavano un'infinità incredibile d'anime che avevano avuta la stessa sorte di quella del nostro filosofo. Anime però fastidiose, piene di pregiudizi aristotelici, che, come ottusi anticorpi, attaccavano le idee di Cartesio né più né meno di come facevano gli scolastici sulla terra. L'altra ragione della scelta del terzo cielo fu «ch'ei rimirava questi spazi indefiniti come un nuovo paese, da lui primamente scoperto»: un mondo fatto di spazio, materia ed estensione, vale a dire di una medesima sostanza. Il terzo fattore, che il maestro gli comunicò soltanto all'arrivo, era addirittura il più importante: quel cielo era costituito di materia ancora informe, non plasmata e non ancora ridotta a Mondo. Egli, nuovo demiurgo, «non disperava dunque di poterla [...] porre in opera, e dividendola e agitando secondo i suoi principi, farne un mondo tutto conforme a questo», con la sola differenza che: «non potrebbero esservi veri huomini; ma sol macchine automate in sembianze di uomini veri». Del resto un tale progetto era del tutto in linea con quanto aveva egli stesso scritto nei suoi *Principia* e nel progettato trattato del *Mondo*, che aveva conservato nel cassetto appena avuta notizia della condanna del signor Galileo, italiano e amico del Papa.

Quel cielo era davvero informe: sterminati deserti di caos, come ce li descrivono i poeti, per i quali continuarono a vagare per diverso tempo e per svariate direzioni. Lo stesso Thomas Burnet, che intese aderire alla concezione cartesiana della terra antidiluviana come caos, vale a dire «la materia della terra e dei cieli, priva di ordine e di forma, ridotta a una massa fluida dove son presenti i materiali e gli ingredienti di tutti i corpi confusamente mescolati gli uni con gli altri», lo fece allo scopo esclusivo di sostenere, con argomentazione più solida e acconcia, la sua originale conce-

---

33 *Op. cit.*, pp. 35-37.

zione dell'universalità dell'evento diluviano, sia pur in senso contrario alla tradizione mosaica<sup>34</sup>. Ma l'anima del filosofo trovò quell'immane landa adatta al suo disegno: non ci mancava, infatti, che il moto, poi tutto si sarebbe costituito e la Provvidenza lo avrebbe aiutato. Se per la creazione ci vollero sette giorni, per plasmare tanta materia a lui occorrerà mezzo secolo, e tutto il meccanismo sarebbe stato compiuto: il mondo di Cartesio avrebbe avuto, nel terzo cielo, la sua fisica realizzazione. L'importante era, però, che nessuno fosse venuto a disturbarlo mentre operava il suo prodigio, e dato anche che aveva cominciato «a godere il diletto della solitudine, che non aveva potuto trovare sopra la terra». Prega perciò il suo amico, quando ritornerà giù nel suo corpo, di non comunicare a nessuno il luogo, soprattutto ai filosofi, che «non sono degni di avere la contezza di queste grandi cose. Stimerebbero favola che lor si dicesse intorno al mio stato; siccome trattarono già in gran parte da chimere i trovati ch'io lor apersi circa la costruzione d'un mondo». Dovrà fare eccezione soltanto per il padre Mersenne. Il suo ultimo comando fu perciò di cercarne lo spirito e di indirizzarlo con sollecitudine al terzo cielo; e le sue ultime parole, prima del commiato, furono: «Io voglio averlo meco per compagnia e per aiuto». Unica concessione particolare al suo vecchio e fedele discepolo, fu quella di venirlo a trovare una volta ogni tre o quattro anni<sup>35</sup>.

Nel viaggio di ritorno, il discepolo attraversò un'infinità di vortici senza trovarvi lo spirito del Mersenne; finché non lo trovò in Mercurio e gli fece la commissione di cui il maestro lo aveva incaricato. Il suo racconto favoloso si conclude con l'invito al nostro gesuita di seguirlo, se vorrà, nel suo prossimo viaggio: stava appunto attendendo da Cartesio un cenno per salire a trovarlo e vedere l'opera di costruzione del mondo a che punto fosse arrivata.

Daniel allora si congeda, ma resta profondamente perplesso per l'invito e turbato per tutto il racconto. «Intanto io non sapea che pensarmi di questa narrazione: il suo autore io non l'avea in concetto di huomo da visioni; senzaché sembravami una storia troppo diritta e in sul suo filo, e molto più, che non conviensi a fantasima». Il suo primo sospetto, fu quello che la storia celasse sotto l'allegoria alcune verità della setta cartesiana; perciò si rimise a leggere più attentamente le opere di Cartesio per vedere se non gli venisse di scoprire il segreto. Purtroppo niente v'era d'allegorico nell'opera del filosofo e tutto il racconto dell'onesto discepolo, favoloso che fosse, rispondeva a verità, come la sera stessa avrebbe egli stesso a sue spese scoperto.

S'era messo a letto e non riusciva a prendere sonno, dopo che invano aveva atteso il vecchio che per lettera gli aveva annunciato il suo arrivo, quando questi entrato nella sua stanza e scompigliategli di sopra le coperte, apriva la finestra e gli

---

34 P. ROSSI, *La «capricciosa rivoluzione» di Tommaso Burnet*, in *Studi in onore di A. Corsano*, Lacaita, Manduria, 1970, pp. 656-657. Ma cfr. *The Sacred Theory*, London, 1726, II, pp. 153-154, ivi cit. da Rossi con ancora riferimenti a Voëtius, Henry More e Baillet. Ma cfr. anche, dello stesso con riferimento a Vico, *Le sterminate antichità. Studi vichiani*, Nistri-Lischi, Pisa, 1969, pp. 152-164.

35 *Op. cit.*, p. 27.

mostrava «un bellissimo splendore di luna». La scena ci si presenta allora come in un romanzo:

Io confesso, che fui preso da un tale finimondo, che i capelli mi si arricciarono in capo, e sudai per tutta la vita. Allora il vecchio avvicinatosi al mio letto, che, disse, voi avete paura? Tornate in voi: non mi riconoscete? Io ben vi riconosco io, risposi tremando; ma che posso credere di voi, vedendovi nella mia camera senza esservi entrato per l'uscio e con tutto lo strepito e il fracasso che avete fatto? Potete e dovete credere, replicò egli, che uno spirito senza corpo può entrar da per tutto senza mestier di chiave, o che gli aprì altamente la porta.

E così, con tali premesse e chiarimenti, Daniel segue il discepolo di tale maestro nel suo viaggio fantastico, non prima però di avere ringraziato il padre Mersenne dei consigli e suggerimenti, nonché di una serie di risposte ai suoi spiegabili dubbi su un viaggio tanto inusuale per il quale avrebbe dovuto lasciare in terra il suo corpo privo di anima<sup>36</sup>.

La prima impressione è quella di un paesaggio da plenilunio sereno:

Era una notte oltre il costume serena: purissima rideva l'aria: tranquillo il cielo: la Luna era nel punto della sua pienezza e d'una guisa stranamente viva: pareva che brillassero le stelle: ciò sfidava tutte le mie brame a contemplar da presso que' corpi luminosi dei quali lo splendore, la grandezza, il numero, l'armonia son sempre stati la materia dell'ammirazione di tutti gli huomini, il soggetto più degno dello studio e della meditazione de'Filosofanti e la prova più sensibile della Divinità<sup>37</sup>.

Poi comincia la serie delle nuove esperienze cui fanno subito seguito considerazioni filosofiche su tutta un'analoga serie di principi fisici, da quello d'inerzia a quelli della gravitazione universale. Il narratore avverte però il lettore che per quanto sulla carta le obiezioni e le risposte occupino grande spazio, nella realtà furono brevissime; esse seguono le varie tappe del viaggio e ne scandiscono i percorsi e le difficoltà come in una sorta di *Commedia* dantesca calata in contesto barocco. L'abate Mersenne è di volta in volta Virgilio e Matelda nel condurre Daniel dal grande Cartesio che scioglierà ogni dubbio residuo al viaggiatore ancora pieno di pregiudizi scolastici e aristotelici. Anzi, è soprattutto la pazienza e gentilezza del Mersenne a trasformare il nuovo discepolo in *cartesiano di cuore* se non ancora *di mente*, irretito com'è ancora nei pregiudizi della fisica aristotelica ma disposto, a un

---

36 *Op. cit.*, pp. 35-41. Prima della partenza (un'ascesa in volo) il neofita del cartesianesimo si informa sulle norme di galateo da osservare nel mondo iperuranio in cui stanno per addentrarsi e sui nomi con cui si chiameranno reciprocamente i viaggiatori.

37 *Op. cit.*, p. 42.

tempo, in quanto sincero cercatore di verità, ad arrendersi dove il Signor delle Carte gliela mostrerà<sup>38</sup>.

Librarsi nell'aria gli fu subito gradito e gli fece provare sensazioni vissute solo in sogno, mentre gli venivano incontro anime d'ogni genere, specialmente lapponi, finlandesi, bramani, popolazioni che ritenevano l'anima separabile dal corpo. Ma mentre stavano per allunare, attraversando l'atmosfera del satellite, si accorsero di tre anime che confabulavano tra di loro. «Dimandammo chi fossero; ci fu risposto Socrate, Platone ed Aristotile, adunatosi in quel luogo per comune interesse». Essi avevano rimostanze da fare circa la distruzione delle loro statue in Atene operata dalle milizie della Serenissima ed aspettavano un importante personaggio veneziano cui presentarle personalmente. Ma per prima cosa si dettero a sfatare le voci sulle loro morti e prime fra l'altre quelle messe in giro da Luciano che nei *Dialoghi dei morti* «parla sì sovente di Socrate, come d'un uomo, che sulla barca di Caronte aveva traggittata la Stige, come un antico abitator di inferno»<sup>39</sup>.

Intanto tra i tre filosofi, il padre Mersenne e il nostro Daniel il discorso non poteva non cadere sulla filosofia cartesiana e sulla fisica in modo particolare. La scena, su sfondo quasi dantesco, prende subito toni ironici e polemici. Al nome di Cartesio, insorge Aristotele:

Chi? Quello stravagante che è venuto dall'altro Mondo più di trent'anni sono che è stato qui la civetta di tutti i filosofanti che non potendolo sofferire l'hanno costretto a difilarsene ben' in fretta. Garbato huomo per certo, specialmente nel trattare meco da quel buon cavaliere, ch'egli era. Io son qui quel desso, che per quanto mi vien riferito son sempre stato il segno dei suoi disprezzi. Io che sono maestro dal maggior Platone, e del maggiore conquistatore che fosse mai. Io che ho insegnato la Filosofia in Atene che ho composti tanti libri, ho avuto tanti Commentatori. Io le cui parole sono da sì gran tempo decisioni, ed oracoli nelle scuole. Io infine, cui tutti i Filosofi si onorano d'avermi dalla sua parte, senza usar mai di confessare, ch'io sia di fazione a lor contraria. Vorrei un dì vedere questo mio grande oppositore sulle Cattedre. Ho letto i suoi libri, che metton di sé pietà<sup>40</sup>.

Innanzitutto prende a contestargli il metodo. Quando egli dice che dubita, intende dubitare *con effetto* o no? «Se nol pretende perché farne il primo precetto del suo metodo?». Su tale obiezione al *cogito* da parte di Aristotele (Daniel), il nostro traduttore avrebbe

38 *Op. cit.* pp. 48-49.

39 *Op. cit.* p. 51. Il testo originale di Daniel, *Voyage*, ed. cit. 1702, p. 125, suona testualmente: «nous nous informâmes qui elles étoient et on nous répondit que c'étoit Socrate, Platon, Aristot [...]». Riportiamo a preferenza dalla traduzione per il particolare valore d'epoca che essa ha per il lettore d'oggi. Andreino segnalando tuttavia, come si è già avvertito, i passi che presenteranno qualche difformità rilevante con l'originale francese.

40 *Op. cit.*, p.55.

be poi imbastito la *difesa* della sua *Lettera apologetica* del 1705, di cui analiticamente si dirà nel prossimo capitolo. Intanto lo scopo che il Cartesio voleva raggiungere di liberarci dal dubbio non viene raggiunto. Lo scettico resterà scettico e lo stesso Aristotele resterà fermo nel dubbio e la verità che il filosofo di La Flèche vuole spacciargli non risulterà meno evidente delle altre delle quali volle fargli dubitare<sup>41</sup>. Passa quindi ad analizzare minutamente il *Discorso sul metodo*, le *Meditazioni* e tutta la prima parte dei *Principia* in modo che sarebbe troppo lungo e complesso passarli qui in rassegna; ma non tanto da non dover sottolineare l'effetto umoristico che queste pagine ci offrono di un improbabile Aristotele che spiega, a suo modo, le teorie di Cartesio<sup>42</sup>!

Infine, non si potrà omettere di ricordare tutta la sottile ironia con cui il Daniel presenta i conflitti tra nuova filosofia cartesiana che stravolge il reale e la scolastica aristotelica che, invece, lo spiegherebbe. Tra confronti e scontri dei partigiani dell'una e dell'altra fazione, si era arrivati a trovare negli scritti di Aristotele addirittura la chiara menzione di teorie cartesiane, come l'ammissione della materia sottile, dell'*error vacui*, della virtù elastica dell'aria, ecc. La faccenda sarebbe arrivata al punto, conclude ironicamente il Daniel rivolgendosi al suo Cartesio, «che per un poco, che voi cediate di vostra ragione, [...] vedrassi il Cartesio divenire Aristotelico ed Aristotile Cartesiano»<sup>43</sup>.

#### 4 Il meccanicismo cartesiano come modello di pura fantasia

Quanto Daniel contesta, in definitiva, alla fisica di Cartesio è quella dichiarata collaborazione tra ragione e fantasia che, dalla sua prospettiva, distruggerebbe la ricerca scientifica. Il modello astratto, le figure e i movimenti ideali non sono per il gesuita propedeutici ad un metodo rigoroso di ricerca ma elementi svianti la conoscenza. Cartesio, ad esempio, si ripropone di pervenire ad una ricostruzione ipotetica della natura, per cui dichiara che i suoi modelli fisici o le sue macchine, dell'uomo o del mondo, funzionano *come* uomo e mondo reali; e ciò in quanto la scienza non è mera empiria, non osservazione obiettiva di fenomeni reali, quanto piuttosto attività costruttrice. È tale attività che viene descritta ironicamente da Daniel come riprova della assurdità ed insicurezza della fisica cartesiana.

Alla base di tale rifiuto c'è ovviamente il rigetto della prospettiva meccanicistica, vale a dire di quel modello epistemologico che reggerà tutta la metodologia fisica e biologica delle ricerche successive, non solo fino al paradigma di Laplace ma fino a tutto il XIX secolo, praticamente fino a Mach.

Nei *Principia*, laddove spiega l'origine del moto, Cartesio individua Dio non solo come creatore della pura materia, ma anche come prima causa del movimento.

41 *Op. cit.*, p. 56-57.

42 *Op. cit.*, pp. 57-58.

43 *Op. cit.*, p. 133. Tra i duellanti in favore del Cartesio, oltre l'Arnauld, è ricordato Malebranche per la sua *Ricerca della verità*, come grande e raffinato imbonitore.

Stabilisce così una stretta connessione tra teologia e fisica. Una volta appurata l'immutabilità divina ne fa conseguire l'immutabilità ed eternità del moto: il principio d'inerzia non è altro che la formulazione, in termini di fisica, di una verità teologica, la sua conferma scientifica<sup>44</sup>. In definitiva, tutte e tre le leggi del movimento (inerzia, movimento rettilineo uniforme e conservazione del movimento) hanno come causa Dio stesso. Ne deriva un universo macchina, privo di provvidenza e finalità in cui l'opera di Dio resta, per così dire, esterna: si limita a dare l'impulso e poi tutto funziona meccanicamente, con una sua *ratio* interna dalla quale le aspirazioni e le finalità dell'uomo rimangono del tutto escluse. Dio crea la materia, poi causa il movimento, ma ciò che ne vien fuori e si agita, si riproduce e muore è un mondo cieco, sordo e vuoto di anima: un mondo di automi, senza libertà, contro cui si esercita l'ironia di Daniel; il quale, da parte sua, non poteva in alcun modo accogliere la prospettiva che Cartesio aveva del mondo fisico in generale. Giustamente è stato osservato che nell'opera cartesiana:

Concessioni e spiegazioni teologiche non hanno alcuno spazio e valore nella scienza come non ne hanno in matematica, tanto più che il mondo creato dal Dio cartesiano non è affatto quello colorito, multiforme e qualitativamente determinato di Aristotele, il mondo della nostra vita ed esperienza quotidiana. Quest'ultimo è soltanto il mondo soggettivo dell'opinione, instabile e incostante, basato sulla falsa testimonianza di confuse ed erronee percezioni sensibili, quello, invece, è un mondo matematico astrattamente uniforme, mondo della geometria realizzata intorno al quale le idee chiare e distinte ci forniscono una conoscenza certa ed evidente<sup>45</sup>.

Materia e spazio, inoltre, si identificano: *convertuntur*. Non ci sono pertanto corpi nello spazio, ma corpi tra corpi, materia nella materia: «lo spazio che 'occupano' non è nulla di diverso da loro stessi», come del resto Cartesio stesso aveva molto esplicitamente spiegato nei *Principia*:

Lo spazio, o il luogo interno, e il corpo che è compreso in questo spazio non differiscono nemmeno essi che per opera del nostro pensiero. Poiché, in effetti, la stessa estensione in lunghezza, larghezza e profondità, che costituisce lo spazio, costituisce il corpo; e la differenza che è fra essi non consiste se non in questo, che noi attribuiamo al corpo una estensione particolare, che concepiamo cambiare di luogo con lui tutte le volte che esso è trasportato e ne attribuiamo allo spazio una sì generale e sì vaga, che dopo aver tolto da un certo spazio il corpo che l'occupava non pensiamo di aver trasportato l'estensione di questo spazio [...] <sup>46</sup>.

---

44 *Principia philosophiae*, in *Ouvres*, ed. Adam Tannery, vol. II, 37, cit. anche da N. ABBAGNANO, *Storia della filosofia*, II, p. 202.

45 A. KOYRÉ, *Dal mondo chiuso all'universo infinito*, trad. it., Feltrinelli, Milano, 1970, p. 81.

46 *Principia philosophiae*, trad. it. di M. Garin, *Opere*, Laterza, Bari, 1967, p. 77. L'analisi minuta e particolareggiata di tutte le obiezioni del Daniel a Cartesio, sia formulate dal personaggio di Aristotele che dagli altri personaggi del *Voyage* e discusse e commentate in prima persona dal-



E tutto questo avviene tra anime del tutto separate dai loro corpi, anime che sono puri spiriti e che non hanno alcun rapporto col cervello che pur tanto le condiziona quando sono legate alla materia corporale. L'assurdo che deriva da tali premesse cartesiane diventa l'oggetto preferito delle ironiche e sottili disquisizioni del nostro gesuita<sup>47</sup>.

---

l'autore stesso nonché dai personaggi di Mersenne e di altri, comporterebbe una trattazione e dei riferimenti bibliografici tali che porterebbero il presente capitolo fuori dei limiti di spazio proposti. Restano fuori pertanto le interessanti pagine dedicate alla teoria dei vortici, dei *toubillon* e, soprattutto, quelle dedicate alla *querelle sur l'âme de bêtes*, dense di opportune e approfondite considerazioni, come già era stato notato dagli stessi contemporanei e, ai nostri giorni, da Vernier, Vartanian, Popkin, ecc. Se ne farà comunque qua e là riferimento nelle pagine che seguono, soprattutto a proposito del *De Benedictis*.

- 47 Vedi su ciò, *op. cit.*, pp. 137-139, dove si arriva a sostenere che «dove il corpo abbia gli organi sani e liberi, per da lungi che ne sia l'anima, riceve nulladimeno le medesime impressioni che se fosse presente al suo corpo». È un capovolgimento di un intero universo quello che il Cartesio di Daniel sta operando e che non conclude se non nella vera e propria opera di un folle. Di storicamente vero in tutto ciò, c'è solo la straordinaria novità che la filosofia cartesiana aveva portata nell'Europa del XVII secolo, tanto da stupire i contemporanei, soprattutto, tra essi, i più fedeli seguaci delle Sacre Scritture!

# Teologia, filosofia e fisica di Cartesio nella *Difesa della terza lettera apologetica* dell'Aletino (1705)

*Natura mundum, non Providentia gubernari!*

Lattanzio

## I Premessa su Cartesio e l'ateismo. Vartanian e il padre Fabro

Se lasciamo da canto le ben note obiezioni a Cartesio, che si potrebbero chiamare classiche o canoniche, avanzate da Gassendi, Mersenne, Malebranche, Spinoza e, più specificamente, la *querelle* che, tra gli anni 1690-1694, vide Régis difendere la filosofia del maestro contro teologi e religiosi di varie sfumature confessionali e di differente formazione filosofica, quali scettici, aristotelici, occasionalisti e malebranchisti; e finanche le storiche confutazioni del Caramuel e dell'Huet, resta ancora tutta una serie di riserve che riportano Cartesio all'ateismo materialistico; anzi lo indicherebbero come la fonte originaria dell'ateismo moderno, prima ancora di Spinoza<sup>1</sup>. Il suo

---

I Cfr., P.S. RÉGIS, *Réponse au livre qui a pour titre P. Danielis Hueti [...] Censura philosophiae cartesianae, servant d'éclaircissement à toutes les parties de la philosophie, surtout à la métaphysique*, J. Cusson, Paris 1691; e, ancor prima, *Système de philosophie, contenant la logique, la métaphysique, la physique et la morale*, Denys Thierry, Paris 1690, ma qui si cita la 2ª ed. 1691, 7 voll., Lyon, Anisson, Posuel et Rigaud; nell'ed. di Amsterdam, sempre del 1691, l'opera, in 3 voll., ha però altro titolo: *Cours entier de philosophie, ou Système général selon les principes de M. Descartes [...]* ed è il testo citato dal De Benedictis nella sua *Difesa* del 1705 di cui ci andremo occupando. Sull'autore vedi anche, M.E. SCRIBANO, *Da Descartes a Spinoza. Percorsi della teologia razionale nel Seicento*, Angeli, Milano 1988, in part. pp. 85 e ss. Del padre D. Huet, vedi, *Censura philosophiae cartesianae*, apud Thomas Moette, Parisiis 1689; ma anche, *Nouveaux mémoires pour servir à l'histoire du cartésianisme*, s. l., 1692; su di lui, vedi di seguito, la nota 36 e, ancora, S. ZOLI, *Lo scetticismo cristiano di Pierre Huet e le suggestioni eterodosse del Tractatus theologico-politicus di Spinoza*, in, *Europa libertina tra Controriforma e Illuminismo*, cit., pp. 140-154. Infine, J. CARAMUEL LOBKOWITZ, *Mathesis biceps vetus, et nova*, Campaniae, in Officina Episcopali, Lugduni,

meccanicismo, in particolare, altro non sarebbe stato che «materialismo e ateismo non meno, e forse assai più, del *Deus sive natura* di Spinoza», proprio perché attribuiva alla materia una forza intrinseca primigenia, escludendo su di essa l'intervento di Dio.

Secondo Cornelio Fabro – il quale, a suo tempo e modo, fece giustizia di molte tesi accomodanti di tendenza liberalistica, idealistica o neokantiana, che mantengono ancora prestigio nella manualistica, ma cedono il passo sul terreno critico e dell'analisi testuale – dal Voezio fino a Marx ed a Engels addirittura, Cartesio resta la pietra miliare, la fonte primaria dell'ateismo e del materialismo moderni nelle sue connessioni con lo scetticismo, l'atomismo, il sensismo francese ed inglese fino a D'Holbach che ne risulta, sotto questo specifico punto di vista, il punto di confluenza. Più in particolare (nel suo intento sostanzialmente apologetico della prospettiva cattolica) egli considera il materialismo illuministico, assieme a quello dialettico, «una delle forme più impegnate e radicali della 'riduzione-dissociazione' del cogito». D'accordo ancora col Vartanian, ritiene che «da Cartesio derivino direttamente il loro materialismo ateo pensatori come Meslier, Diderot, D'Holbach e lo stesso La Mettrie [...]. Quest'ultimo, in particolare, ha potuto sviluppare la sua teoria dell'*Homme-machine* a partire dalla concezione cartesiana della *Bête-machine*». Una volta poi divisa la sua fisica dalla metafisica, Dio diventa, per la vita dell'intero universo in movimento, del tutto inutile. Se, per l'uomo Cartesio, Dio conserva certamente valore, per lo scienziato, risulta quanto meno inutile: «i suoi intendimenti, la sua provvidenza, la bontà e la costanza dei suoi favori [...] sono completamente esclusi dal superiore fine della fisica e Dio viene dimenticato a tal punto che sembra non sia mai esistito»<sup>2</sup>.

Ecco allora giustificarsi, dalla sua prospettiva, l'accusa di ateismo mossa a Cartesio dai contemporanei, a cominciare da Voezio (Voetius) che arriva ad equipararlo addirittura all'empio Vanini<sup>3</sup>:

---

apud Laurentium Anisson, 2 voll., 1670; e su di lui, oltre a *Le meraviglie del probabile*, Juan Caramuel 1606-1682, «Atti del convegno internazionale di studi», 29-31 ottobre 1982, a cura di P. Pissavino, Vigevano, 1990, ed *ivi*, utilmente, M. TORRINI, *J. Caramuel e l'Accademia napoletana degli Investiganti*, pp. 29-33, il sempre importante, D. PASTINE, *Juan Caramuel Lobkowitz. Obiezioni inedite alle Meditazioni di Cartesio*, «RCFI», XXVII, 1972, 2, pp. 177-221 e, ancora dello stesso, *J. Caramuel: probabilismo e filosofia*, La Nuova Italia, Firenze, 1975.

- 2 Per le citazioni precedenti, vedi, C. FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, Studium, Roma 1962, pp. 343-346; poi, pp. 402, 344. In particolare, oltre alle classiche opere del F. BOUILLIER, *Histoire de la philosophie cartésienne*, 2 voll., Garland, New York-London, 1987 [Durant, Paris, 1854], in particolare vol. I, pp. 465-607 e A. BAILLET, *La vie de Monsieur Descartes*, 2 voll., Horthemels, Paris 1691 (ristampa anastatica G. Olms, 1972), vedi, per un quadro storico complessivo, AA. VV., *Le Grand Siècle et la Bible*, 8 voll., a cura di J.R. Armogathe, Beauchesne, Paris, 1989 ed *ivi*, dello stesso editore, *La vérité des Ecritures et la nouvelle physique*, vol. IV. Dello stesso, *Theologia cartesiana. L'explication physique de l'Eucharistie chez Descartes et Dom Desgabets*, Martinus Nijhoff, Le Haye, 1977. Importante anche, *L'Anticristo nell'età moderna. Egesesi e politica*, Le Monnier, Firenze, 2005
- 3 Stando ai testi, sembrerebbe che il Fabro abbia attinto direttamente – pur non citandolo – proprio all'Aletino, su questo punto; o comunque abbia mantenuto fede alla tradizione esegetica

Cognovi hominem cum Vaninio paria facere, et dum videri vult Atheos Achilleis argumentis oppugnare, subdole ac admodum occulte Atheismi venenum, qui augem in herba latitatem prae ingenii imbecillitate ubique deprehendere non possunt<sup>4</sup>.

In definitiva, le accuse fondamentali si riducevano a due: 1) le prove della dimostrazione di Dio erano insufficienti; 2) lo scetticismo del *cogito* portava all'ateismo. Sembra che proprio a tali accuse abbia attinto, a suo tempo, e in modo apprezzabilmente critico, l'anticartesiano del De Benedictis. Cartesio risponde su singoli dati, ma, in definitiva, le due questioni accennate, la dimostrazione di Dio e lo scetticismo del *cogito*, restano, secondo molti interpreti, insolute, soprattutto dal punto di vista della loro conformità alle Scritture<sup>5</sup>. Addirittura, per il padre Fabro, il filosofo

---

tomistico-aristotelica. Cfr. *Difesa della terza lettera apologetica di Benedetto Aletino, divisa in tre parti; una teologica; l'altra filosofica della filosofia cartesiana e la terza critica d'alcuni fatti in essa contenuti*, in Roma, nella Stamperia di A. De Rossi, 1705, pp. 89-90 in particolare, dove si afferma: «parmi di potere non senza ragione didurre, che non è affatto irragionevole il detto di Alessandro Pictarin: *ut Cartesius, ita Vaninus Atheis bellum indixerant, et contra eos disputaverat, et editis libris scripserat: sed ut hic, ita et ille, submotis argumentis solidis et nervosis straminea et infirma substituebat. Quo animo scripserit Cartesius, non inquiri*. Lo stesso fu il sentimento, voi ben lo sapete, del Voetio, tra i quali gridava l'Heidano presso lo Spanemio, *Viam ad Atheismum, ad Epicureismum Cartesii sententia sterni*». Il gesuita attingeva perciò alla nota polemica sul *Cartesius scepticus*, cioè: *serio dubitans* oltre che *de omnis dubitans*, nella quale furono protagonisti, Voet, Marten Schoock (1643), Villemandy e molti altri, su cui cfr. utilmente l'analisi puntuale di C. BORGHERO, *Discussioni sullo scetticismo di Descartes*, in «GCFI», a. LXXVII (LXXIX), 1998, pp. 1-25. Per una più dettagliata esposizione della cosiddetta *querelle de Utrecht*, vedi R. DESCARTES – M. SCHOOCK, *La querelle d'Utrecht*, a cura di Th. Verbeeck, *Les impressions nouvelles*, Paris 1988. Più recente, lo studio di M. SAVINI, *'Methodus cartesiana' o 'methodus vaniniana'? Fonti e significato teorico del parallelo tra René Descartes e Giulio Cesare Vanini nell'«Admiranda Methodus» di Martin Schoock*, in *Descartes e l'eredità cartesiana nell'Europa sei-settecentesca*, Atti del convegno «Cartesiana 2000», Cagliari 30 novembre-2 dicembre 2002, a cura di M.T. Marcialis e F.M. Carta, Conte Editore, Lecce, 2002, pp. 109 e ss.

- 4 G. VOËT, *Selectarum disputationum theologiarum. Pars Prima. De Atheismo*, apud Johannem a Waesberge, Utrecht, 1648, p. 203 e *passim*, dove, tra l'altro, colloca Cartesio sulla linea Vanini-Spinoza; cfr. ancora, C. FABRO, *op. cit.*, p. 343, in contrappunto con la tesi di A. VARTANIAN, *Diderot et Descartes*, trad. it. Feltrinelli, Milano, 1956, pp. 13-22 in particolare. Va comunque precisato che l'autosufficienza della materia non è in Cartesio espressa in termini così espliciti. La netta distinzione di *estensione* e *anima* avrebbe portato, infatti, alle critiche di Leibniz e di Toland sulla incapacità della materia cartesiana di spiegare la vita e il dinamismo. Ma, in realtà, tale materia era dotata di «un'operazione propria ed essenziale che è il movimento» al quale venivano ricondotte tutte attività dei corpi, sia biologici che puramente fisici. Se si richiama poi la teoria dei vortici (*tourbillons*) coi quali Cartesio vuole spiegare ogni fenomeno naturale, l'opera di Dio si rivela del tutto superflua e inutile. In tal modo Vartanian giustifica le sue conclusioni, di cui si dice nel testo.
- 5 Si ricordi la lettera del novembre 1671 con cui la Congregazione dell'Indice allertava il Caracciolo, direttore dell'Archivio di Napoli, contro «quelli che per prova de' loro ingegni pro-

francese, «nel suo continuo difendersi, si perde in abbondanti lamenti e proteste ma si guarda bene dal rispondere all'accusa che mantiene ancor oggi il suo buon diritto<sup>6</sup>».

In realtà l'immagine di Descartes che emerge dall'opera dell'Aletino, fin dalle *Lettere apologetiche*, non è solo frutto del livore critico del gesuita quanto «piuttosto esito di una strategia di ampio respiro internazionale, concordata in gran parte con i confratelli più ligi alla tradizione, così determinati nella loro volontà di sottrarre credibilità teorica e dottrinale ai cultori del nuovo sapere»<sup>7</sup>. Tale reazione al nuovo sapere altro non è che la sconfessione della libertà del pensare: la faccia più scoperta della reazione cattolica al libero svolgersi della moderna ricerca filosofica e scientifica, che prenderà nei secoli successivi differenti forme mistificate, ora di dialogo ora di aperture interessate al recupero o alla mutilazione di teorie, ipotesi, visioni del mondo. Ma la reazione non sarà solo gerarchica e istituzionale, né sempre direttamente pilotata dalla Santa Sede; essa troverà in alcuni sviluppi del pensiero moderno, anche il più originale, momenti palesi di conformismo e di reazione alle scoperte della scienza e al libero esplicarsi del pensiero. È il caso, in Italia, di Vico quasi sempre «vicino alle tesi che molti reazionari del suo tempo (gesuiti in testa) avevano formulato» e da questi, come il De Benedictis e il Doria, anticipato in posizioni di sdegnoso rifiuto del nuovo e del diverso; anch'egli fermo sostenitore che la filosofia è destinata al conoscimento di Dio, proprio come sosteneva l'Aletino. L'ebbe a riconoscere, senza infingimenti, Paolo Rossi:

Basterà per persuadersene, sfogliare i testi sempre edificanti [...] nei quali quella polemica prese corpo e si definì in termini precisi. Fra gli altri quelli del battagliero padre De Benedictis che dette l'avvio, in Napoli, alle polemiche tra cartesiani e anticartesiani: nelle sue *Lettere apologetiche* troviamo l'accostamento, del resto diffuso, tra la posizione di Cartesio e quella di Democrito e di Epicuro assertori del caso e negatori della Provvidenza; troviamo l'affermazione che la nuova fisica è costruita su quegli stessi principi – mole, figura, moto – che reggono quella epicureo-lucreziana; troviamo una critica al cogito che appare principio «estrinseco e

---

muovono alcune opinioni di un certo Renato de Cartes, che gli anni passati diede alle stampe un nuovo sistema filosofico, risvegliando le antiche opinioni de' Greci intorno agli atomi». Cfr. L. AMABILE, *Il Santo Offizio della Inquisizione a Napoli*, S. Lapi, Città di Castello, 1892, pp. 52-53, ricordato anche da S. ROUX, *Descartes atomiste?* in *Atomismo e continuo nel secolo XVII*, a cura di E. Festa – R. Gatto, Vivarium, Napoli, 2000, p. 255. Analogamente in Francia, il gesuita anticartesiano Louis de La Ville (Le Valois), *Sentiments de M. Descartes touchant l'essence et les propriétés des corps, opposés à la doctrine de l'Eglise et conformes aux erreurs de Calvin sur le sujet de l'Eucharistie*, Paris, 1680, Epître dédicatoire (senza numero di pagina).

6 C. FABRO, *op. cit.*, p. 120.

7 Così E. LOJACONO, *Immagine di René Descartes nella cultura napoletana*, Conte Editore, Lecce 2003 (con ampia bibliografia primaria e secondaria), p. 86. Si ricordi anche, per un profilo storico della fortuna di Cartesio tra i gesuiti, G. SORTAIS, *Le cartésianisme chez les jésuites français au dix-septième et au dix-huitième siècle*, in «Archives de Philosophie», VI, 1929, pp. 48-95; poi in *La Philosophie moderne depuis Bacon jusqu'à Leibniz*, t. II, Pierre Gassendi; Thomas Hobbes, Letheilleux, Paris, 1929.

comune», incapace di dar conto della realtà corporea oltre che di quella spirituale dell'uomo (affermazione quest'ultima che è stata esaltata come originale scoperta del Vico!); troviamo infine la distinzione tra i puri tecnici o gli «sperimentali», cui vengono fatte risalire tutte le conquiste della scienza moderna, e i «moderni filosofi» che ad esse non hanno in alcun modo contribuito intesi com'erano a distinguere, oltre che il vero sapere, la moralità e la società<sup>8</sup>.

Tra gli accusatori dell'ateismo di Descartes, era stato Teofilo Spitzel (1639-1691) a stabilire la connessione tra dubbio assoluto, scetticismo e ateismo; ma Fabro, come s'è accennato, arriva addirittura fino a Marx nella sua puntigliosa verifica della storicità della interpretazione ateistica di Cartesio. Il quale, proprio per il fondatore del marxismo, secondo Fabro, sarebbe stato il primo teorizzatore, tra i moderni, della capacità autocreata della materia – in quanto, «nella sua Fisica Cartesio ha dotato la materia di una forza autocreata ed ha concepito il movimento meccanico come il suo atto vitale». E infine lo spiritualista Blondel, rincarando la dose delle responsabilità cartesiane, sarebbe arrivato ad accusare di esplicita apostasia tutto il pensiero moderno nel suo complesso svolgimento<sup>9</sup>. Ovviamente il passo più avanzato verso l'ateismo resta quello effettivamente compiuto da Spinoza, per il fatto che il suo Assoluto:

non può essere l'oggetto di nessuna religione perché è unicamente nell'atto teoretico che Dio si fa presente all'uomo e l'uomo a Dio. [...] il cogito cartesiano ha introdotto l'immanenza gnoseologica e con essa l'ateismo esigenziale, Spinoza ha concepito [...] l'immanenza metafisica della ragione la quale subito stringe il discorso nella forma essenziale<sup>10</sup>.

- 
- 8 P. ROSSI, *Le sterminate antichità...*, cit., p. 75. Dello stesso Rossi, più di recente, sulla *pericolosità* di Descartes, cfr. *La Sacra Scrittura e i tempi della storia*, in AA.VV., *Scienza e Sacra scrittura nel XVII secolo*, a cura di M. Mamiani, Vivarium, Napoli, 2001, pp. 8-11 in particolare.
- 9 C. FABRO, *op. cit.*, pp. 118 e ss. e *ivi*, vedi il richiamo a K. MARX, *Die Heilige Familie*, Berlin, 1958, Band II, p. 133. Ma cfr., G. HARDOUIN, S.J., *Opera varia*, in folio, Amstelodami, apud Henricum du Suazet, et Hagae Comitum, apud Petrum de Hondt, 1733; ed *ivi*, in part., *Athei detecti*, individuati in Giansenio, Victor (Andrea Martin), Thomassin, Malebranche, Pascasio, Quesnel, Nicolle, Pascal, Cartesio, Le Grand, Regis. Cfr. C. FABRO, *op. cit.*, pp. 99-113, con l'esposizione critica dell'opera. Fu messo all'indice (su cui, *Enciclop. Cattolica*, VI, *ad vocem*). Inoltre, importante l'accostamento a D'Holbach e alla sua critica a Cartesio (pp. 113-117). Fabro legge, ampliandone la prospettiva storica, l'accusa d'ateismo mossa da Hardouin a Cartesio come legittima in quanto «se poteva avere il sapore di una beffa, quand'era rivolta all'uomo che sempre si era professato teista e credente convinto, aveva anche il senso di un giudizio storico e profetico sull'esito del cartesianesimo e del nuovo cammino della filosofia» (p. 117). Cfr. anche VOLTAIRE, *Dizionario filosofico*, Feltrinelli, Milano, 1991, voce *Ateo*, p. 48.
- 10 C. FABRO, *op. cit.*, pp. 120-123.

Del resto ancora Fabro, nella sua peregrinazione dietro al formarsi dell'ateismo moderno, coglie il ruolo determinante della mediazione bayleiana e trova che «l'azione corrosiva di Bayle era nella linea del devoto Cartesio, di cui egli stesso si proclama ammiratore e seguace»<sup>11</sup>. Ritenere, a questo punto, ancora spropositate le critiche dell'Aletino credo sia (avremo ancora modo di verificarlo testualmente) del tutto destituito di senso e fuori di ogni serena cognizione storica del problema. La sua non è che la più coerente e rigorosa valutazione dal punto di vista scritturale – dopo quella che ne farà, nei suoi termini originali, Vico – di tutta la filosofia moderna nelle sue connessioni, ascendenze e sviluppi.

La vecchia tesi di Vartanian poi, alla cui verifica critica s'era impegnato lo stesso Fabro, giustifica, ancora ai nostri giorni, indirettamente ma con autorevolezza, le perplessità e i dubbi mossi, a suo tempo e dal suo particolare punto di vista ortodosso, dal nostro Aletino. Si potrebbe addirittura, osserva lo storico francese, «sostenere con ragione che proprio il dualismo metafisico di Cartesio [...] fu il primo passo decisivo verso il naturalismo come materialismo ateo», in quanto rese la *res extensa* del tutto autosufficiente<sup>12</sup>. La macchina animale, che per esplicita ammissione di Cartesio si mette a funzionare grazie agli spiriti animali e senza l'intervento dell'anima (*res cogitans*), diventa il modello del naturalismo e del materialismo moderni<sup>13</sup>. Cartesio viene addirittura riconosciuto, nel giudizio conclusivo del Fabro, «il vero fondatore di quella che il Lange ha chiamato psicologia senz'anima, dalla quale non a caso è scaturita per intima coesione e ad un tempo inarrestabile maturazione, la nuova 'filosofia senza Dio'». E Vartanian, in perfetta sintonia con il padre stigmatino, facendo sue le perplessità dell'abate Pluche, esplicitamente dichiara, quasi ricalcasse le riserve dell'Aletino sulla fisica cartesiana:

Non soltanto non c'è da ricavare alcun profitto da questa fisica immaginaria, che pretende di togliere alla Provvidenza la sua funzione nella creazione dell'universo [...] ma vi è tutto da perdere per l'uomo [...] che si fa un idolo della materia dopo che è posta in movimento. Essa in realtà è cieca, priva di intelligenza e volontà, nondimeno egli le attribuisce tutto. È la materia in movimento che genera gli elementi. È la natura che ha ordinato le sfere, solidificato la superficie dei pianeti e, con un residuo di particelle più leggere, simili a pulviscolo, ha circondato il pianeta d'una atmosfera<sup>14</sup>.

11 *Op. cit.*, p. 127 e ancora p. 190. E per i profondi rapporti di Bayle, cartesiano, con D'Holbach, cfr. pp. 179-184. Alle pp. 191 e ss., ricorda il saggio di Feuerbach su Bayle: cfr. *Pierre Bayle*, a cura di W. Harich, in *Gesammelte Werke*, Verlag, Berlin 1967, vol. IV, trad. it. in *Scritti filosofici*, a cura di C. Cesa, Laterza, Bari, 1976, pp. 15-43.

12 *Op. cit.*, p. 343. Vedi anche VARTANIAN, *op. cit.*, pp. 19 e ss.

13 Andrebbe a questo punto ricordata l'interpretazione ironica e canzonatoria del meccanicismo cartesiano da parte del padre Gabriel Daniel, *Voyage du monde de Descartes*, che l'Aletino avrebbe tradotto in italiano e della quale s'è ampiamente discusso nel cap. precedente. Cfr. tuttavia la seguente nota 22.

14 Analogamente C. FABRO, *op. cit.*, pp. 343-344 e ss. che riprende lo stesso passo dell'abate Noël-Antoine Pluche, *Histoire du ciel, considéré selon les idées des poètes, des philosophes et de Moïse*, Paris,

I due critici, in definitiva, concordano, indipendentemente l'uno dall'altro, nel riportare proprio a Cartesio la fonte prima dell'ateismo teorico moderno. Il dissenso di Fabro con lo storico francese sta solo nel fatto che quegli lega direttamente il meccanicismo cartesiano all'ateismo dei pensatori francesi del XVIII secolo: al biologismo di Diderot come al nuovo meccanicismo di La Mettrie, senza tener debito conto dell'influsso esercitato da Locke e dal sensismo inglese (nonché da Hobbes come da Toland) nella formazione del pensiero materialistico ed ateo dell'Illuminismo francese. Ma questa resta altra questione che, al momento, accantoniamo.

Nel secolo successivo – sempre secondo il Fabro – Diderot, e poi massicciamente D'Holbach, svilupperanno le conseguenze di quelle premesse, al punto che lo stesso Cartesio, ch'era così suscettibile alle critiche, non avrebbe certamente mancato di esprimere tutto il suo disappunto per questo massiccio saccheggio e tradimento della sua filosofia a favore proprio di quell'ateismo materialistico ch'egli intendeva combattere e debellare, rispetto al quale la critica dell'Hardouin e l'accusa di Voezio diventano quasi pettegolezzi insignificanti<sup>15</sup>.

Si tratterà di un'emancipazione assoluta della ricerca scientifica, di una liberazione definitiva della fisica dalla metafisica, che avrà come conseguenza, secondo lo studioso stigmatino, «che l'uomo, proteso nell'analisi del movimento, diventa arbitro del reale nelle sue forme e sviluppi come della sua verità»<sup>16</sup>; che è quanto dire che Cartesio è davvero il primo a segnare il destino del pensiero moderno: la paventata morte «della metafisica come ricerca del trascendente e del sovrasensibile». Persino il censore del D'Holbach, l'abate Holland, lodato dal nostro padre Valsecchi, sostiene che chiaramente l'autore dell'empio *Système de la nature* è discepolo di Cartesio «qui le premier a tenté de rammener l'évidence dans la philosophie»<sup>17</sup>. Lo stesso La

---

1739, II, pp. 255-256, preso a testimonianza da VARTANIAN, *op. cit.*, pp. 88-89, come testo attentamente meditato da Diderot, nel suo processo dal deismo all'ateismo.

15 *Op. cit.*, p. 345.

16 *Op. cit.*, pp. 345-346.

17 M. HOLLAND, *Les réflexions sur «le Système de la Nature»*, chez Valade, Paris, 1773, richiamato da FABRO, *op. cit.*, p. 430. La citazione seguente di La Mettrie, è in VARTANIAN, *op. cit.*, pp. 187-188; il quale per dissipare la presunzione che La Mettrie, nell'*Homme machine*, avesse mistificato ai suoi scopi il pensiero di Cartesio, richiama un critico del naturalismo dello stesso secolo, il Denesle con il suo *Examen du matérialisme*, 2 voll., Paris, 1754. Il Vartanian aveva già indicato in Descartes, il «vero precursore» dell'*Homme machine*, nel saggio, *Trembley's Polyp. La Mettrie and XVIII Century French Materialism*, in «Journal of the History of Ideas», XI, 1950; poi in, trad. it., *Le radici del pensiero scientifico*, a cura di P.P. Wiener – A. Noland, Feltrinelli, Milano, 1971, p. 536 in particolare. Cfr. tuttavia, sulle due differenti maniere di guardare a Cartesio da parte di La Mettrie, le sottili precisazioni di Sergio Moravia nell'*Introduzione alle Opere*, Laterza, Bari, 1974, p. XXVI in particolare. Il Vartanian è ritornato ancora sulla questione Cartesio-materialismo, parlando di un *cartésianisme matérialisant*, con riferimento al medico di Montpellier Maubec; cfr., *Quelques réflexions sur le concept d'âme dans la littérature clandestine*, in *Le matérialisme du XVIII siècle et la littérature clandestine*, a cura di O. Bloch, Vrinn, Paris, 1982, pp. 156-



Mettrie, non concepibile senza Cartesio, ci darebbe la più esplicita testimonianza del suo chiaro giudizio su di lui, quale precursore dell'*homme machine*:

Quel celebre filosofo [...] in fin dei conti comprese la natura animale. Egli fu il primo che dimostrò che gli animali sono pure macchine. [...] Perché in fin dei conti sebbene egli faccia della retorica intorno alla distinzione di due sostanze, è chiaro che questo è semplicemente un espediente e un artificio dello scrittore per far sì che i teologi ingoiassero il veleno nascosto dietro una analogia che colpisce tutti e che essi soltanto non riuscirono a vedere. Poiché è proprio questa analogia che costringe tutti gli scienziati e i competenti ad ammettere che quegli esseri vani e superbi che si distinguono più per la loro presunzione che per il nome di uomini, ... in fondo non sono che degli animali e delle macchine che si muovono in posizione verticale<sup>18</sup>.

Proprio il nostro Aletino – come ci si proverà a mostrare – fu tra quei teologi che non solo non ingoiarono il veleno nascosto nella distinzione tra uomini e animali, ma ne seppero cogliere, invece, con raccapriccio, l'analogia, di cui dice La Mettrie, latente ma reale, tra l'animale e l'uomo, e che, in definitiva, inquina tutta la dottrina antropologica di Descartes.

---

158, dove nota che «le paradigme cartésien est utilisé sans alliage par le médecin Maubec, danses *Principes* [...]». Pour l'auteur, Descartes est 'un philosophe que je révère'; mais ce n'est que la science cartésienne qui lui inspire ce sentiment [...]. Et ce qu'en effet Maubec rejette de lui, c'est la métaphysique du cogito. Par contre, la psycho-physiologie de Descartes qu'il conserve et remanie, le dirige irrésistiblement vers la matérialité de l'âme, ce qui transparait assez dans l'annonce même du sujet de son livre». Su Antoine Maubec e il suo *cogito materiale*, inteso in chiave antimetafisica e anticartesiana, inquadrato nella letteratura libertina fino a una qualche presenza delle sue posizioni nel *Rêve de D'Alembert* e negli *Eléments de physiologie* di Diderot, cfr. molto utilmente, A. THOMSON, *La Mettrie et la littérature clandestine* in *Le matérialisme du XVIII<sup>e</sup> siècle et la littérature clandestine*, a cura di O. Bloch, Vrin, Paris, 1982, pp. 238 e ss.; e ancora, della stessa, *Qu'est-ce qu'un manuscrit clandestin?* pp. 14 e ss. in cui la studiosa accosta in maniera molto efficace Maubec e La Mettrie al *courant médical*. Ma su tali temi cfr. ora, P. QUINTILI, *La pensée critique de Diderot. Matérialisme, science et poésie à l'âge de l'Encyclopédie, 1742-1782*, Honoré Champion, Paris, 2001 e, dello stesso, in modo particolare per Maubec e la sua opera – i *Principes physiques de la raison et des passions des hommes*, pubblicata nel 1709 –, vedi l'edizione critica, in corso di pubblicazione presso Honoré Champion, a cura di P. Quintili e, ancora, la relazione: *La médecine de Montpellier et le matérialisme du XVIII<sup>e</sup> siècle*, in «La Lettre Clandestine», n. 14, Paris, 2006, Atti della Giornata di studi: «Les matérialismes dans la littérature clandestine de l'Âge classique», (Paris-Créteil, 17 giugno 2005) a cura di A. McKenna – G. Artigas-Menant.

18 LA METTRIE, *Uomo macchina e altri scritti*, trad. it., a cura di G. Preti, Feltrinelli, Milano, 1955, p. 77.

## 2 Le condanne ufficiali dell'opera di Cartesio. Da Lovanio agli accademici di Angers (1661-1675). Le mistificazioni di Costantino Grimaldi

Prendiamo allora in considerazione più ravvicinata quella *Difesa delle terza lettera apologetica*, scritta dal nostro De Benedictis contro Costantino Grimaldi, tanto citata e richiamata dagli storici del cartesianesimo in Italia quanto poco approfondita nel suo contenuto. Pubblicata a Roma, nel 1705 presso Antonio De Rossi, essa è l'ultima opera importante del polemico gesuita salentino (passerà a miglior vita l'anno seguente) e rappresenta, pur nella forma parziale del ricalco della *Terza lettera apologetica*, (nonostante Doria e Vico) la prima confutazione, davvero sistematica, che sia apparsa in Italia della filosofia di Cartesio agli inizi del XVIII secolo, dal punto di vista della sua difformità ai dogmi della Scrittura<sup>19</sup>. Matteo Giorgi che, in pieno accordo con le tesi dell'Aletino, scrive contro la *Risposta* del Grimaldi, ritiene la *Difesa* del gesuita, «una così dotta e forte difesa», da non lasciar «verun luogo agli agguati di chi imprese a difenderla». Se, nella *Disputa intorno ai principi di Renato delle Carte* dell'ottobre del 1695, egli aveva attaccato la fisica cartesiana, ora, nel *Ripigliamento della medesima disputa*, pubblicato nel 1713, dopo aver letto l'articolata *Difesa* aletiniana del 1705, sente di poter rispondere al Grimaldi forte di nuove ragioni, incentrando la sua accusa alla metafisica cartesiana e, più in particolare, alla concezione delle idee chiare e distinte, ed al concetto di sostanza con i connessi problemi dello spazio e dell'anima. Del resto, il Cartesio presente nella polemica aletiniana, (ancora più emblematico, per esempio, di quello di Doria) è un Cartesio composito, letto certamente nelle opere originali, ma anche mutuato dalla stessa filosofia degli investigatori ed, in particolare, congiunto all'immagine platonico-spiritualistica costruita per suo conto dal suo diretto antagonista Grimaldi; un Cartesio frutto, in definitiva, di confluenze svariate, provenienti da letture del Daniel, dell'Huet, del Lamy, del Régis, dei giansenisti, di Pascal: un Cartesio perciò già acconciato a giocare il ruolo di pilastro fondante l'ateismo spinoziano<sup>20</sup>.

19 Sul padre Giovan Battista De Benedictis (Aletino) e, in modo particolare, sul clima politico culturale della Napoli di quegli anni, cfr. utilmente l'importante contributo di G. RUGGIERO, *La «Turris Fortitudinis». Tra politici, ecclesiastici e filosofi nella Napoli di fine Seicento*, in «Frontiera d'Europa», n. 1, 2003, pp. 5-174. Ma per una esegesi storico critica della presenza di Cartesio a Napoli e per un corretto inserimento della posizione dell'Aletino in quel contesto problematico, vedi ancora, E. LOJACONO, *Immagini di René Descartes*, cit., soprattutto pp. 11-127. Vedi infine, l'ottimo e aggiornato bilancio di M. TORRINI, *Cartesio e l'Italia: un tentativo di bilancio*, GCFI, LXXXI, 2001, fasc. II, pp. 213-222, poi in *Descartes e l'eredità cartesiana*, cit., pp. 245-260. Per le fonti principali sulla controversia cartesiana a Napoli, si rimanda di seguito alla *Cronologia* in *Bibliografia*.

20 Di Matteo Giorgi, si veda il *Ripigliamento della medesima disputa contro l'Autore della Risposta alla terza Lettera di Benedetto Aletino*, in *Disputa di Matteo Giorgi Intorno ai principi di Renato delle Carte*, s. ed., s. d., p. 67. Su di lui ancora E. GARIN, *Storia della filosofia italiana*, Einaudi, Torino, 1966, II, pp. 883-884; ma anche A. BANFI, *Spinoza e il suo tempo*, Vallecchi, Firenze, 1969, pp. 298 e ss.,

Se, perciò, la *Difesa* aletiniana del 1705 resta senza risposta immediata per la morte del gesuita e per altre circostanze di cui ci testimonia, si vedrà, Grimaldi, saranno proprio le successive *Discussioni storiche, teologiche e filosofiche* del Consigliere napoletano, a continuarne e svilupparne i temi. Esse, certamente pensate in primo momento a caldo, furono pubblicate in tre volumi soltanto tra il 1724 e il 1725, quando ormai l'Aletino era scomparso da ben diciotto anni. Costituiscono tuttavia, da un canto, «una confutazione interlineare delle lettere dell'Aletino» e, dall'altro, «una sorta di summa enciclopedica retrospettiva della controversia pro e contro il cartesianesimo» – come scrive Paolo Casini – a comprovare quanto le critiche del gesuita salentino avessero toccato nel segno e quanto davvero compromettenti fossero state, se a tanta distanza di anni si richiedeva ancora una definitiva sistemazione di tutta la controversa materia. E infatti, il suo diretto antagonista Grimaldi confessa che, appena uscita la *Difesa* aletiniana del 1705, gli:

venne voglia [...] non farle passare senza risposta [...]. Ma gli convenne tal fatica intralasciare per essergli accaduto un accidente apopleptico nell'anno 1704 a 28 febbraio, onde spargevano gli partigiani dell'Aletino che fosse tal accidente avvenuto al G. per opera di Sant'Ignazio, perché ei osato avea di malmenar la sua Compagnia; [...]. Ma se altresì indovino esser volesse il G., ben potrebbe dire che assai più leggierie colpe dovertero essere quelle sue, per cui meritò esser castigato con colpo passeggero, poiché ritornò dopo pochi anni nella sua salute; e che quelle dell'Aletino fossero più gravi, poiché egli fu soprapreso da un accidente improvviso e fatale d'un valvolo, mentre stava osservando in Roma un'eclisse nell'anno 1706. Così accade a chi si prenda troppa confidenza col cielo di spiare i segreti di lui, con fare indovinelli graziosi. Questo accidente fe' sì che il G. intralasciasse di rispondere più all'Aletino<sup>21</sup>.

---

e, più di recente, F.M. CRASTA, *Sulla presenza di Descartes nella Galleria di Minerva*, in «GCFI», III, 1996, pp. 316 e ss.

- 21 Cfr. *Memorie di un anticurialista del Settecento*, a cura di V.I. Comparato, Olschki, Firenze, 1964, pp. 23-24. Per la citazione di Paolo Casini cfr. *Introduzione all'Illuminismo. Da Newton a Rousseau*, Laterza, Bari, 1973, p. 297. Il Comparato, che si è occupato a fondo del Grimaldi e della polemica con il nostro gesuita, poco ha approfondito l'opera aletiniana che qui analizziamo; più considerata dagli studiosi, resta generalmente la precedente, *Difesa della scolastica teologia, dedicata a Clemente XI*, De Rossi, Napoli 1703, uscita subito dopo la pubblicazione della terza *Risposta* del Grimaldi. In questo libro l'Aletino accusava Grimaldi di avere preso la sua tesi dal Tribbechovio; della cosa si doleva lo stesso Grimaldi in una lettera del febbraio 1704 al Magliabechi, ricordata da Garin, *La polemica antiscolastica e Adamo Tribbechovio*, in *Dal Rinascimento all'Illuminismo. Studi e ricerche*, nuova ed. riv. e accr. Le Lettere, Firenze, 1993, pp. 173 e ss. Del Comparato, sempre fondamentale, *Ragione e fede nelle discussioni teologiche, storiche e filosofiche di Costantino Grimaldi*, in *Saggi e ricerche sul Settecento*, Ist. it. per gli st. storici, Napoli, 1968, in partic. pp. 52-53, dove della *Difesa* aletiniana del 1705 si dice soltanto che vi è «rilevata esplicitamente» la vicinanza sul tema della libertà tra Cartesio e Arnauld e il loro accostamento a Lutero; e vi si sostiene che il principio della chiarezza e distinzione cartesiano sia molto vicino al profondo convincimento degli eretici. Più di recente il Lojacono – che definisce la *Difesa* dell'Aletino «interessantissimo scrit-

L'apologista rigetta subito il sistema o metodo che si è usato contro di lui, appena arrivava a toccare l'argomento del secolo. Ad esempio, si andava dicendo «che non si legge il Cartesio, o che letto, non s'intende da' suoi censori»; e si faceva un bel «gridare a più non posso: non ha detto tal cosa Renato. Renato non l'ha sognata; se ne cita la filosofia, ricorrere alle *Lettere*; se si accusa il *Metodo*, appellare alle *Meditazioni*; insultando a gli impugnatori, come fossero o ciechi o tardi o impostori». Vittime di metodi come questi, sono stati quanti, autorevoli e sottili indagatori, si sono arrischiati per l'Europa ad avversare la filosofia cartesiana:

Sallo il dottissimo Pier Daniello Uet, vescovo di Avranches, che ad istanza del duca di Montausier arrischiatosi a scrivere una Censura della Filosofia cartesiana, il partito ne giurò vendetta, e la fece, non solo in Francia con la penna di Regis, che è al presente la prima tra le sue lance, da cui fu trattato senza riguardo alcuno alla persona e al grado, ma eziandio con poesie satiriche e con dicerie mordaci [...]; e quel ch'è peggio, col dichiararli aperta nimistà que'medesimi della setta, ch'erano stati insino allora con esso lui per legge d'amicizia e antica confidente congiunti.

E l'elenco dei perseguitati continua: gli accademici d'Angers, i professori della Sorbona e tant'altri per cui egli, l'Aletino, può ritenersi fortunato se, «per avere a fare con un cartesiano, l'ha egli passata assai dolcemente». Del resto egli scrive «per niun odio incontro persona», ma solo per amore «alla nostra santa fede, a cui stimo che recano grande offesa certi punti della vostra filosofia, nè solo gli accidenti e gl'incidenti, ma i mastri e i capitali». Qui è tutto il problema: l'assoluta inconciliabilità con i dogmi di fede. A giudicare chi alla fine è nel solco del vero non saranno i duellanti ma la Chiesa cattolica, «al cui tribunale infallibile io sto»<sup>22</sup>.

---

to» – dopo aver notato «una tempestività di informazione ed una strategia di informazione comune tra i rappresentanti della tradizione in Francia e in Italia», ne richiama il paragrafo II, dove è compendiata l'accusa di ateismo rivolta a Cartesio e non manca di ricordare come in tale scritto il nostro, sulla autorità della critica di Huet, «indica nel pensiero di G. Bruno una delle fonti della cosmologia cartesiana [...] e tenta di far passare quelle tesi interpretative [...] secondo le quali la filosofia di Spinoza sarebbe stata possibile grazie ai principi cartesiani». Cfr. *Immagini di Descartes*, cit., p. 85 nota; ma cfr. la nota di Eugenio Garin a N. BADALONI, *Appunti intorno alla fama del Bruno nei secoli XVII e XVIII*, («Società», XIV, 1958 su alcune testimonianze bruniane dell'Aletino, Huet, Gimma, Doria ed altri), in «GCFI.», XXXVIII, 1959, pp. 288-290.

- 22 *Difesa* cit., pp. 4-5 (anche per il passo citato più sopra). Notizie di tali fatti pervenivano al De Benedictis in modo particolare dal Daniel, di cui, come sappiamo, aveva tradotto il *Viaggio*, cit. Si veda perciò, della sua traduzione cit. pp. 127, seguenti e precedenti, dove il tema della fortuna del metodo e della fisica cartesiana sono esposti in toni dinamici e talvolta tragicomici. Per ulteriori ragguagli sul De Benedictis e congrui rimandi bibliografici, mi sia consentito rimandare al mio precedente articolo (al quale la presente ricerca si ricollega), *La reazione a Cartesio nella Napoli del Seicento: Giovambattista De Benedictis*, in «GCFI.», LXXV (LXXVII), fasc. III, 1996, pp. 330-359.

Il procedimento apologetico aletiniano si snoda in modo rigorosamente giuridico. Per prima cosa il polemista richiama le posizioni ufficiali delle università cattoliche e della Chiesa di Roma contro la filosofia cartesiana, a riprova che gli argomenti teologici da lui addotti non sono soltanto suoi ma «de' migliori maestri in Divinità», i quali *ab Ecclesia constituti sunt super muros Hierusalem*. «A ragionar da teologo – dichiara – non debbo [...] prendere che dall'autorità le mosse». Parlerà nella seconda parte come filosofo; qui hanno la parola le Scritture, gli interpreti autorizzati, cioè i dottori, le cattedre universitarie preposte e l'autorità della Chiesa romana.

Ecco l'Università di Parigi che esprime la sua decisa condanna; nonostante Grimaldi sostenga trattarsi di un sogno dell'Aletino, sol perché di tal condanna non trova menzione nel Baillet, nel padre Daniel e in nessun'altro scrittore francese. Negare il fatto è assurdo; così com'è improponibile l'argomentare non esserci alcun decreto reale di esplicita condanna, in quanto nuove ordinanze non son necessarie laddove basta «risoluta ed esatta esecuzione degli antichi ordini già emanati». E si riferisce al decreto della Sorbona, annotato in quel registro al foglio 128, datato 1624. Al paragone i dottori della Sorbona, in fatto di filosofia, non son certo secondi ai partigiani delle novità cartesiane, quali, i «Laforgi, Clerselier, Roalzi, Regi, Malebranchi, Arnaldi». Altissime autorità cattoliche si levarono contro il grave pericolo e gli errori nei quali cadevano gli studiosi di quella filosofia, «juventuti catholicae perniciosas», e capace, in definitiva, «ducere illos ad atheismum». Tali considerazioni avevano indotto i teologi di Parigi e di Lovanio a ritenere la dottrina perniciosas e *inimica Catholicae Fidei, Conciliis adversas, Scripturis Sacris et principiis Fidei dissentaneas*<sup>23</sup>; altro che consigliarne lo studio al posto di quella d'Aristotele! Fondarsi sull'autorità di un Baillet, più apologeta e settario che storico, da parte del Grimaldi è davvero ridicolo. Ben altra autorità ci vuole per riabilitare il Cartesio da una tale inappellabile e unanime condanna. Tali considerazioni, in verità, l'Aletino aveva già fatte al tempo della sua ambiziosa *Philosophia peripatetica*, quando aveva ritenuto che quelle autorevoli condanne sarebbero state sufficienti a tacitare la tracotanza dei neofiti; ma ora sembra opportuno ribadirle, con maggiore forza e con l'evidenza della documentazione<sup>24</sup>. Perciò ecco altri documenti di condanna: il solenne decreto emanato dai professori di Caen il 3 maggio 1667; l'intervento dell'Accademia d'Anger, che ritiene i maggiori nemici della Chiesa giansenisti e cartesiani, sono vere testimonianze e non morsi «di quel can rabbioso dell'Aletino!» E si entri nel merito, anzi nel diritto e nel fatto. Per diritto, si ritenga: 1) che nell'eucarestia non vi siano accidenti reali, resta opinione

23 *Ibidem*, pp. 8-19.

24 Cfr. *Philosophia Peripatetica tomis quinque comprehensa. Tomus prior qui est de Logica*, Neapolis typis Jacobi Raillard, 1688. *Tomus secundus qui est de Physicae pars I*, Neap., apud Salvatorem Castaldum 1687. *Tomus tertius qui est de Physica pars altera et quartus qui de Metaphysica inscribitur*, Neapoli apud Jacobum Raillard 1692 (il V tomo non fu mai pubblicato). Ci siamo serviti della ristampa Balleoniana di Venezia, 1723, in particolare, tomo II, capo V, pp. 45-53; passi di cui ho dato anche una traduzione e commento a suo tempo in, *Un anticartesiano di Terra d'Otranto. Giovan Battista De Benedictis*, in «Miscellanea storica ligure», vol. II, a. XV, 1983, n. 2, pp. 327-340.

contraria alla teologia dei santi Padri e alla dottrina della Chiesa; 2) che il mondo sia infinito (o indefinito) è posizione eretica in quanto si tira dietro la conseguenza della sua necessità ed eternità; 3) il dubbio su ogni cosa porta all'ateismo; 4) la fisica cartesiana è molto simile a quella democritea, «perocché dopo il moto impresso nelle particelle della materia, giranti ciascuna in se stessa e più insieme intorno ad un centro comune, Dio non ha più che fare col mondo», né con la storia e con gli uomini. Quanto più ripugna nella dottrina epicurea, trovasi in Renato; 5) «riporre l'essenza dell'uomo nel pensare, e così renderlo atto puro, è far di un uomo Dio»; 6) se il solo pensiero appartiene alla natura umana «e non già altra cosa che tocchi il corpo, mette a terra ed al niente il gran mistero dell'Incarnazione»; 7) il non ammettere forma materiale è vecchio errore già censurato dai tomisti.

Intanto, se si chiamano autorità in favore di Cartesio che queste lo siano. Il padre oratoriano Bernardo Lamy, ad esempio, non lo può essere se la real clemenza l'ha scacciato da Angers, l'ha punito in Grenoble e l'ha sospeso dalla facoltà di predicare e insegnare. Del resto i suoi principi son chiari: il primo sostiene che compito del teologo è dimostrare che la fede cattolica non è contraria alla ragione; così come quello dei filosofi è quello di seguire la sola ragione per cui la loro indagine è guidata dal solo lume naturale, anche se la religione prescrive altrimenti. Il secondo principio del Lamy, più direttamente teologico, riportato testualmente dal nostro polemista, recita: «assertio, qua statuitur essentiam corporum esse extensionem localem, erroris argui non potest et si fides Christiana aliquod corpus, puta corpus Christi in Eucaristia, nullam extensionem localem habere doceret». Con tali principi, evidentemente, si è fuori dalla cattolicità e si comprende da che pulpito venga la predica<sup>25</sup>!

Per quanto si sia tentato di introdurre la dottrina cartesiana all'interno delle congregazioni religiose, esplicita è stata la posizione della cattolicità. Perciò egli ricorda l'intervento dei Canonici Regolari di Francia nel 1678 e, soprattutto, quello della Congregazione degli Oratoriani di Francia dello stesso anno che, tra le altre sue prescrizioni, invitava a non allontanarsi dalla fisica di Aristotele. Né il Grimaldi chiami a sproposito dalla sua l'autorità di quei pochi gesuiti che, per soli vincoli d'amicizia o di sangue, siano stati cortesi con lui; «vi par questo titolo in coscienza per rubare a' gesuiti sei loro uomini e farne senza scrupolo altrettanti cartesiani?»<sup>26</sup>. Egli, a sproposito, è arrivato a citare come favorevoli alle tesi cartesiane, tra i padri della Compagnia, persino chi, con suoi trattati, ha dimostrato l'immobilità della Terra, demolendo tutto il sistema cartesiano dei vortici. Se poi un vescovo cattolico dell'autorità di mons. Huet, luminare della Chiesa francese, arriva a criticare i cartesiani, apriti cielo! L'Aletino, al contrario, mostra al suo avversario di conoscere come l'Arnauld, «che pure annovera-

25 *Op. cit.*, pp. 25-27. L'Aletino, non soltanto ha letto le *Meditationes*, i *Principia*, il *Discorso sul metodo* e i *Saggi*, ma è anche ben documentato sulle stesse vicende del cartesianesimo in Francia. Per quanto riguarda il confronto coi confratelli Garasse e Daniel, rimando al capitolo precedente a loro specificamente dedicato.

26 *Ibidem*, pp. 27 e ss.

te tra i vostri», abbia attaccato duramente Malebranche, autore del trattato *Della natura e della Grazia*, che deve ritenersi «un de' capi più famosi e più pregiati della Setta» ed abbia scritto della difficoltà cartesiana relativa al circolo vizioso, problema su cui promette di trattarsi in seguito a momento opportuno.

Nella sua difesa, infine, il Grimaldi arrivava addirittura a mistificare la condanna di Cartesio. In realtà, spiega il gesuita, la condanna del filosofo non viene minimamente intaccata dal *donec corrigantur*, perché quella formula si usa solo quando l'opera ha bisogno di ammenda, come nel caso, appunto, dell'opera di Renato<sup>27</sup>. Che non si glori perciò il Grimaldi di aver contrari gli eretici (che potrebbe sembrar gloria). In verità egli ha contrari tutti, cattolici, eretici e protestanti: Lovanio e Parigi, Leida e Roma: ortodossi ed eterodossi; il che porta a concludere che quella dottrina è contro tutto il cristianesimo. Alla fin fine, non c'è in Renato «arme alcuna, onde abbiano a paventare gli eretici e l'eresie; sicché non puossi a questo capo ascrivere l'essere ad essi odioso il suo nome»<sup>28</sup>. La verità è una sola: la filosofia cartesiana porta difilato all'ateismo. Non certo nel senso che quel filosofo si professi apertamente ateo e neghi Dio; che, al contrario, si studia anche di dimostrarne l'esistenza. Ma soltanto «perché da quel che insegna e dal metodo con che l'insegna può didursene l'ateismo». È questione teologica e filosofica, la sua, nonchè argomento grave riguardante la religione; non questione morale. L'Aletino non ha mai «assalito i costumi del Cartesio, né ingegnatosi di menomarne in parte alcuna il buon nome»<sup>29</sup>. Sul Baillet, che del filosofo ricostruisce la vita su basi fragilissime, valga l'*Anti-Baillet* di Egidio Menagio. Se qualche rilievo egli farà, sarà sulla paradossale conclusione del solito Baillet, secondo cui la dottrina di Descartes sarebbe diventata «istromento fortissimo del quale si valse la Divina Provvidenza perché la gran Regina di Svezia ad un'ora rinunciasse al reame ed all'errore che aveva col latte succhiato»<sup>30</sup>.

27 *Ibidem*, p. 42.

28 *Ibidem*, p. 26. Ma vedi, B. LAMY, *Démonstration ou preuves évidentes de la vérité et de la sainteté de la morale chrétienne*, Rouen-Paris, N. Pépie, 1706-11; e ancora del Lamy, per la stretta concordanza tra il metodo cartesiano e la logica di Port Royal, che egli, come il Régis, dà per scontato, vedi gli *Entretiens sur les sciences*, del 1683, edizione a cura di F. Girbal – P. Clair, PUF, Paris, 1966, in particolare pp. 77-104. Cfr. infine, P.S. RÉGIS, *Cours entier de Philosophie ou Système général selon les principes de M Descartes*, già richiamato alla prec. nota 1. (1691, risampa, Johnson, New York-London, 1970, vol. I, p. 16 in particolare); opportunamente richiamato da C. BORGHERO, *La Méthode senza la Géométrie: Poisson e la diffusione del metodo cartesiano* in, *Descartes: il metodo e i «Saggi»*. Atti del Convegno per il 350° anniversario della pubblicazione del *Discours de la Méthode* e degli *Essais*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma, 1990, II, p. 588, per la consuetudine, invalsa tra i cartesiani, di identificare la logica di Cartesio con l'*Art de penser* di Arnauld e Nicole.

29 *Ibidem*, p. 32. Cfr. anche l'importante intervento di J.P. CAVAILLÉ, *Scepticisme, tromperie et mensonge chez La Mothe Le Vayer et Descartes*, in *The return of Scepticisme*, a cura di G. Paganini, cit., pp. 115-131. Dello stesso, anche per quanto s'è richiamato nelle pagine precedenti, vedi *Dissemblations. Julius César Vanini, Francois La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé, Luis Machon et Torquato Accetto. Religion, morale et politique au XVIIe siècle*, H. Champion, Paris, 2002.

30 Cfr. di seguito, quanto ancora sul Baillet dice a p. 56: «levare un uomo infino al cielo su testimonianza d'un Baillet è porlo a volo su penne mal connesse di un Icaro»; passo richiamato anche

### 3 La censura teologica del dubbio metodico che porta alla negazione di Dio

La questione, che invece resta fondamentale, è rispondere al quesito dell'Aletino: se la filosofia cartesiana porta o no all'ateismo. Il gesuita, che ha qui presenti le *Meditazioni* e i *Principia* (ma anche gli *Specimina*, come vedremo), che cita testualmente, contesta tre proposizioni di Cartesio:

1. Che non solo ei prescrive l'avarsi a dubitar di tutto, ma l'avarsi a negar tutto e tutto aver per falso. 2. Che ciò non fa per ipotesi che finga, ma per assoluto giudizio che disdica. 3. Che ciò non fa a se solo, né a pochi, ma l'prescrive a tutti coloro che aman tenergli dietro nell'impresa del suo buon filosofare<sup>31</sup>.

Per quanto riguarda il primo punto, «chi non vede che egli si è steso tosto dal dubbio alla negativa?». Basta porre attenzione ai termini con cui procede ed alla conclusione cui perviene: *Manebo obstinate in hac meditatione defixus*. «Grammatici! – esclama a questo punto il polemista, scandalizzato da tanta confusione linguistica – [...] quel manebo obstinate defixus, per qual regola delle vostre può interpretarsi non altro che un semplice bilicarsi e star di mezzo senza prendere alcun partito?» Il partito l'ha preso e come, passando dal dubbio, dalla sospensione di giudizio alla netta negazione, alla dichiarazione di falsità: al dubbio maligno dei pirroniani, quale l'aveva individuato Malebranche<sup>32</sup>.

---

in LOJACONO, *Immagini*, cit., p. 95. La sua celebre biografia cartesiana, *Vie de M. Descartes*, 2 voll., Hortemels, Paris, 1691, (cfr. anche l'ed. cit. alla n. 2 e ancora, Collection Grandses, La Table Ronde, Paris, 1946) ora si legge utilmente in ristampa anastatica G. Olms, 1972. Ma sul Baillet biografo, cfr. LOJACONO, *Quale la cultura dominante a la Fleche*, in AA.VV., *La biografia intellettuale di Descartes attraverso la Correspondance*, a cura di J-R. Armogathe – G. Belgioioso – C. Vinti, Vivarium, Napoli, 1999, pp. 672 e ss. Il De Benedictis, evidentemente, aveva già preso visione (siamo ancora al 1705) dei primi volumi dell'opera E. MANAGE, *Anti-Baillet, ou critique du livre de Mr. Baillet intitulé jugements des savants par M. de Manage*, 7 voll., Aux dépenses de la Compagnie, Amsterdam, 1725.

31 *Ibidem*, pp. 61-62.

32 Sembra, a questo punto, che l'Aletino voglia equiparare la posizione dubitativa cartesiana a quella estrema dei pirroniani, secondo quanto aveva precisato Malebranche: «Si dubita per furore e brutalità, per accecamento e malizia, e infine per fantasia e anche semplicemente perché si vuole dubitare. Ma si dubita anche per prudenza e diffidenza, per saggezza e penetrazione di spirito. Gli accademici e gli atei dubitano nel primo modo: i veri filosofi nel secondo» (*De la Recherche de la vérité*, in *Oeuvres complètes*, I, a cura di G. Rodis-Lewis, Vrin, Paris, 1962-1964, p. 307) su cui cfr. il commento di C. BORGHERO, *La certezza e la storia. Cartesianesimo, pirronismo e conoscenza storica*, Angeli, Milano, 1983, pp. 127-133, in particolare. Ma, «per una mappa attendibile della tipologia delle argomentazioni a favore e contro lo scetticismo cartesiano» negli anni del De Benedictis, cfr. ancora molto utilmente, dello stesso autore, *Discussioni sullo scetticismo di Descartes*, cit. pp. 16-23 in particolare; ma anche *Cartesius scepticus. Aspects de la querelle sur le scepticisme de*



Sul secondo punto, rispondendo sempre al Grimaldi, cui tutta la *Difesa*, com'è ben noto, è rivolta, tutto è da appurare: se Cartesio abbia negato solo «per una pura supposizione o per un volontario inganno». Se fosse per volontario inganno, e «in materia sì grave [...] qual'è certamente il persuadersi che non c'è Dio», lo si incolperebbe anziché assolverlo. Se fu per pura supposizione, bisognerà precisare che non esiste pura supposizione capace, di per sé, di distruggere proposizioni assolute nel nostro intelletto. Le certezze assolute non si fanno scalfire dalle ipotesi: se voi vi trovate a Napoli a fare l'avvocato e passeggiate davanti ai tribunali, la pura ipotesi d'essere a Roma a visitare le basiliche, distrugge forse la convinzione assoluta di stare a Napoli e di fare quel che fate realmente? Così nel campo dell'astronomia, come in quello della teologia dommatica, si possono formulare pure ipotesi che tuttavia non distruggono affatto le verità di fede e le certezze assolute<sup>33</sup>. La verità è che Cartesio mira a rigettare il sapere tradizionale: «ha preteso nel dar questo suo calcio abbatte tutti i giudicj o, come e' vuole, pregiudicj dell'infanzia [...] Ma questo abbattere, questo deporre, questo gittar via non può farsi a forza d'una sola e semplice supposizione, siccome ho già dimostrato»: ci vuole una maggiore e più convincente affermazione che non possa in alcun modo venir smentita, come quattro e quattro fan otto; il tutto è maggiore della parte, ecc.

Sulla terza questione, se il metodo viene esteso a tutti o se vale per il solo Cartesio, in quanto metodo di ricerca, la risposta è chiara. Ma se non fate ogni giorno che blaterare, «giusta l'insegnamento del vostro maestro, [...] che il bisogno preciso in cui si trova chiunque aspira all'acquisto del vero, [è] di atterrare di un colpo saldo e costante i pregiudicj dell'infanzia». La conclusione è nelle sue stesse parole. Si prendano i *Principia*, «ove ha raccolto il sugo el midollo di tutta la sua dottrina». Addirittura egli dichiara: «veritatem inquirenti semel in vita de omnibus quantum fieri potest esse dubitandum». Dov'è qui il limite? Tutti sono chiamati a dubitare, anzi a ritenere false le cose di cui dubitiamo, giusta la sentenza cartesiana: «illa etiam de quibus dubitamus, utile erit habere pro falsis»<sup>34</sup>. E, dato che tra i pregiudizi da rigettare, egli annovera «la notizia di Dio», sarà necessario da parte di ogni buon cartesiano, partire dall'ateismo, ammesso addirittura in termini – esclama scandalizzato l'Aletino, citando testualmente il passo dei *Principi*, I, n. 7 – «che mettono orrore». E, rivolto al Grimaldi, conclude:

E questo è desso il quasi nuovo pregiudicio, che secondo voi Renato saggiamente pensò doversi studiar d'introdurre, credendo falso tutto ciò che prima vero reputava; e perché prima riputava vero esservi Iddio, ancor contro questo si studiò di introdurre quasi un nuovo pregiudicio, credendo falso l'esservi Iddio e in conseguenza credendo vero l'ateismo<sup>35</sup>.

---

*Descartes dans la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle*, in *Le scepticisme au XVII<sup>e</sup> siècle* (Atti del colloquio di Fontenay-aux-roses 28-30 giugno 1995) a cura di P.-F. Moreau, Albin Michel, Paris, 1999.

33 *Ibidem*, pp. 64-65.

34 *Ibidem*, pp. 63-69.

35 *Ibidem*, pp. 71-72. Intanto sul *cogito* e le letture cartesiane a Napoli, oltre al saggio di M. AGRIMI, *Descartes nella Napoli di fine Seicento*, in *Atti*, cit. pp. 545-586, cfr. il catalogo della mostra, *Dalla*

Discende come conseguenza di tale chiara posizione la perversione del moderno filosofare della quale Spinoza è chiaro esempio e frutto cospicuo. Entriamo così nella topica lettura della filosofia spinoziana come filiazione di quella cartesiana, a cui si è già fatto riferimento nel paragrafo precedente. L'apologista chiama ora a sostegno della sua tesi l'inglese Oldenburg e Pierre Bayle che nel suo *Dizionario* denuncia appunto l'abuso che Spinoza avrebbe fatto della filosofia cartesiana. Ma fu proprio un tale abuso che rese possibile la *perversione* di Spinoza, in quanto la filosofia cartesiana era in sé atta a *pervertire* la retta filosofia. Concediamo al gesuita una licenza barocca: «Sicché l'abuso dal Bayle asserito io l'ho, quale appunto dicesi essere abuso d'una spada quando alcun se ne vale ad uccider un innocente, comeché abbia ella di sua natura l'uccidere». Intorno a Dio, poi, Cartesio sbaglia due volte: la prima allorché ne mette in dubbio l'esistenza; la seconda quando cerca di dimostrarne l'esistenza sulla base dei suoi principi. Su tale duplice errore il gesuita invita il Grimaldi a fare alcune spassionate considerazioni:

- 1) fino a Cartesio la conoscenza di Dio era tanto incerta da potersene dubitare; e questo vuol dire che tutti i Padri della Chiesa e i teologi, fino a quel momento, non erano stati in grado di sbarrare la strada all'ateismo. La cosa, oltre che ingiuriosa verso uomini di tanta dottrina e pietà, è oltraggiosa verso la Divina

---

*scienza mirabile alla scienza nuova. Mostra bibliografica e iconografica*, Napoli, Biblioteca Nazionale, 7 aprile -5 luglio 1997, ed *ivi*, E. Lojacono ed altri. Ma del Lojacono, ancora e soprattutto per l'interpretazione positiva del dubbio cartesiano da parte del Grimaldi di contro a quella dell'Aletino, vedi *Immagine di Descartes a Napoli*, cit., pp. 117-118. Vedi anche, C. Cantillo, *Appunti di lettura del cartesianesimo napoletano tra '600 e '700*, in «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», XXIV-XXV, 1994-1995, pp. 183-194 e, infine, M.T. MARCIALIS, *Il «cogito» e la coscienza. Letture cartesiane nella Napoli settecentesca*, in «RSF», 1996, in particolare pp. 582-583; IDEM, *Genovesi e Cartesio*, «GCFI», fasc. III, 1996, pp. 455 e ss. Infine, per la ricezione del metodo cartesiano in ambito europeo e problemi connessi, AA.VV. *Problématique et réception du Discours de la Méthode et des Essai*, Textes réunis par Henry Méchoulan, Vrin, Paris, 1988 (in particolare per l'Italia, pp. 83 e ss. il contributo di E. Giancotti). Vedi infine, per l'area cartesiana e anticartesiana a Napoli negli anni del De Benedictis, i numerosi interventi di G. BELGIOIOSO, *Cultura a Napoli e cartesianesimo*, Congedo, Galatina, 1992; e, ancora, la raccolta di AA.VV., a cura della stessa, *Cartesiana*, *ivi*, 1992; fino ai più recenti contributi: *Una polemica a Napoli sulla teoria cartesiana della distinzione mente-corpo: 1724-1733 P. M. Doria – Francesco Spinelli*, in *All'ombra di Vico. Testimonianze e saggi vichiani in ricordo di Giorgio Tagliacozzo*, 2 voll., a cura di F. Ratto, Il Sestante, Ripatransone, 1999, pp. 161-189; soprattutto, *Philosophie aristotélien et mécanisme cartésienne*, «Nouvelles de la République des Lettres», 1995, I, pp. 1947; ma anche, *Le 'parcours exemplaire' de P. M. D.: de Descartes à Platon*, in *Autour de Descartes*, a cura di D. Toma, A. Christodorescu, V. Alexandrescu, Cramer, Bucarest, 1996 pp. 47-96: tutti raccolti e rivisti nel volume *La variata immagine di Descartes. Gli itinerari della metafisica tra Parigi e Napoli (1690-1733)*, Edizioni Milella, Lecce, 1999.

Provvidenza che avrebbe abbandonato la sua Chiesa per tanti secoli e avrebbe atteso tanto tempo a far nascere un tanto provvidenziale Cartesio.

- 2) Dopo il dubbio su Dio che fine fanno le religioni positive? «Evvi uomo sì perduto di mente che possa credere in Dio se suppone non esserci Dio?»<sup>36</sup>.
- 3) Lo sforzo dimostrativo di Cartesio per «porre in piedi l'essere Divino», non approda a risultato soddisfacente (come ben è parso all'autore del *Viaggio per lo mondo di Cartesio* e a mons. Huet nella sua celebre *Censura* e come si può trovare confermato in san Tommaso) in quanto presenta, paradossalmente, «per lucidissima e a ciascun manifesta» l'idea di Dio, laddove non ve n'è altra «più nascosta e più oscura, che vedesi a lambicco, tra ombre e per enigmi»<sup>37</sup>.

Per testimonianza concorde dei santi Padri e delle *Scritture* e in ispecie per l'autorità di Gregorio il teologo, l'idea di Dio resta cognita per gli effetti e incognita per l'essenza; essa «che ha le tenebre per nascondiglio», non può presentarsi giammai all'intelletto come chiara e distinta, secondo l'argomentare del filosofo francese. Quell'intelletto poi, scaltro al punto di dubitare di tutto, perfino dell'assoluto sussistente, si mette con tanta facilità a seguire «una luce maligna» che lo conduce alla più controversa delle certezze, qual è quella contraddettagli da tanti dottori<sup>38</sup>. Del

---

<sup>36</sup> *Ibidem*, pp. 76-77.

<sup>37</sup> De Benedictis si riferisce a G. DANIEL, *Voyage du monde de Descartes*, cit. (da lui poi tradotto in italiano, *Viaggio per lo mondo di Cartesio*, cit. e a, D. HUET, *Censura Philosophiae Cartesianae*, 1689, cit. Su mons. Daniel Huet, cfr. A. DINI, *Anticartesianesimo e apologetica in Pierre-Daniel Huet*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», 1987, II, pp. 222-239; ma vedi utilmente, C. BORGHIERO, *La certezza e la storia*, cit. pp. 170-182 in particolare e, inoltre, A. ALBERTI, *Lo scetticismo Apologetico Di Pierre Daniel Huet*, in «GCFI», IX, 1978, pp. 210-237; E. RAPETTI, *Contributo alla studio della 'Censura Philosophiae cartesianae' di Pierre Daniel Huet: ricognizione del materiale inedito ad essa relativo*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», LXXXVII, 1995, pp. 371-421.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 79-80. Su tale dichiarazione di Cartesio, cfr. le osservazioni in margine di E. GARIN, *Vita e opere di Cartesio*, Laterza, Bari, 1984, pp. 201-206. Sulla prova cartesiana dell'esistenza di Dio, la letteratura è copiosa. Basti ricordare: A.CH. KORS, *Atheism in France, 1650-1729*, in particolare vol. I, Princeton University Press, Princeton, 1990, pp. 297 e ss.; e soprattutto, J. COTTINGHAM, *Descartes*, Blackwell, Oxford, 1986, poi in trad. it., *Cartesio*, Il Mulino, Bologna, 1991, pp. 83 e ss. Ma per l'Italia, vedi il ricco e ben argomentato volume di E. SCRIBANO, *L'esistenza di Dio. Storia della prova ontologica da Descartes a Kant*, Laterza, Bari, 1994; e, anche, M.T. MARCIALIS, *Dio e i talleri. Considerazioni in margine alla prova a priori di Cartesio*, in AA. VV., *Filosofia scienza storia, Studi in onore di Alberto Pala*, a cura di A. Cubeddu, Angeli, Milano, 1995, pp. 59-75. Sulla chiarezza e distinzione dell'idea di Dio l'Aletino è tra i molti che videro in quel ragionare un «vacuo gioco di parole», in quanto chi ritenga di comprendere Dio non può non averne che «una idea oscura e confusa». Spiega bene la Scribano come, al contrario, l'incomprensibilità di Dio sia il «risultato di una conoscenza vera – chiara e distinta – della sua infinità», secondo quanto aveva del resto replicato lo stesso Descartes a Gassendi. Vedi E. SCRIBANO, *Guida alla lettura delle Meditazioni metafisiche di Descartes*, Laterza, Bari, 1997, p. 71.

resto, proprio Huet nella sua *Censura* si era premurato di precisare in maniera esplicita che la chiarezza e distinzione su cui Cartesio fondava le sue dimostrazioni non avevano valore fondante (di verità); inoltre, «Idea rei infinitae et summae perfectae quae in nobis est, neque clara est, neque distincta»<sup>39</sup>.

A dimostrare, senza mistificazioni, il punto d'approdo del metodo cartesiano è proprio l'errore in cui cadde Spinoza. L'autore dell'*Etica* è qui chiamato in causa secondo il costume dei padri della Compagnia: non tanto attaccato direttamente, ma sempre indirettamente. Come ricordò infatti Vernière, «le Jésuits n'attaque pas Spinoza de front; ils semblent avoir longtemps partagé l'opinion de Bossuet sur l'opportunité du silence et ne s'être jamais exagéré l'urgens du danger». Bisognerà attendere il 1712 perché la Compagnia prenda posizione ufficiale e definitiva sull'opera del grande pensatore e cessi di considerarlo soltanto in funzione della lotta anticartesiana. Per il padre Tournemine, che nel 1715 stende la prefazione alla *Démonstration de l'existence de Dieu* di Fénelon, col preciso incarico di correggere «le mauvais effet du livre», «le système de Spinoza n'a rien de nouveau que les principes cartesiens aux quels il a tâché de l'ajuster et le langage obscur dont il'a enveloppé». Secondo il suo autorevole parere, addirittura «Spinoza n'est pas un vrai philosophe, c'est un dange-reux illusionist». Negli anni del De Benedictis perciò, egli è preso ad esempio di errori che, in definitiva, risalgono principalmente a Cartesio. «Per accertarsene non altro ha da farsi che osservare il principio mastro dello Spinoza, ch'è desso appunto il concetto o diffinizion di sostanza, tolta di peso dal n. 41 della prima parte de' *Principi della Filosofia* di Renato». Né si venga a dire che gli argomenti dimostrativi di Dio sono presenti in Cartesio così come in sant'Anselmo, nel teologo Antonio Perez, nel card. Pallavicino e in tant'altri che li hanno usati a proposito, fino a Daniello Bartoli. Il gesuita coglie qui le analogie terminologiche tra Cartesio e la teologia scolastica, a lui ben familiare. Ma la differenza sta in ciò: «che non altri ha tentato fuor solamente il Cartesio, di mettere gli intelletti de'seguaci in positura d'ateisti, rendendoli fissi e contumaci incontro all'evidenza»<sup>40</sup>. In definitiva, Renato si limita ad asserire l'esistenza di Dio in natura, ma non dimostra mai la sua presenza negli effetti naturali; perciò, quando l'Aletino «afferma il sistema di Renato essere inetto a dimostrare Iddio, parla del di lui sistema fisico». Infatti egli, «non essendosi mai fatto a provar che Dio esiste, perché la materia per legge di meccanica si muove, segno è manifesto che e' non fidossi di una prova di tal natura; e in conseguenza ebbe il suo fisico siste-

39 Sull'argomentazione di Huet e sulla prova ontologica dell'esistenza di Dio, considerazioni e richiami importanti svolge M.T. MARCIALIS, *Dio e i talleri*, cit. pp. 68 e ss. in particolare. Cfr. HUET, *Censura Philosophiae cartesianae*, Caspari Cotii, Campis MDCXC, rist. anast. Verlag, New York 1971, p. 122, richiamato da Marcialis, loc. cit.

40 *Ibidem*, p. 84. Cfr. P. VERNIÈRE, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, cit., vol. I, p. 226; pp. 229-232; ed ivi richiamata, alle pp. 130-132, la *Préface* del padre Tournemine, che introduce, *Démonstration de l'existence de Dieu, de Fenelon*, Amsterdam L'Honoré Chatelain, 4<sup>o</sup> ed. 1715 (1 ed. 1713).

ma in conto di scala molto fragile e da non reggere sotto il peso di chi su montar volesse alla contezza del Creatore»<sup>41</sup>.

#### 4 La critica teologica della sostanza estesa

Il nostro intransigente censore passa quindi a trattare sistematicamente (sempre da un punto di vista essenzialmente teologico, almeno quanto alle conseguenze) della natura del corpo, secondo la dottrina di Cartesio: dell'estensione cioè, con le connesse questioni concernenti l'essenza dell'anima, la chiarezza e la distinzione, fonti di grandi equivoci e principi molto vicini a posizioni ereticali; e, infine, degli accidenti assoluti, che Cartesio nega, eppur sono richiesti dal dogma della Transustanziazione Eucaristica, e di varie altre difficoltà cui va incontro il suo sistema<sup>42</sup>.

Il concetto cartesiano di estensione non è preciso e conforme all'etimo. Per estensione si deve intendere non solo quella che i filosofi e i teologi scolastici chiamano «estensione formale», ma anche quella virtuale o equivalente che è propria dei puri spiriti, «e consiste in una tal diffusione dell'individual sostanza che sia tutto e tutta in ciascuna parte del luogo a cui risponde». Tale termine esprime perciò un «nome comune in cui le sostanze corporea e incorporea si concordano e si confondono». Non così in Cartesio che vuole l'estensione «propria del corpo», secondo la sua rigorosa definizione, confermata del resto dal suo fedele discepolo Le Grand, nella sua Fisica generale. Scrive Cartesio nei *Principia*, I, art. 53: «Extensio in longum, latum et profundum substantiae corporeae naturam constituit [...] Omne aliud, quod corpori tribui potest, extensionem praesupponit»<sup>43</sup>. Ne consegue la divisibilità assoluta della estensione:

chi conosce il linguaggio filosofico, scorge tosto, che l'estensione in quanto è definizione del corpo nella scuola cartesiana, non racchiude in sé ma tira dopo sé la divisibilità e le parti; e quindi è impossibile concepire vero distendimento qualche si sia sostanza e non concepire nelle medesime parti, in cui possa ella dividersi, e in conseguenza materia e corpo<sup>44</sup>.

41 *Ibidem*, pp. 88 e ss. Anche l'altra prova tomistica (*a contingentia mundi*) perciò, dalla natura a Dio, non poteva venir utilizzata da Cartesio, secondo il nostro gesuita, in quanto la sua fisica risultava fragile, basata com'era sul modello meccanicistico per la spiegazione del moto.

42 *Ibidem*, pp. 91 e ss. Il capitolo è intitolato, *Sentimenti del Cartesio circa la natura del corpo e quattro pessime conseguenze che ne derivano*. Va segnalato che anche il Grimaldi, nella *Risposta alla terza lettera apologetica*, cit., pp. 266-287, si era soffermato sul problema dell'eucaristia affermando che il corpo del Cristo è, come ogni corpo naturale, esteso pur ritrovandosi per intero in ogni parte dell'ostia consacrata. Vedi anche A. BORRELLI, *D'Andrea atomista. L'Apologia' e altri inediti nella polemica filosofica della Napoli di fine Seicento*, Liguori, Napoli, 1995, p. 27.

43 *Ibidem*, pp. 91 e ss.

44 *Ibidem*, p. 96.

E l'anima? Si domanda il De Benedictis. Con un tal concetto di estensione la riducete dentro l'angustia della ghiandola pineale. E Dio?

nol fate immenso, perché sia egli, ma perché operi da per tutto. [La sua idea di estensione resta tale che lo porta inevitabilmente a concepire] la divina sostanza esser messa [...] in necessità o di esser corporea o di non esser immensa. Imperocché o ella non si truova per tutto presente a tutti gli spazi; e non può dirsi immensa; o si truova ed è distesa, e in conseguenza corpo.

La scelta operata da Cartesio è chiara: egli nega a Dio l'estensione non solo in senso assoluto ma anche in quel senso che nelle scuole è detto, seguendo Sant'Agostino, *virtuale*. Ma il punto della contraddizione resta: o la sostanza divina è distesa e allora può essere immensa; o non lo è e allora non sarà immensa<sup>45</sup>. Pertanto, secondo le fonti, «l'immensità di Dio non è una sola e semplice diffusion di operazione [...] ma consiste nel distendersi e nel diffondersi che e' fa secondo la sua medesima sostanza nello spazio»; non potrà di conseguenza il Grimaldi nascondersi dietro l'autorità di san Tommaso che egli non è riuscito a intendere correttamente, perché non è arrivato a conoscere come l'anima sia nel corpo, perché le dà vita e come Dio sia nel mondo perché lo crea<sup>46</sup>.

Si capisce come a male intendere tali sottili cognizioni, si possa facilmente scivolare nel panteismo ateo di Spinoza (che resta soprattutto una conseguenza delle premesse cartesiane) o accreditare confuse esegesi come quella del Grimaldi che ritiene, a suo dire, secondo l'Angelico, Dio presente nello spazio per l'operazione che vi compie non per la sua sostanza. Dopo avergli squadernato tutta la patristica greca e latina, si adagia in Agostino che nel *De civitate Dei* sentenzia: «Deus ubique totus, implens coelum et terram praesente potentia non absente natura». Che Dio debba ridursi a materia (cosa che affermerà il sacrilego Spinoza) discende direttamente dalla concezione cartesiana di sostanza<sup>47</sup>. «Ogni sostanza che è in qualunque modo diffusa ella per gli spazi e distesa, è sostanza corporea. La divina sostanza è per tutti gli spazi in qualche modo diffusa ella e distesa. Dunque è corporea». Discende perciò – checché ne dica Grimaldi – da tale premessa la conseguenza: «o che il mondo è infinito o che infiniti sono i mondi», eresie queste che furono sostenute dal Bruno. Il Grimaldi respinge tale con-

45 *Ibidem*, p. 95.

46 *Ibidem*, pp. 98 e ss. Per i riferimenti a san Tommaso, vedi, *Summa Theologiae*, quaestio II, *De Deo, an Deus sit*, art. I, Marietti, I, Torino, 1962, in particolare pp. 10 e ss.

47 *Ibidem*, p. 99. Si ricordi a questo punto la posizione di Michelangelo Fardella nella nota polemica con Matteo Giorgi, e il commento che, a suo tempo, ne fece il BANFI, *Spinoza*, cit., p. 299, nonché E. GARIN, *Storia della filosofia italiana*, cit., II, pp. 883-884. Cfr. sulla questione anche V.I. COMPARATO, *Ragione e fede*, cit., pp. 74-75. Del Giorgi, vedi il *Ripigliamento* in *Disputa*, cit., pp. 79 e ss., già richiamato alla nota 17, dove, contro Grimaldi, si trova d'accordo con l'Aletino sul fatto che la «presenza reale di Dio a tutti gli spazi», nel modo che l'ha spiegata sant'Agostino, contrasta con la «cartesiana illusione» della *res extensa*.

clusione, per la ragione che Cartesio parlerebbe di mondo indefinito non di infinito; ma il concetto di indefinito, ribatte Aletino, resta sempre relativo al soggetto conoscitivo, «nel qual senso [una cosa] indefinita è al nostro intelletto»; mentre del mondo, oggettivamente assunto, Cartesio dice chiaramente che «nullus extensionis suae fines habere», il che, a non voler far il sofista, equivale a dire semplicemente infinito<sup>48</sup>. Per giunta, tale determinazione del mondo Cartesio dice di conoscere come idea chiara e distinta: «conosce egli dunque che la sostanza corporea è infinita e non solo indefinita». In conclusione, anche per il riscontro con altri testi cartesiani, si dovrà ritenere che «il mondo, per avviso di Cartesio, è un corpo di cui non possono senza contraddizione concepirsi i termini. Dunque il mondo è corpo infinito». Conclusione che, palesemente, apre la strada alla natura di Spinoza.

## 5 La critica filosofica. Ancora del *cogito* e dell'idea di Dio

In questa seconda parte, l'Aletino comincia col riprendere la questione del dubbio metodico, citando un passo del *Discorso sul Metodo*, nella versione latina (1644 o 1649):

[...] studino pure su questo argomento i migliori ingegni quanto loro piacerà, ma non credo che possano dare alcuna ragione sufficiente per eliminare questo dubbio, se non presuppongono l'esistenza di Dio. In primo luogo infatti quella regola che ho testé assunto (quod paulo ante pro regula assumpsi), ossia che le cose che noi concepiamo molto chiaramente e distintamente sono tutte vere, è garantita unicamente dal fatto che Dio è o esiste, che egli è un essere perfetto e che tutto ciò che è in noi viene da lui [...] <sup>49</sup>.

E commenta: «Il testo non può essere più netto a porre in chiaro ch'Il Cartesio non si fida del suo primo principio, Io penso dunque sono, per compitamente stabilire il secondo, Ciò che è vero, ecc.»<sup>50</sup>.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 95. Su tali concetti, soprattutto entro il dibattito tra i seguaci di Descartes, vedi anche quanto correttamente nota I. AGOSTINI, *L'infinità di Dio. Il dibattito da Suárez a Caterus (1597-1641)*, Editori Riuniti, Roma, 2008, p. 370 e ss., secondo cui il filosofo elabora pubblicamente «una riflessione sulla distinzione fra infinito e indefinito [...] prima nelle *Primae responiones* e, successivamente, nei *Principia*: al solo Dio, scriveva Descartes nell'opera del '44, va riservato il nome di *infinito*, in quanto in lui, non solo non riconosciamo esserci limiti, ma intendiamo positivamente non essercene alcuno». Ma qui Cartesio dovrebbe subito riconoscere come tale «pretesa cogenza» della sua distinzione cada, finendo l'*indefinito* per identificarsi con l'*infinito*, proprio come andava rinfacciando l'Aletino al Grimaldi.

<sup>49</sup> *Discorso sul metodo*, trad. it. di B. Widmar, UTET, Torino, 1969, p. 158.

<sup>50</sup> *Op. cit.*, Parte II, *Discussione filosofica della filosofia cartesiana*, pp. 365 e ss., ove è citato un passo del *Metodo* che l'Aletino riporta nell'edizione latina, *Specimina philosophiae, seu dissertatio de*

A questo punto, prima di passare alla disamina della vera e propria critica filosofica da parte dell'Aletino, è doveroso osservare che, mentre la conoscenza di Cartesio da parte degli Investiganti, come hanno dimostrato i più recenti studi, è pressoché limitata alla fisica e non si estende al metodo (*La Dioottrica*, *Le Metore* e la *Geometria* non vengono letti, come appunto dovrebbero, quali *essais de cette Methode*) che viene considerato essenzialmente (vedi Tommaso Cornelio) una premessa prevalentemente autobiografica alla ricerca scientifica, trascurandosi, del resto, tutta la metafisica del filosofo di La Flèche; la critica del gesuita salentino, al contrario, se è teologica certo, è anche filosofica, come ci dimostra tutta la *Difesa della III lettera* che qui andiamo esaminando.

Secondo la Marcialis, a Napoli era predominante la «lettura malebranchiana del *cogito* o il netto contrapporsi, senza mediazioni, della impostazione scettico-probabilistica della scienza propria dell'Accademia degli Investiganti»; tanto che nel Settecento il «Cartesio teorico della soggettività, il quale si afferma nel porre a fondamento della scienza il cogito», sarà proprio quello «a non essere presente nella cultura napoletana»<sup>51</sup>. Ma certamente l'Aletino, costruttore autonomo di una immagine di Cartesio, del tutto immune dalle suggestioni conciliative che incisero sui cartesiani napoletani, arrivava, per il suo ruolo di censore, a stabilire un suo rapporto privilegiato con la filosofia cartesiana, attingendo semmai, e per suo conto, alle fonti francesi della critica, ai decreti della Sorbona, agli interventi dei teologi e, direttamente, anche a Cartesio più che non facessero i suoi avversari (*Meditationes*, *Specimena*, *Principia*, soprattutto). Egli, del resto, non ha da adattarlo a nessuna filosofia: l'atomismo, l'aristotelismo, il tomismo, il platonismo; e resta meno tentato dalle compromissioni e sincretismi cui ci ha assuefatti la storia del cartesianesimo in Italia e fuori, da Vico a Doria, alla scuola di Cambridge, ecc. Il suo obiettivo è ricercare e individuare, in quella filosofia eterodossa, proprio l'*aliquid novi*, il virus cioè o il tarlo, non solo della modernità, ma dell'eterodossia. La sua esegesi risulta perciò necessitatamente – e talvolta *malgré lui* – più onesta e feconda.

Intanto, per un tomista ortodosso, la chiarezza e la distinzione che Cartesio fondava sulla coscienza portava a nient'altro che a scivolare nel soggettivismo. Ciò che è vero, di cui si ha chiara e distinta l'idea, è, per il nostro teologo, «massima ingannevole, fonte di errori e fomento di abusi», soprattutto se vi si vorrà fondare l'esistenza di Dio. La connessione che si vuol stabilire tra la massima precedente e il *cogito*, è senza

---

*methodo* [...], presso Elzeviro di Amsterdam del 1644, fo. 33: «*Inquirant praestantissima quaeque ingenia quantum libet, non puto illos (notate bene, [aggiunge il nostro]) rationem aliquam posse invenire [...]*». Ho riportato di sopra il passo del *Discorso sul metodo*, nella traduzione fattane da Bruno Widmar, ma cfr. tuttavia, l'edizione francese, *Discours de La Méthode*, de l'Imprimerie de Ian Maire, Leyde, 1637, p. 39.

51 M.T. MARCIALIS, *Il cogito e la coscienza*, cit., pp. 582-583. Si ricordi che anche Huet aveva nella prima edizione (1689) della sua *Censura*, cit., polemizzando con Régis, attaccato tre punti particolarmente: il dubbio, il *cogito* e la regola (*criterium*) della verità. Cfr. a tal proposito, E. RAPETTI, *op. cit.*, pp. 383 e ss. Dal canto suo Régis aveva risposto al vescovo con la sua *Réponse au livre qui a pour titre*, cit. del 1691.



fondamento, basandosi il tutto sulla labilità della coscienza individuale. «La mia esistenza, che [tramite il *cogito ergo sum*] si asserisce, è affibbiata sì colla divinità, come effetto con la sua prima e precisa cagione, ma ciò non basta perché pruovi che ci è Dio, se questo stesso, non poter ella essere se non da Dio, ad evidenza non si dimostra»<sup>52</sup>.

Certo una notevole parte della critica aletiniana è rivolta direttamente alla *Risposta* del Grimaldi; e contro il suo modo di ragionare inferisce. Tuttavia, più che evidente è l'attenzione costante a Cartesio e ben trasparente la lettura che delle sue teorie egli ci dà, anche attraverso la polemica con il Consigliere napoletano. Anzi, è proprio attraverso la lettura attenta e l'analisi del testo cartesiano che il gesuita smantella la costruzione (per lui, fittizia) del Grimaldi. Ad esempio, la pretesa fondazione del sapere scientifico sulla labile verità del cogito. In verità, da parte del suo interlocutore era partita l'accusa che l'Aletino volesse prendersi una rivincita contro Renato per aver questi, «con somma ragione», sbertucciato il principio aristotelico: *Impossibile idest simul esse et non esse*. Il gesuita ha qui buon gioco nel dar lezione di dialettica; ma quel che segue ci importa maggiormente, perché tira in ballo la *Meditazione* cartesiana: il dubbio cartesiano investe le dimostrazioni geometriche e la conseguenza di tale *'tabula rasa'* non altra è che «il conoscimento del suo conoscimento». Del secondo principio, riguardante la chiarezza e la distinzione come connotati della verità dell'idea, non resta che dirne poco sotto il profilo filosofico, dopo quanto egli ne ha detto sotto quello teologico, a suo luogo<sup>53</sup>. Cartesio aveva addotto come esempio di idea chiara quella di Dio: «Non resta quindi che la sola idea di Dio nella quale bisogna considerare se c'è qualcosa che non abbia potuto provenire da me. [...]»<sup>54</sup>. Aveva inferito l'idea della esistenza di Dio con estrema facilità, con una linearità di percorso che andava contro tutta la tradizione dei Padri che vuole tale idea, ardua, difficoltosa e «bisognosa di pruova». Il teologo Vasquez, ad esempio, insegna «la proposizione ci è Dio non esser per sé nota all'uomo», e così, analogamente, il Suárez nella sua *Metafisica*. Renato invece, se lo leggete con attenzione, «pronunzia [...] apertamente nel V postulato, che il suo argomento fa vedere Dio esistente per evidenza prima in quanto fa vedere, a chiunque con attenzion vi dà mente, la necessaria esistenza contenuta e racchiusa nell'idea che abbiam di lui». E cita testualmente il testo cartesiano delle *Meditationes*<sup>55</sup>. Sostenere, come fa Grimaldi, che Cartesio provi Dio non con dimostrazione *a priori* ma *a posteriori*, come fanno concordemente i santi Padri, è un vero e proprio gran-chio; e così le altre ostinate sue affermazioni che intendono difendere il suo filosofo:

52 *Ibidem*, pp. 332-333. Cfr. anche quanto, sempre contro Grimaldi, sostenne Matteo Giorgi, *op. cit.*, pp. 94 e ss. ove testualmente richiama la *Difesa* dell'Aletino, sia per la parte teologica che per quella filosofica.

53 *Ibidem*, p. 338. Sulla *Risposta* del Grimaldi e sulla puntuale analisi da questi intrapresa dei *Principia*, cfr. LOJACONO, *Immagini*, cit., pp. 87-126 in particolare.

54 *Ibidem*, pp. 344-348.

55 *Ibidem*, pp. 351-353 e 371 in particolare. Per i richiami nel testo, cfr. *Renati Des-Cartes, Meditationes de prima Philosophia*, Apud Ludovicum Elzevirium, 1642, *Prefatio ad Lectorem*, s. p.

quella, in particolare, di avere l'Aletino accusato il Cartesio di aver edificato «nella natura un sistema inettissimo a dimostrarci l'esistenza della prima cagione».

## 6 Critica della fisica cartesiana. Il moto e il paradosso della conciliabilità della Sacra Scrittura con gli sviluppi delle scienze

Già nella sua precedente apologia, confutata dal Grimaldi, egli, dopo aver fatto riferimenti testuali a Cartesio, aveva ricordato Pierre Petit (Pietro Petiti), tra gli altri anticartesiani che avevano rimproverato al filosofo di avere molto concesso agli avversari. Il Petit aveva contestato le prove cartesiane dell'esistenza di Dio<sup>56</sup> e l'Aletino aveva ritenuto che, nei confronti dei sostenitori di Cartesio contro Aristotele, il Petit avrebbe «scoperto l'equivoco, mostrando nascondersi in questa obiezione un paralogismo, con cui solete ingannar e trar dalla vostra i semplici e poco accorti». Secondo Grimaldi, al contrario, si tratterebbe di un vero «abbaglio» del gesuita che avrebbe addirittura stravolto il pensiero del Petit – del quale lo stesso De Benedictis aveva già riportato testualmente un passo della sua seconda dissertazione contro Cartesio, nella *III Lettera apologetica* contro il Di Capua<sup>57</sup>, in cui il francese sosteneva che chi non

---

56 Il medico Pierre Petit (1617-1687), fonte del Grimaldi e del quale si fa qui riferimento, è altra persona dall'omonimo matematico e ingegnere, incaricato della ispezione delle fortificazioni degli insediamenti marittimi di Francia e Italia. Anch'egli, amico del Mersenne e confutatore più moderato del Descartes, fu autore di un *De motu animalium spontaneo*, del 1660 e (ricordata anche dal BAYLE, *Pensées diverses sur la comète*, ed. cr. A. Prat, revue par P. Rétat, Paris, 1994, 2ª ed. p. 143) di una *Dissertation sur la nature des comètes* [...], Paris, 1665. A Cartesio, rivolse anch'egli delle obiezioni, contro il *Discours de la méthode e les Essais*, nel 1638, a cui il filosofo rispose, relativamente alla *Diottrica* in particolare, con la lettera a Mersenne, del 27 maggio 1638. Vedila nel recentissimo, R. DESCARTES, *Tutte le lettere 1619-1650*, a cura di G. Belgioioso, Bompiani, Milano, 2005, pp. 680-682. Su di lui, cfr. C. DE WAARD, *Les objections de P. Petit contre le Discours et les Essais de Descartes*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 1925, p. 53 e ss. e, soprattutto, il puntuale intervento di C. BUCCOLINI, *Le critiche di Pierre Petit alla Filosofia cartesiana dopo il 1641*, in *Descartes e l'eredità cartesiana*, cit., pp. 205-223. Sull'altro Petit invece, quale *Acate dell'Aletino*, secondo l'espressione del Grimaldi, cfr. E. LOJACONO, *Immagini*, cit. p. 119, n 175, e di lui soprattutto, *De nova Renati Cartesii Philosophiae Dissertationes* [...], Edmund Martini, Paris, 1670, scritto cui fanno riferimenti sia Grimaldi che Aletino. In realtà, entrambi critici di Cartesio, i due Petit si inseriscono nelle polemiche anticartesiane: il più anziano dopo il 1641 e fino alla morte di Cartesio, il più giovane dal 1670 in poi; e se già il primo – nonostante la scarsa considerazione che ne fece il filosofo di La Flèche – porta «fino alle estreme conseguenze prospettive scettiche ed empiriste, convergenti con tematiche libertine e con prospettive materialistiche», come riconosce nel suo intervento C. BUCCOLINI, *art. cit.*, p. 223, il secondo diventa per entrambi una sorta di *passé-partout* capace di sostenere le loro ragioni contrapposte; ma tutti e due, in definitiva, avrebbero contribuito a mantenere l'immagine di Cartesio al limite dell'eresia. Cfr. *Difesa*, cit. pp. 389-392 in particolare.

57 *Ibidem*, p. 389. Ma cfr. *Terza Lettera Apologetica contro il Cartesio creduto più d'Aristotele*, 1694, cit. pp. 146 e 178. L'Agriani, *op. cit.*, loc. cit., che della presenza di Cartesio a Napoli ha scritto

intenda l'assurdo del metodo dubitativo cartesiano («cartesianae opinionis vanitatem non intelligat») non sarà che uno stolto.

Per quel che concerne più propriamente la conoscenza della fisica cartesiana da parte del nostro gesuita, ad evitare facili illazioni, si deve precisare che egli leggeva Cartesio nei *Principia* (che apparvero per la prima volta in latino ad Amsterdam il 10 luglio 1644), opera in cui il filosofo, come è stato ben osservato anche di recente, «prende coraggio» in relazione alla sua concezione del moto della Terra. Non che opti decisamente per il sistema copernicano e sostenga, come Galileo, che la Terra si muova: ritiene invece, analogamente al Bellarmino (1616) che si rifaceva a san Tommaso, che tanto il sistema copernicano quanto quello di Tycho Brahe o di Tolomeo, sono solo ipotesi tutte ugualmente possibili. Pur applicando nei *Principia* «quello stesso modello della materia e dei suoi movimenti che era già operante nelle *Météores*», in modo più esplicito qui, nella edizione olandese – e nella successiva ed. francese del 1647, per un pubblico più vasto – tutta la sua prospettiva fisica si inserisce coerentemente nella critica che egli porta alle cause finali e alle qualità reali della gerarchia celeste che caratterizzavano in profondità la fisica aristotelica, sostenuta dagli scolastici<sup>58</sup>.

Del *Discours de la Méthode* invece, anonimo ma ben noto l'autore ai dotti, si può dire che circolasse già prima in Italia, grazie «ad alcuni studiosi, tra cui, paradossalmente, non pochi illuminati gesuiti, che furono assai presto al corrente della sua esistenza, grazie all'informazione culturale all'interno della Compagnia»<sup>59</sup>. Se tutto ciò è vero, l'Aletino, forse ancor prima dei suoi interlocutori napoletani, aveva appuntato direttamente la sua attenzione sulle opere del filosofo francese.

Dalle critiche del gesuita alla fisica cartesiana, in verità, balza evidente come egli avesse colto non solo il punto debole di tutta quella costruzione nella dottrina dei vortici, e fin dal tempo della *Philosophia Peripatetica*, ma anche come essa non fosse in alcun modo conciliabile con la tradizione aristotelica, che per lui restava la scienza legittima, in quanto riponeva in se stessa il suo fondamento<sup>60</sup>. Al contrario, tutta l'i-

---

un importante capitolo, racchiude, in una succosa sintesi, la critica aletiniana del *cogito*, limitandosi però alla sola *III Lettera* del 1694 contro il Di Capua, non facendo menzione della presente *Difesa*, in cui la contestazione della metafisica cartesiana è notevolmente più articolata e si sviluppa, se non altro, per un maggior numero di pagine. Dell'Agrimi vedi, ancora, *Note sulle polemiche antifrancesi di Vico*, in «Studi filosofici», XVIII, 1995, in particolare pp. 248-250, con alcuni spunti interessanti.

58 A. ROSSI, *Forze e moti circolari nella fisica di Descartes dalle «Meteore» ai «Principia»*, in *Atti*, pp. 344-345

59 E. LOJACONO, *Mostra*, cit., pp. 17-18.

60 L'Aristotele cui il Grimaldi si riferiva polemicamente – e, prima di lui, Leonardo Di Capua – non è quello alla cui autorità si appella il nostro gesuita che gli aveva già esplicitamente precisato l'equivoco in cui il suo avversario s'era cacciato: «In una parola, noi difendiamo Aristotele, ma Aristotele scolastico, cioè a dire, qual è ricevuto dal comun delle Scuole, venutoci colato e puro per opera d'Alberto, d'Alessandro, di S. Tommaso, di Scoto, e d'altri tali ch'ebbero buon occhio da saperne trascorre quel che a' dogmi della nostra santa Religione più si appressava. Contra a

potesi cartesiana richiedeva come suo sostegno un principio fisico sperimentale, e cioè, «pur applicandolo in maniera evidentemente fallace, quel moderno, cartesiano, più ancor che galileano, concetto di inerzia come tendenza dei corpi alla conservazione del moto, che è stato quindi definitivamente acquisito dalla scienza moderna»<sup>61</sup>. Egli perciò rinfaccia al Grimaldi, punto per punto, le incoerenze dalla sua esposizione del pensiero di Cartesio, dalla definizione del moto alle sue applicazioni. Per l'Aletino, ovviamente, quel che conta è soprattutto la conformità alle verità della Scrittura e delle interpretazioni dei Padri. Perciò Aristotele, san Tommaso, sant'Agostino vengono usati come macchine belliche contro la fisica dei *Principia* e degli *Essais*, nonché del *Metodo*. E sappia il Grimaldi che l'Aletino non è partigiano di tutti gli aristotelici, ma dei soli davvero coerenti «e trasceglie de gli altri que' che stima più confacenti ai dettami del vero e più conformi al pensier del filosofo». Pertanto non accoglie le contraddittorie definizioni di moto che vi si possono trovare e, per quanto lo Stagirita nelle sue categorie distinguesse il concetto di moto da quello di mutazione, in definitiva «il senso è che moto addimandasi quell'atto per cui un ente imperfetto e bisognoso fassi a supplire il suo difetto coll'acquisto della perfezion che gli manca; nel qual senso moto e mutazione confondonsi, checché altri ne dica»<sup>62</sup>.

Secondo la definizione cartesiana del moto, dovrebbero «chiamarsi quiete le cose che sappiam certo che muovonsi» e dovremmo di necessità venir forzati a sostenere «che si muovon quelle cose che sappiam certo che non si muovono». Si tratterebbe di due contrarie definizioni di moto e di quiete che l'Aletino chiama, sarcasticamente, l'una cartesiana o dei dotti e l'altra peripatetica o degli ignoranti. Tralasciamo la lunga trafila di volute argomentative barocche, perché in buona parte formali e linguistico-espressive, e limitiamoci a riscontrare la coerenza e testualità dei riferimenti cartesiani del nostro. Ad esempio, una certa preferenza accordata dal moderno filosofo al sistema ticonico, nella terza parte dei *Principia*, in relazione ad un corpo mobile che si muova in mare in vista della terra. Infatti, secondo Renato, navigando lungo un lido, si dovrebbe dire che il lido si muova: «questa è una conseguenza che discende con naturalezza dalla vostra diffinizione del moto, che benché voi francamente la negiate [...], il vostro Renato però così non la disdisse, che anzi, non aspettando a permetterla a chi glie l'opponesse, la tirò da se stesso, e come sua dottrina la stabilì». A riprova ricorda la Parte II dei *Principia*, al n. 29, dove – sia detto per inciso – risulta ormai evidente la tendenza di Cartesio a sostenere l'immobilità della Terra che, al tempo dei frammenti del *Mondo* e prima della condanna di Galileo, aveva ritenuto mobile. Ecco il passo citato dall'Aletino: «[...] non

---

questo Aristotele scatenatevi quanto volete: ma vi è forza por mano a una satira nuova; perocché la già scritta ferisce lo Stagirita, non lo Scolastico». Cfr. *Difesa*, cit., p. 321.

61 Cfr. ancora A. Rossi, *op. cit.*, p. 346 e anche, *Difesa*, pp. 44-45, sul «principio d'inerzia», attribuito a Renato, come «filosofica battuccheria»: vale a dire, *sofisticcheria*, *sottigliezza*, ma, in senso negativo-dispregiativo, di *vanità*; in latino: *cavillatio*, *ineptiae*; pertanto principio inconsistente, del tutto destituito di valenza scientifica, in quanto il corpo *non tende* perché *non ha fine*.

62 *Difesa*, cit., pp. 415-416.

potest transferri corpus AB ex vicinia corporis CD, quin simul etiam intelligatur, corpus CD transferri ex vicinia corporis AB; ac plane eadem vis et actio requiritur ex una parte atque exaltera»<sup>63</sup>. L'ultima frase è sottolineata dal nostro come «giunta notevole» e tutta la posizione cartesiana viene fissata con la citazione seguente, tratta dalla Parte III, al n. 38 e 39, in cui si ritiene che il Cartesio, nell'esempio su addotto della barca che si muove rispetto alla terra ferma, sostenga appunto doversi dire «che il lido si muova» e «in riprova del sistema di Tycon Brahe [...] studiandosi di mostrare più moto attribuirsi alla terra nella ticonica che nella ipotesi copernicana». Il testo cartesiano è riportato:

Manente terra juxta eorum opinionem immobili, necesse est ut totum coelum una cum stellis circa illa singulis diebus volvatur; quod intelligi non potest, quin simul intelligatur, fieri translationem omnium partium terrae ex vicina partium coeli, quas tangunt, in viciniam aliarum; cumque haec translatio sit reciproca, ut supra dictum est, et eadem plane vis sive actio ad illam requiratur in terra atque in coelo, nulla ratio est, cur propter ipsam coelo potius quam terrae motum tribuamus; quin imo juxta superius dicta terrae dumtaxat est tribuendus, quia sit secundum totam eius superficiem, non autem eodem modo secum totam superficiem coeli, sed tantum secum partem concavam terrae contiguam, quae ad convexam comparata perexigua est<sup>64</sup>.

Perciò l'aver osservato il gesuita che, secondo Cartesio, si muovono quelle cose che sappiamo per certo immobili, è del tutto esatto, nonostante le scomposte rimozioni del signor Grimaldi il quale, per aver tanto «squadrato» le opere del suo maestro, non si accorge che l'Aletino legge e conosce bene Cartesio. Non si accorge neppure delle critiche che ne han fatto tanti autorevoli avversari. Si prenda Vincenzo Viviani il quale non ha mancato di rilevare l'assurdo per cui Cartesio perviene, secondando la sua immaginazione, a sostenere paradossalmente, che «nel sistema di Copernico la terra sta ferma e in quel di Ticone la terra si muove, contra il sentimento di tutti gli uomini»<sup>65</sup>.

In definitiva si era giunti al punto critico: se si voleva far quadrare la ricerca scientifica, ipotesi o leggi intorno alla struttura dell'universo, con le *Scritture* e la tra-

63 *Ibidem*, p. 422-23. Ma cfr. *Principia*, 1644, II, n. 29. Ricalca la stessa posizione critica del De Benedictis, Matteo Giorgi nella sua *Disputa* contro Grimaldi («autore della risposta alla terza lettera di Benedetto Aletino») in particolare pp. 15 e ss., sempre citando dai *Principia* la concezione cartesiana della sostanza corporea come *indefinita* (o infinita).

64 *Principia Philosophiae*, Parte III, Amsterdam, 1644, ristampa 1994, cit., n. XXXVIII, p. 86; riportato testuale in *Difesa*, cit., pp. 422-424.

65 Così il Viviani: «Debebat sane Cartesius praeceptis uti, quae tantopere aliis commendavit, et omne proprij sensus et imaginationis prae judicium deponere, ut non a veritate tam longe aberraret», riportato in *Difesa*, cit. p. 425. Cfr. *Principia*, cit., parte III, XVIII. Il Viviani era stato tra coloro che nel 1660 erano rimasti colpiti «dal *Discorso del metodo*, proprio lui che si mise a tradurre in italiano gli scritti del Cornelio, l'introduttore a Napoli della filosofia del Cartesio», come ricordava a suo tempo Garin, *Storia*, cit., II, p. 860.

dizione aristotelico-tomistica, si batteva contro il muro dell'assurdo. E l'Aletino aveva, certo più di Garasse, con Daniel e con altri teologi e polemisti illustri, sia cattolici che protestanti, colto la difficoltà in cui i moderni pensatori, pur prendendo le distanze dall'ateismo dichiarato, si dibattevano e tentavano in tutti i modi di nascondere come una vergogna, quando non provavano a superarla e spiegarla con la logica o la dialettica, proprio tale loro complicata posizione di frone alla verità della Scrittura. Sfuggendo Scilla, ghignava l'acuto teologo salentino, date di petto in Cariddi: finite per cimentarvi in un tragico gioco, tentando «di emendare un cattivo sentimento con un piggior»: volete differenziarvi dal naturalismo cieco dei gentili «che tutto attribuivano alla natura [e] date nell'altra estremità, tutto vietandole»<sup>66</sup>. Che poi la Chiesa, camminando la storia, avrebbe assolto Cartesio, per condannare il pio e devoto Newton e, quindi, avrebbe riabilitato Newton e Galileo, per combattere gli illuministi e quindi Marx, Darwin, Nietzsche, Freud, e i nemici di ogni nuova era, è altra questione<sup>67</sup>. I gesuiti particolarmente, avrebbero contribuito validamente

66 *Difesa*, cit., pp. 432-433.

67 Di grande interesse quanto già andava osservando, a suo tempo, il Montesquieu, in un passo di *Specilege*, in *Oeuvres complètes*, Seuil, Paris, 1970, già richiamato da A.C. KORS, *Atheism in France, 1650-1729. The Orthodox Sources of Disbelief*, Princeton University Press, Princeton, 1990, pp. 182-183: «Il padre Castel, come ogni gesuita, non manca di attaccare il signor Newton, sull'ortodossia dei suoi principi, che a suo parere conducono all'ateismo, sebbene questo autore non possa fare a meno di una divinità per far funzionare o per riparare il suo sistema [...]. Non so come accade che sia impossibile elaborare un sistema del mondo senza essere subito accusati di ateismo: Descartes, Newton, Gassendi, Malebranche. In questo modo non si realizza altro scopo che quello di dimostrare l'ateismo e di rafforzarlo, facendo credere che l'ateismo è così naturale che tutti i sistemi, per quanto differenti, vi conducono sempre». Per quanto possa apparire paradossale, l'osservazione di Montesquieu coglieva nel segno, perché storicamente il pensiero moderno non è che graduale, progressiva emancipazione dall'autorità della Scrittura e sua definitiva negazione. I tentativi di mediazione e conciliazione, messi in atto da una e dall'altra parte, deisti compresi, confermano piuttosto che superare il dialele in cui tali impianti concettuali s'invischiano. Certamente ha molto contribuito la perplessità preoccupata dei teologi a far nascere l'idea di un pensiero moderno ateo; ma tale spauracchio trova, proprio nelle analisi sottili dei gesuiti, una conferma testuale piuttosto rigorosa, da Cartesio e cartesiani fino a D'Holbach. L'attuale tendenza storiografica, volta a circoscrivere e confinare tra Seicento e Ottocento il *superato* e *anacronistico* antagonismo tra l'ateismo e la fede nelle Sacre Scritture, è un ulteriore esempio di mistificazione perché confonde l'apporto positivo pur dato alla ricerca scientifica e filosofica, anche loro malgrado, da teologi e credenti con la effettiva, reale uniformità di intenti e fini (che non c'è e non ci potrà essere mai, perché in sé contraddittoria) tra la ricerca razionale e scientifica e la fede in una verità immutabile ed eterna. Unità d'intenti che può solo verificarsi sul piano pratico, degli incontri di buona volontà, ma non regge sul terreno teoretico; cosa che viene ogni giorno confermata non soltanto su singoli problemi scientifici e filosofici, ma anche tra intere comunità religiose di differente segno, sia che si richiama all'integralismo sia che mostrino di combatterlo. Sull'attualissimo pregiudizio antinaturalistico, oggi prevalente nella teologia cattolica, si vedano le oneste considerazioni di G. CORBELLINI, *Il perenne attacco alla scienza*, in «Critica liberale», n. 111, gennaio 2005, pp. 15-17.

a recuperare il valore filosofico della ricerca scientifica, in fisica come in astronomia e in chimica, mantenendo per la filosofia la posizione più conservativa. Gestendo la scienza e collegandola sapientemente a posizioni di neutralità ovvero a conseguenze e presupposti epistemologici consoni all'ortodossia, seppero evitare al pensiero filosofico quella *libertas* che esso inseguiva col pericolo di cadere nel materialismo e nell'ateismo. Il dilemma perciò restava e, drammaticamente per tutti i credenti, ancora resta: adattare periodicamente le Scritture all'evolversi delle filosofie e delle dottrine scientifiche nuove, fino al paradosso di dover negare l'assolutezza della propria verità o combattere fino in fondo le conseguenze – come aveva fatto a suo tempo l'Aletino, scomodo ma sincero – di quella *libido philosophandi o sciendi* che avrebbe liberato definitivamente la moderna ricerca da ogni fondamento dogmatico e da ogni assurda tutela. Ma se il tenace polemista gesuita combatteva Cartesio, particolarmente nella difesa che ne andava facendo a Napoli Grimaldi, non accettava, pur di sostenere a tutti i costi l'ortodossia della Scrittura, soluzioni scorrette o letture parziali dei testi, sia profani che divini. Un solo esempio tra molti: Grimaldi, secondo Aletino, gli avrebbe fatto dire ciò che non ha mai detto, nel rispondere al quesito della meccanica: donde venga il moto e perché un corpo si muove. A tale scopo, il nostro gesuita avrebbe addotto il concetto moderno di natura: che, in tutti i campi, epistemologico, teologico, filosofico, antropologico, sociale, giuridico, mutuato dai gentili, sarebbe del tutto incompatibile con la prospettiva cristiana, in quanto per esso, come aveva sentenziato Lattanzio, *Natura mundum, non Providentia gubernar!* Terribile bestemmia, sarebbe stata la sua! E giusta – se l'avesse pronunciata – la secca opposizione della Chiesa, per cui «cotanto i Padri della Chiesa santa si scagliarono contra questo vano nome di natura, el vollero affatto lontano dalla Cristiana Filosofia»<sup>68</sup>. Ma quando mai i santi Padri avrebbero ammesso una cosa del genere? Se avversarono la totale riconduzione dell'origine del moto alla natura, «i Padri, per quanto io ne sappia, non mai diffinirono la Natura, come fece Aristotele, principio intrinseco di moto, o, ch'è lo stesso, d'operazione; l'ammisero nulladimeno». Sia san Tommaso che sant'Agostino batterono la via di mezzo, sostenendo in moltissimi passi delle loro opere (che il gesuita puntualmente menziona), che il moto viene da Dio, ma è poi infuso nelle sue creature, senza che il loro movimento contrasti col principio che il moto provenga, aristotelicamente, dal motore immobile; secondo

---

68 *Difesa*, p. 423; e ancora, pp. 425-432, dove è ricordata l'espressione di Lattanzio, scelta come *ex ergo* al presente saggio. Più sopra, s'è visto, De Benedictis aveva richiamato proprio Vincenzo Viviani, fra i critici della fisica cartesiana, che fu, tra i pochi che, con il Cornelio, approfondirono testualmente il *Discorso sul Metodo* nei primi anni Sessanta. Sull'autore fiorentino e sulle sue trascrizioni di opere di Cartesio, tra gli anni Cinquanta e Sessanta del secolo, cfr. L. GUERRINI, *Note su traduzioni manoscritte di opere cartesiane*, in «GCFI», LXXV, 1996, 3, pp. 503-507 in particolare, con precisi riferimenti testuali alle fonti. Vedi, infine, *La Collezione galileiana della Biblioteca Nazionale di Firenze, vol. III, I discepoli, parte II, V. Viviani*, compilata da A. Proccisi, a cura di I. Truci – M. Zangheri, Istituto Poligrafico della Zecca dello Stato, Roma, 1994.

quanto insegna Agostino: la volontà del Creatore esser natura delle creature, non essendo «nella natura delle cose attitudine o esigenza, che col sovrano piacere del Facitore contrasti»<sup>69</sup>. Per combattere i gentili, che «tutto attribuivano alla natura», Grimaldi cade nell'estremo opposto, «tutto vietandole». Infine:

L'Aletino, signor Grimaldi, non ha detto che Renato ragioni delle menti, mentre fa Dio cagione totale del moto. Muove sibbene ancor di queste il dubbio, se dubbio vuol dirsi e non anzi certezza; poiché gli stessi argomenti, con che provate, il moto dei corpi non potere essere che da Dio solo, se niente vagliono, debbono sicurarci non poter essere che da Dio solo il moto delle menti [...]. Conchiudete, deplorando la sventura del Cartesio, cui tanto agognano gli avversarij d'impugnare, e così poco degnansi di leggere<sup>70</sup>.

La vera sventura del grande Renato è solo quella di non essersi ben spiegato o di aver trovato esegeti inadatti. Comunque, il testo dei *Principia*, II, 36, è chiaro nel sostenere che è Dio la causa primaria del moto e della sua conservazione (*per solum suum concursum ordinarium, tandundem motus et quietis conservat*). Contrariamente a quanto avrebbe ritenuto Sant'Agostino che sostiene essere l'anima a muovere autonomamente il corpo: *anima voluntate, idest, illo motu, qui localis non est, corpus suum movet*. E spiega: «quel movet è verbo che assolutamente proferto, nel comune uso, specialmente di chi parla da Filosofo, significa non occasione ma azione di moto». E le Scritture concordano laddove parlano di azioni esprimenti moto non semplice passione di moto. In definitiva, la natura è come tutta pervasa dal movimento; ma da tale premessa non discende, come pare a Renato, «che quel che movesi una volta, ha egli da muoversi sempre». L'Aletino prova l'errore di Cartesio coi testi dei Padri alla mano, non con sue estemporanee elucubrazioni. «La falsità del Cartesiano supposto è provata [...dal] sentimento del Maestro universale della Chiesa e del mondo, S. Agostino». Vano è perciò tentare di fare del filosofo ateista un coerente seguace delle verità scritturali: alla fin fine, spacciarlo per un onesto «intelletto non contumace e che non cerca in Fisica l'evidenze della Geometria»<sup>71</sup>. La verità è che il signor Grimaldi per difendere l'ortodossia di Cartesio, fraintende Cartesio o lo mistifica, e all'Aletino, che del filosofo francese gli spiattella i testi dei *Principia*, delle *Meditationes* e della *Dissertatio de Methodo*, rinfaccia di non averlo letto o inteso<sup>72</sup>.

69 *Op. cit.*, pp. 432-437.

70 *Ibidem*, pp. 444-447.

71 *Ibidem*, pp. 460-462.

72 La confutazione aletiniana del cartesianesimo di Costantino Grimaldi si conclude a p. 563 del suo volume. Segue, in verità, una *Discussione critica d'alcuni fatti contenuti nella terza lettera apologetica dell'Aletino*, sempre a lui indirizzata (pp. 564-630), non priva di curiosità, su alcune questioni di storiografia filosofica intorno alle Accademie platoniche, e sull'aver l'Aletino chiamato



In verità, seguendo Cartesio egli s'è invischiato nello scetticismo, nella negazione dell'evidenza dei sensi che ci portano a Dio e senza i quali, giusta l'autorità dei Padri, tra cui Gregorio di Nissa, san Giovanni, san Pietro e san Luca, «non par che possa esser salva la nostra Fede, a cui son i nostri sensi e guida e pruova. [...] Lo stesso Redentore appellò al testimonio de's ensi a fin di persuadere a' suoi discepoli la verità della sua carne». Incredulità e scetticismo furono sostenuti «col principio degli scettici che voi adottate»; mentre l'evidenza sensoriale, ben intesa, porta al riconoscimento della verità.

L'espresso il Nisseno, che nella Prefazione della sua grande Orazion Catechetica, distinguendo varie classi di nemici che ha la Chiesa e la Fede, ed assegnando per ciascheduno la propria maniera di ridurlo al conoscimento del vero, giunto a gli Atei, altro mezzo più acconcio a convincerli non seppe additare che l'artificiosa e saggia ammirazione alla cui notizia non si arriva che per la strada de' sensi. [...] Più alto certamente mirò la Provvidenza mettendoci dinanzi agli occhi il grande spettacolo dell'Universo, acciocchè della sua vita ci facessero ala per volare alla notizia del Facitore<sup>73</sup>.

---

lo scettico greco, Pirrone di Elide, addirittura col nome di *Padre Pirrone* (anche l'omonimo personaggio del celebre *Gattopardo* sarà gesuita!). Alla fine si dichiara vinto in ingegno, ampiezza d'erudizione, nobiltà e ricchezze dal Grimaldi: «sarà vinto l'Aletino, *qualiscumque unus homo*: ma non sarà vinta però la sua *Causa*». Egli tuttavia, fa suo il Vangelo di Marco: *Legio mihi nomen est. Quia multi sumus*; e prosegue con Agostino: *non enim bonum est hominem vincere, sed bonum est homini, si eum veritas vincat volentem; quia malum est homini, ut eum veritas vincat invitum. Nam ipsa vincat necesse est sive negantem sive confitentem*. Con tali armi, non il solo Aletino dichiaratamente, quanto la Chiesa tutta docente, si avviava a contrastare, vanificare, assimilare e conformare il tormentato ascendere del pensiero moderno, nella implicita mai sconfessata convinzione paolina (*Romani*, 8, 7) che *sapientia carnis inimica est Deo*.

73 E richiama a proposito l'autorità di sant'Ambrogio: *Dedit tibi sensum, quo universa cognoscere et de cognitis judicares. Ivi*, pp.558-560. Come si vede, siamo ben lontani da quelle tesi storiografiche che indicano, *sic et simpliciter*, nella sepsi libertina, l'anticamera di una possibile redenzione fideistica, com'è in R. POPKIN, *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, 1979, trad, it. cit., e la più recente ristampa, Bruno Mondadori, Milano, 2004. Cfr. utilmente, D. FOUCAULT – J.P. CAVAILLÉ, *Sources antiques de l'irréligion moderne: le relais italien XV-XVII siècles*, Coll. de l'E.C.R.I.T., n. 6, Presses Universitaires du Mirail, Toulouse, 2001. Tra i classici casi di denuncia aperta dello scetticismo moderno come ateismo, richiamo ancora il noto testo di P. DE VILLEMANDY, *Scepticismus debellatus seu Humanæ cognitionis ratio ab imis radicibus explicata*, Lugduni Batavorum, C. Boutesten, 1697 (anche, Paris, 1642), il quale, tuttavia, difende Cartesio dall'accusa, che era stata di Gassendi come di Schoock, di Pictarin e dello stesso Huet, secondo cui il filosofo sarebbe scivolato nel vero e proprio scetticismo, mentre, in verità, «il *cogito* dà certezza di esistere e consente quindi di distinguere Descartes dagli scettici». Così C. BORGHERO, *Discussioni sullo scetticismo di Descartes*, cit., p. 14.

Anticartesianesimo  
e antilluminesimo nell'apologetica  
italiana (Alfonso de Liguori  
e i suoi interlocutori)

II

Alfonso de Liguori e le controversie sui libri proibiti  
nel XVIII secolo

Alfonso e Genovesi di fronte al problema dell'ateismo  
e della filosofia cartesiana

Alfonso, Muratori e Vico:  
pietà religiosa e filosofia moderna



# Alfonso de Liguori e le controversie sui libri proibiti nel XVIII secolo

4

*Sant'Alfonso è una figura gigantesca, non solo nella storia della Chiesa ma della stessa umanità, tanto che vi fu chi [...] vide in lui «l'educatore dell'anima cattolica dell'Occidente», colui che 'nel cattolicesimo moderno ha fatto quello che per l'antico fece Agostino'*

Giovanni Paolo II, *L'Osservatore romano*, suppl. settim., n. 7, 14 febb. 1992, p. 5

## I Valenza ufficiale dell'opera dogmatica di Alfonso. La lotta ai libri proibiti

Alle spalle della meditazione alfonsiana sul pensiero filosofico moderno, v'è certamente l'intransigenza di Giacomo Benigno Bossuet, allorquando non solo attaccava Malebranche per il suo *Traité de la nature et de la grâce*, in cui l'abate di Digne distingueva tra fede superstiziosa e fede razionale, sulla scorta del meccanicismo cartesiano, ma allargava la sua diagnosi a tutto il cartesianesimo, paventando l'ingresso della critica razionale nelle materie di fede.

Per non dissimulare niente, io vedo non soltanto in questo punto della natura e della grazia, ma anche in molte altre materie assai importanti per la religione, prepararsi una grande battaglia contro la Chiesa, sotto il nome della filosofia cartesiana. Vedo nascere dal suo seno e dai suoi principi, a mio avviso male intesi, più di un'eresia; e prevedo che le conseguenze che ne vengono tratte contro i dogmi dei nostri padri la renderanno odiosa e faranno perdere alla Chiesa tutto il frutto che essa poteva sperare di trarne per stabilire nello spirito dei filosofi la dignità e l'immortalità dell'anima<sup>1</sup>.

---

I *Lettres diverses, Lettre CXXXVI, à un disciple du P. Malebranche*, 21 maggio 1687, richiamato da C. BORGHERO, *La certezza e la storia. Cartesianesimo, pirronismo e conoscenza storica*, cit., p. 148.

E ancora, la polemica tra Bossuet e Richard Simon sulla interpretazione della Scrittura resta l'antefatto teorico, per il nostro santo, di tutta la sua critica a quella che gli sembra un'indecorsa *libido sciendi* in un campo nel quale debbono prevalere soltanto la fede e la rispettosa devozione<sup>2</sup>.

Del resto, la Chiesa ha preso definitivamente sui libri del de Liguori una posizione chiara e ufficiale, fin dal momento della sua morte, recuperando, proprio con il processo di beatificazione e canonizzazione, tutta la sua posizione apologetica contro il pensiero moderno.

Plurimos sane conscripsit libros sive ad morum doctrina tuendum, sive ad plenam Sacri Ordinis institutionem, sive ad confirmandam catholicae religionis veritatem, sive ad asserenda hujus S. Sedis Apostolicae jura, sive ad pietatis sensum in christianorum animis excitandum. In iis porro inusitatam vim, copia, varietatemque doctrinae, singularia ecclesiasticae sollicitudinis documenta, exquisitum religionis studium demirari licet. Illud vero in primis notatu digne est, quod licet copiosissime scripserit, ejusdem tamen opera inoffenso prorsus pede percurri a fidelibus posse, post diligens institutum examen perceptum fuerit.

Così si esprimeva Gregorio XVI, al secolo Mauro Cappellari, nella Bolla di canonizzazione data in Roma, nel nono anno del suo pontificato, alle 7 calende di giugno del 1839. S'intende come la posizione di fondo, la sua coerente linea apologetica contro la filosofia moderna, non possa venir considerata di scarsa importanza, quasi si trattasse di un'intransigenza polemica soggettiva di un solitario ostinato contro le novità del pensiero moderno. È, al contrario, tale sua posizione a determinarne la stessa dichiarazione di santità, vale a dire il ruolo di esempio non soltanto morale ma dottrinale (se si aggiunge la nomina a dottore sotto il pontefice successivo) che Alfonso rappresenta per l'intera cristianità<sup>3</sup>. I gesuiti, come meglio ribadire-

---

Del Bossuet, cfr. anche, *Traité du Libre-Arbitre et de la Concupiscence*, Paris, s. ed., 1731. Un raffronto con il Bossuet, in merito alla posizione assunta dal nostro, ha stabilito opportunamente, G. LISSA, *Tra innovazione e tradizione. Sant'Alfonso Maria de Liguori nel dibattito sull'utilizzazione dei testi biblici*, in AA. VV. *Alfonso Maria de Liguori e la società civile del suo tempo*, Atti del Convegno Internazionale per il Bicentenario della morte del Santo (1787-1987), a cura di Pompeo Giannantonio, Olschki, Firenze, 1990, pp. 185-186. Altro convegno internazionale s'è tenuto sul santo nel 1996, in occasione del tricentenario della nascita, i cui Atti sono stati pubblicati, sempre a cura dello stesso Giannantonio, e presso lo stesso editore Olschki di Firenze, nel 1999 col titolo: *Sant'Alfonso Maria de Liguori e la civiltà letteraria del suo tempo*.

2 Cfr. F.S. MIRRI, *Richard Simon e il metodo storico-critico di B. Spinoza*, Le Monnier, Firenze, 1972; ma vedi R. SIMON, *Histoire critique du Vieux Testament*, nouvelle édition, chez Reinier Leers, Rotterdam, 1685.

3 Anche se con specifico riferimento alle sue posizioni mediane tra probabilismo e lassismo e, più in generale, alla sua opera teologica, A.C. JEMOLO, *Il giansenismo in Italia prima della rivoluzione*, Laterza, Bari, 1928, pp. 419-420, ha parlato di vero e proprio trionfo di Alfonso, il quale «ha

mo di seguito, mantengono, com'è loro costume, anche nei suoi confronti la loro coerenza, rifiutandosi, e a ragione, di scindere entro la grande personalità del Santo Dottore, l'azione pastorale o la dottrina morale da tutto il contesto culturale, filosofico e teologico in cui quella copiosa esperienza umana si iscrisse.

Ma la ragione di fondo che spinge lo scrittore napoletano a scendere personalmente nell'agone filosofico dei suoi anni, contro materialisti e deisti – Voltaire, i filosofi francesi e inglesi e le loro *perniciose* dottrine dilaganti per tutta l'Europa e finanche nella sua città – è la constatazione del successo che vanno ogni giorno conquistando i libri di tale moderno razionalismo. «Io vedendo e piangendo i danni che in questi ultimi tempi stan facendo gl'increduli al popolo cristiano, e desiderando di vedervi dato riparo, non essendomi ciò permesso dalle mie deboli forze, ho voluto prima di morire impiegarmi almeno a scoprire i loro errori, e confutarli, acciocché gli incauti non restino ingannati dai loro sofismi»<sup>4</sup>.

Ancora in pieno XIX secolo, alla voce *libri proibiti* di una *Enciclopedia cattolica* napoletana, si sosteneva, con lo stesso zelo apologetico del secolo precedente, che:

nessun libraio, stampatore o altro individuo qualunque può stampare, vendere, spacciare e dar a leggere libri proibiti, ma è obbligato a distruggerli, qualunque sia il danno che gliene possa derivare. La ragione è che questi libri non sono atti che a produrre una quantità di peccati i quali ricadono sopra gli autori, stampatori e venditori.

Circa la questione giuridica a chi competesse la proibizione dei libri, l'autore della voce si rifa in buona parte all'opera del padre Zaccaria, *Storia polemica sulla proibizione dei libri* (1777), concludendo che alla Chiesa «appartiene» il compito e l'autorità di vietare i libri in materia di religione, mentre al principe quelli che «sono stimati e creduti perturbatori della società civile»<sup>5</sup>.

---

preso posto accanto ai grandi luminari della Chiesa docente», riportando, tra l'altro, il giudizio del Ruffini, nella sua *Morale dei giansenisti* del 1927, secondo il quale il santo, «non solamente si aderge solo, di fronte tutta la innumere schiera dei Casisti; ma stronca con la sua inaudita autorità, il verbo ad ogni ulteriore velleità di dedicarsi ancora allo sport casuisistico. Sulla sua teologia è stato posto così un definitivo *ne varietur*».

4 Così nella dedica alla *Divina Madre di Dio*, in *Verità della fede* (1767); cfr., *Opere di S. Alfonso M. de Liguori*, edizione Marietti, Torino, 1848, VIII, *Opere Dommatiche*, p. 536. D'ora in poi le citazioni degli scritti del Liguori, se non ci sarà altro riferimento, si intendono tratte da questa edizione torinese. La prima edizione critica delle opere dommatiche del Dottore della Chiesa è quella curata dal padre redentorista olandese, A. Walter in *Sancti Alphonsi de Liguori Opera dogmatica*, 2 voll. di pp. 1500, Roma, 1908. Per un commento più ravvicinato del rapporto tra il Liguori e la filosofia del suo tempo, rimando al mio: *Alfonso de' Liguori e la filosofia del suo tempo (Spinoza, Bayle, Hobbes e Locke)*, in «RSF», n. 4, 2007, pp. 891-915.

5 Cfr. la voce *Libri proibiti*, in *Enciclopedia Ecclesiastica*, pubblicata a Napoli nel 1844, regnante papa Gregorio XVI, soprattutto pp. 589-590; più in particolare, sulla questione, vedi: G. CERNITORI,

Ma, ancor più specificamente, «la potestà di proibire i libri è dal romano pontefice esercitata per mezzo della Congregazione del Sant'Uffizio, e più comunemente da quella dell'Indice». Libertini e filosofi moderni, fattisi teologi, vorrebbero segregare l'azione della Chiesa ai fatti spirituali, non legittimandola a proibire i libri: attività che dovrebbe restare del sovrano.

I nostri ridicoli filosofi-teologi si scagliano, con quanto vigore essi hanno nei nervi e nelle ossa, contro le romane proibizioni dei libri. Quesnello, cui queste molto tormentavano e Frebonio parimenti diceano, che i censori romani proibiscono i libri in cui trovano condannate le loro proprie opinioni ossiano quelle di Roma.

Né la proibizione può ridursi ad una diatriba polemica con gli autori stessi di quei libri che la Chiesa condanna totalmente o parzialmente *donec corrigantur*. Ammettere la discolpa da parte degli autori significherebbe, alla fin fine, divulgare all'infinito gli errori contenuti in quei libri. Circa poi l'argomentare di alcuni sul fatto che proibire i libri significa renderli più famosi – argomento questo che fu sostenuto dal Genovesi, tra gli altri – il compilatore della *voce* risponde:

ma quando una legge producesse questo cattivo effetto per la ostinazione dei trasgressori, non perciò ne seguirebbe che fosse ingiusta e perniciosa in se stessa. Ogni proibizione irrita le passioni pel freno che loro pone; ma si devono forse sopprimere tutte le leggi proibitive perché gli insensati si fanno un piacere di condannarle?<sup>6</sup>

Ai *libri contro la religione* è dedicata un'altra voce specifica. Il primato di tali libri spetterebbe alla Francia del XVIII secolo. Per quel che riguarda la legislazione corrente in materia, si sostiene che «le nostre leggi severamente proibiscono questo delitto, molte portano alla pena di morte» (pp. 594-595). Di contro, i miscredenti sostengono addirittura che «deve essere permesso ad ognuno il proporre dei dubbi; che poi questo è il solo mezzo di istruire»; ma proporre dei dubbi al fine di istruire «non appartiene al pubblico, agl'ignoranti, ai giovani, agli uomini viziosi» ma ai teologi.

---

*Biblioteca polemica degli scrittori che dal 1770 al 1793 hanno difesi o impugnati i dogmi della cattolica romana Chiesa*, Roma, 1789 e, infine, F.A. ZACCARIA, *Storia polemica della proibizione dei libri*, Roma, 1777 (su tali autori, cfr. utilmente A. PRANDI, *Religiosità e cultura nel '700 italiano*, Il Mulino, Bologna, 1966, pp. 4-5 e note). Vedi anche P. LOPEZ, *Stampa e censura a Napoli nel '600*, Stabilimento Tipografico Genovese, Napoli, 1965. Ma, sulle opere «empie» prese di mira dall'apologetica del XVIII secolo, rimando all'elenco (appena la punta del gigantesco iceberg che lo rappresenta), soltanto indicativo, di apologeti e polemisti di varia ortodossia, tra il XVII e XVIII secolo, dato di seguito in Bibliografia, cui si fa frequenti richiami nel testo, impliciti ed espliciti.

6 *Op. cit.*, p. 595, anche per i passi citati in precedenza.

Inoltre, «professare il deismo, il materialismo, il pirronismo in materia di religione non è proporre dei dubbi» ma, al contrario, suggerirne a coloro che hanno certezze e sconvolgere la loro fede.

Come è facile constatare, ancora fino alla prima metà del XIX secolo, la proibizione dei libri ritenuti dalla Chiesa perniciosi alla società era perseguita con estrema decisione fino a non escludere l'intervento della forza. La Chiesa si chiudeva in tal modo al dialogo con la cultura contemporanea ed elevava un rigido confine tra verità di fede e ragione. Questo sostrato culturale non può venire sottovalutato se si prende in considerazione non soltanto l'apologetica italiana e francese della seconda metà del XVIII secolo, ma anche tutta l'opera dogmatica con cui Alfonso affronta il pensiero filosofico moderno da Spinoza a Locke.

Della apprensione, quotidianamente da lui vissuta per tanta letteratura empia circolante nella sua città, è testimone attento il biografo Tannoia:

Provava Alfonso Maria in questi anni dolori di morte vedendo lo spaccio che nel regno si faceva di tanti libri pestiferi, che corrompevano il costume e la religione: e ciò tanto più perché leggevansi senza scrupolo da' giovani e dagli incauti, con sommo pericolo delle anime loro. Oltre le varie suppliche che affinché si desse bando a questi libri, aveva più volte umiliate ai due marchesi di stato Brancone e Tanucci, diede fuori una dotta dissertazione<sup>7</sup>.

La lettera al ministro Tanucci del 16 agosto 1765, ne è chiara testimonianza:

Prego V. E. ad avere pazienza di leggere tutta questa mia. Qui non tratto di qualche mio interesse ma parlo dell'onore di Dio e della fede. È troppo grande la rovina che cagiona in Napoli quel libraio francese M. N., che abita alla strada di Santa Chiara. Costui si fa venire continuamente libri da Francia, dove al presente si piange da per tutto da quei buoni prelati per tanti libri infetti di ateismo che

---

7 Circa lo scritto, cui si accenna nel testo del biografo, si tratta della, *Dissertatio de juxta prohibitionem et abolitionem librorum nocuae lectionis*, Napoli, Di Domenico, 1759 (notizie sull'opera in, M. MEULEMEESTER, *Bibliographie de S. Alphonse M. de L.*, Le Haye Martinusnij Hoffediteur, Lovain Imprimeirie S. Al., 1933, pp. 103-104). Sempre utile, A.M. TANNIOIA, *Vita e istituto di S. Alfonso M. de Liguori*, Marietti, Torino. 1877, p. 216. D'ora innanzi, ci serviremo della ristampa anastatica dell'edizione originale napoletana presso Orsini, 1798 (1800, 1802), *Della vita e istituto del venerabile servo di Dio Alfonso M. de Liguori, vescovo di S. Agata dei Goti e fondatore della Congregazione dei Preti Missionari del SS. Redentore*, edizione che il Croce preferisce, proprio perché «riboccante di dialettismi», alle «posteriori [...] di solito corrette e italianizzate» (ma egli però cita nella ristampa fedele di Napoli, 1857). Cfr. *Uomini e cose della vecchia Italia*, Laterza, Bari 1927, p. 122 e nota 1. Vedi quanto ne dice, T.R. TOSCANO, *Un trattatello di Alfonso M. de Liguori sulla censura dei libri*, in AA. VV., *Alfonso M. de Liguori e la società civile del suo tempo*, cit., pp. 295-303; ed ivi, soprattutto, G. LISSA, *Tra innovazione e tradizione*, cit., p. 188, nota 56, (dove del Tannoia è citata l'ed. 1871).



escono ivi alla giornata e senza ritegno. Egli poi li vende a tutti in Napoli. Dalla città passa indi la peste di questi libri ad infestare tutte le nostre diocesi del regno. E il male cresce di giorno in giorno per lo spaccio continuo che si fa di tali opere. Tanto più che oggidì in Napoli corre la massima di non bisognarvi più licenza per leggere qualunque libro proibito. Ultimamente, come ho saputo, questo libraio si ha fatto venire una balla di questi libri impestati. Io di ciò ne feci supplicare in Napoli l'Eminentissimo Arcivescovo, ma altro non fu risposto che esso ancor ne piangeva.

Sig. principe mio veneratissimo, a questo male V.E., colla sua autorità e zelo può rimediare. Io ho voluto scrivere a V.E., sapendo quanto è zelante ed ama l'onore di Dio. È vero che la Francia è la sorgente di questi libri, ma pure in Francia dalla corte si fa ricerca di tai libri e si bruciano. Ma il libraio in Napoli liberamente li vende a tutta passata. Perché non si ha da mandare a rivedere di quando in quando la bottega e la casa di questo libraio e, trovando libri infetti, bruciarli con rigore? Perdoni se parlo così; così mi fa parlare la rovina che vedo di tutto il nostro regno nella fede per cagione di questi maledetti libri [...] <sup>8</sup>.

Tra i compiti che egli si assume come scrittore, figura pertanto, in primo piano, quello della lotta ai libri proibiti o, perciò stesso, quello di persuasore, soprattutto nei riguardi dei religiosi, che sono coloro che debbono spargere il seme della verità e i frutti della redenzione nel popolo di Dio.

Che Alfonso pensasse soprattutto al pericolo della riflessione, non è da dubitare; se scrive le dissertazioni contro eretici, materialisti e deisti proprio per fronteggiare tale pericolo, in cui potevano incorrere i giovani e anche i sacerdoti. Va sottolineata l'espressa preoccupazione che nella sua Napoli non dilagino i sofismi «del nuovo modo di filosofare». Perciò si rivolge accorato ai padri di famiglia perché facciano attenzione «dove mandano i loro figli ad apprendere le scienze» <sup>9</sup>. Egli non ricorre certo alla superstizione e alle *ricreazioni* plebee, ma mentre da un lato ingentilisce la devozione popolare, dall'altro penetra risoluto e agguerrito nella complicata diatriba giansenista, sull'eresia, sull'ateismo e sul deismo. Entro tale contesto si legge, e va letta, la sua polemica antimoderna contro la filosofia. Le armi sue sono teologiche e filosofiche, nonché letterarie e giuridiche; sempre però usate, con lo stesso spirito ignaziano, *ad maiorem Dei gloriam*.

---

8 *Raccolta di lettere*, Venezia MDCCCXXXVIII, tomo I, pp. 130-131. Ma vedi ora la nuova edizione, in via di pubblicazione, A.M. DE LIGUORI, *Carteggio*, I, (1724-1743), a cura di G. Orlandi, Ed. di Storia e letteratura, Roma, 2004. Conosciamo fino ad oggi 1921 lettere del Liguori, di cui un elenco completo di comoda consultazione è on line in *InfraText* (1996-2003).

9 *Verità della fede*, in, *Opere di S. Alfonso M. de Liguori*, VIII, *Opere Dommatiche*, cit., p. 671.

## 2 Le fonti primarie e secondarie di Alfonso per le sue confutazioni filosofiche. Da Nonotte a Valsecchi

Quanto si è scritto intorno all'aspra critica alfonsiana nei confronti della filosofia dei suoi anni, è certamente molto poco se lo si confronta con la sterminata bibliografia sulle altre opere del santo. È noto, infatti, che le opere dommatico-erudite non ebbero le stesse tirature di quelle ascetiche, teologiche e pastorali; qualcuno ha detto, per la loro scarsa originalità. Se le contestualizziamo, esse risultano fondamentali, non solo a comprendere tutta la personalità dello scrittore sacro e dell'apologista, ma anche a penetrare la faticata storia delle idee del XVIII secolo in rapporto alla religione<sup>10</sup>.

Pertanto un'analisi condotta sulle sole opere dommatico-erudite, sulle *Dissertazioni*, su *Verità della fede* o sulla *Storia delle eresie*, che non presupponga l'immenso impegno teologico risulterebbe riduttiva e non del tutto veritiera. Poco ci direbbe infatti la sola esegesi ravvicinata della sua critica a Bayle, a Spinoza, ad Hobbes, a Voltaire, del tutto avulsa dal suo impegno di restauratore della fede: rischiando di presentarsi come puro ricalco di ben acclamate posizioni apologetiche coeve. Perciò in questa sede, pur accostandoci direttamente all'analisi che il santo conduce sui grandi interlocutori scelti per la sua battaglia (cosa che, sia detto per inciso, non è stata comunque sistematicamente intrapresa) si terrà conto delle particolari finalità di un tale autore: come ce le esemplificano le sue stesse fonti, la sua ampia biografia con l'apporto dei suoi grandi biografi, da Tannoia a Rey-Mermet; quanto, in sostanza, ci si è provati a dilenare, in maniera più specifica, in uno studio parallelo sull'apologetica. Pur restando, quindi, il nostro intento esclusivamente storico-filosofico e del tutto libero da propensioni apologetiche, o di miope conformità tecnica ad un genere specifico di ricerca canonica, per così dire: la storia del cattolicesimo, la storia della pietà, della predicazione, della Chiesa, dell'apologetica, ecc., ci si inoltrerà in tutto l'universo culturale e ideale che fu del santo per cogliere, coi limiti, le intuizioni, le aperture e le relative chiusure, il suo originale rapporto polemico con la filosofia dei suoi anni.

Quando alcuni interpreti recenti danno per scontato che «Alfonso Maria non leggeva i testi che la Chiesa poneva all'indice», che confutava Spinoza o Voltaire solo attraverso Nonotte, fanno un'operazione eccessivamente sbrigativa. In realtà, si trovano nei testi alfonsiani citazioni testuali dell'*Etica*, per non dire della «voce» bayliana del *Dizionario*<sup>11</sup>. Dell'*Emilio* le citazioni di passi e i rinvii sono frequenti e comun-

IO Cfr. F. CHIOVARO, in AA. VV., *Alfonso M. De Liguori e la società civile*, cit., pp. 144; 148, in particolare sulle opere dommatico-erudite e sul loro relativo successo fino alla seconda metà dell'Ottocento; ma anche sul perché esse contribuirono a formare l'immagine «reazionaria» di Alfonso.

II Vedi C. NONOTTE, *Les erreurs de Voltaire*, 2 voll., Avignon, 1762. Cfr. *Dictionnaire philosophique de la religion*, 4 voll., Avignon, 1772 [Baesçon, 1774]. Va ricordata la lettera di Alfonso al Nonotte e la risposta dell'abate francese del marzo 1778, in *InfraTest*, cit. al n. 889 delle *Lettere*; ma vedi anche, A. DE MAIO *Sant'Alfonso e la cultura religiosa dell'Illuminismo*, in *Atti*, 1990, cit.,

que, se scendiamo sul terreno specifico delle sue confutazioni, dobbiamo riconoscere che anche la severità o addirittura l'acredine contro tali autori ci riporta alla più autorevole apologetica europea dei suoi anni. Si dovrà procedere semmai – la cosa, ch'io sappia, non s'è ancora tentata – ad una comparazione tra il testo controversista alfonsiano e la serie delle apologie contro pirronisti, giansenisti, materialisti e deisti – che vanno dall'Aletino al Concina al Roberti, al Moniglia al Valsecchi, al Gotti, al Berti, al padre N. Alessandro – e che costituiscono le fonti più dirette a cui il pio censore attingeva, in modo comunque sempre originale, per la sua battaglia. Del resto, egli stesso ne ha indicato alcune autorevoli nel Concina, du Tertre, nel «dotto Genovesi», nel conte Magalotti, nel Moniglia ed ha più volte citato il padre Valsecchi (dalla cui opera sulla religione cristiana dichiara di avere attinto molti lumi, come di seguito si avrà modo di ricordare): tutti celebri apologisti, in quegli anni, certamente i maggiori e, si direbbe, gli ufficiali confutatori delle dottrine moderne<sup>12</sup>. Insistere sulla ignoranza delle fonti primarie, mi sembra, a questo punto, solo un cavillo, visto che il Valsecchi del Fréret e del d'Holbach, il Muratori dell'Huet, (per fare solo due tra innumerevoli esempi illustri di autori familiari al nostro) possedevano una conoscenza sicura e testualmente documentata mentre costituivano, col Genovesi, il Moniglia e il Magalotti, un riconosciuto momento della critica antispinozista in Italia. Non sono quindi epitomi frettolose, stralci di prediche ampollate e falsanti o *pamphlets* di pietà edificante, le fonti cui attinge il nostro, ma scrupolose confutazioni e, per quei tempi, di grande prestigio, sia nella Chiesa che nell'università: come è il caso degli interventi del Moniglia che li andava dettando ai suoi studenti di Padova. Inoltre, lo stesso *Index librorum prohibitorum*, certamente noto all'autore, dava pari circostanziati e testuali dei padri censori che non si limitavano ad elencare gli errori, ma li enucleavano e li commentavano. Per far solo l'esempio dei libri di Hobbes, si è osservato che «sono stati esaminati ad uno ad uno e messi all'indice sia durante la vita che dopo [e sugli *Elementa philosophica* in particolare] il censore non ha dubbi

---

pp. 101 e ss. in particolare; ma l'opera di Nonotte, nella traduzione italiana a Venezia (*Dizionario filosofico della religione, dove si stabiliscono tutti i punti della religione attaccati dagli increduli e si risponde a tutte le loro obiezioni, opera dell'autore degli Errori di Voltaire, prima edizione italiana dopo la seconda francese*) era del 1774, perciò successiva alle confutazioni alfonsiane.

- 12 Si rimanda, per gli autori qui menzionati, all'elenco di apologisti fornito in Bibliografia. In part. del Gotti, cfr. *Veritas religionis christianae et librorum quibus innitur atheos, polytheos, idolatras, mahomettanos et judaeos demonstrata*, 12 voll. Roma, 1735 (Venezia, 1770). Del padre Noël Alexandre O.P., *Theologia dogmatica et moralis secundum ordinem Catechismi Concilii Tridentini in quinque libris distributa*, N. Pessona, Venezia 1705; *Natalis Alexandri [...] Historia Eccl. Veteris Novique Testamenti in octo divisa tomos*, Silvani de Grasortis, Parigi, 1730. Per i loro rapporti con alcune correnti filosofiche e religiose dei loro anni, vedi con qualche utilità, P. SPÓSATO, *Per la storia del giansenismo in Italia*, Collezione meridionale editrice, Roma, 1966; ma ancora il classico, E. CODIGNOLA, *Illuministi, giansenisti e giacobini nell'Italia del Settecento*, La Nuova Italia, Firenze, 1947; e, infine, M. PETROCCHI, *La spiritualità nel Settecento italiano*, in «Cultura e scuola», n. 26, 1968, pp. 68-83; e ottobre-dicembre 1968, n. 28, *Dal Berti al Degola*, pp. 88-98.

[...] ovunque in ogni parte del libro, Hobbes si sforza di comprovare le sue mostruosità *theologicae*. [...] Il consultore coglie immediatamente le potenzialità esplosive dal punto di vista dell'ortodossia cattolica delle tesi hobbesiane». E del resto la relazione di Giacomo Caracciolo di cinquant'anni dopo (1701) non doveva certo essere ignota ad Alfonso che, in vari punti dei suoi interventi, sembra se ne sia servito come prontuario di errori su cui riflettere<sup>13</sup>.

Infine, se prendiamo *Verità della fede*, dove la prima parte è dedicata alla confutazione del materialismo e la seconda a quella del deismo, possiamo agevolmente ripercorrere l'itinerario della sua informazione, relativamente critica, dei testi degli autori moderni. Alcune citazioni, pur non testuali, rientrano nella topica del tempo ed hanno proprio in Valsecchi una loro fonte secondaria ma attendibile. Nella prima parte, il bersaglio è la vulgata materialistica, corrente nella controversistica: l'immagine di Bayle, quella di Spinoza, di Hobbes e così via. Tuttavia, si riscontra lo sforzo di personale adeguamento alle dottrine ed alla corrente informazione bio-bibliografica, come ci attestano alcune sue note<sup>14</sup>. La letteratura e gli autori da confutare sono assunti nelle seguenti scansioni. Dapprima Bayle come scettico; e subito l'esposizione sintetica delle dottrine materialistiche che portano alla concezione di una materia pensante ed autocreatrice: Lucrezio e il suo maestro Epicuro (sulla scorta palese del Valsecchi). Quindi, più in particolare, Stratone ed Epicuro sul quesito: donde la materia ha ricevuto e riceve il moto. Entra perciò in ballo anche Toland<sup>15</sup>. Viene anche citato Rousseau dell'*Emilio* e, in modo più sistematico, sono confutate, come altrove abbiamo più minutamente passato in rassegna, le dottrine di Hobbes e Spinoza sulla questione della materia che pensa. Ancora Epicuro, Stratone e Hobbes e quindi Locke per concludere con la definitiva confutazione del sistema di Spinoza<sup>16</sup>.

- 
- 13 Per quanto detto su Hobbes, cfr. molto utilmente M. FATTORI, *La filosofia moderna e il Sant'Uffizio. «Hobbes ereticus est et Anglus»*, in «RSF», 1, 2007, pp. 83-108; ma per la citazione fattane nel testo, cfr. in particolare pp. 83-85.
- 14 Numerosissime le citazioni alfonsiane di Bayle in *op. cit.*, VIII, pp. 569; 577; e ancora pp. 578-579; 619, sulla distinzione di *atei per vizio* e *atei per sistema*. Quindi, accostato a Spinoza, p. 638; poi: pp. 649, 663, 668, 677, anche positivamente, quale critico di Spinoza. Infine, con riferimenti all'analisi fattane dal Valsecchi, p. 690, e, sui manichei, pp. 695, 771, 776, ecc.
- 15 Cfr. *Verità della fede*, *ivi*, cit., pp. 557 e ss. Ma vedi anche pp. 562-574 per i riferimenti seguenti. Interessante la consapevole differenziazione che Alfonso coglie tra Epicureo e Stratone sulla nota questione del vuoto. Vedi pp. 562-564 in particolare Cfr. G. PAGANINI, *Tra Epicuro e Stratone: Bayle e l'immagine di Epicuro dal Seicento al Settecento*, «RCSF», cit., in part. pp. 72, 90-95 e ss.
- 16 Si rimanda al saggio di chi scrive, *Alfonso de' Liguori e la filosofia del suo tempo*, cit., pp. 891 e ss. Ma bisogna anche prendere in considerazione le date di pubblicazione delle *Dissertazioni* e delle opere filosofiche apologetiche: 1756, *Breve dissertazione contra gli errori dei materialisti e deisti*; 1762, *Verità della fede fatta evidente per i contrassegni della sua credibilità*; (nell'ed. Marietti, 1848, VIII, cit., pp. 490-535, col titolo, *Evidenza della fede. Ossia verità della fede fatta evidente per i contrassegni della sua credibilità*); 1767, *Verità della fede contro i materialisti che negano l'esistenza di Dio, i deisti che negano la religione rivelata essere l'unica vera*; 1767, *Confutazione del libro fran-*

Delineato così il terreno scelto da Alfonso per la sua battaglia, e dopo avere altrove verificato in campo le sue analisi e le sue conclusioni sui più cospicui esponenti del pensiero filosofico moderno – Spinoza, Bayle, Hobbes e Locke – nel saggio in nota ricordato, passiamo in questa sede a vagliare da vicino gli strumenti di cui il polemista si servì per affrontare il complesso e spinoso tema dei filosofi moderni ateisti. Solitamente si ritiene tra gli storici del pensiero filosofico, il Santo destituito di conoscenza di fonti e fruitore di notizie di seconda e terza mano sugli autori francesi che andava a confutare. Ma il Mernet, tra i suoi maggiori e aggiornati biografi, ha appurato alcune circostanze che vanno sottolineate in questa sede:

- 1) la conoscenza che Alfonso aveva del francese – oltre del castigliano, come suddito spagnolo, e del latino, come dotto – è sicura; pertanto, «[...] il francese permetterà ad Alfonso di leggere e citare nei testi originali i suoi maestri transalpini [...] e soprattutto gli ispirerà il meglio della sua produzione dommatica contro Voltaire, Rousseau, Diderot, Bayle, tanto da scrivere più tardi al suo editore di avere pronto per le stampe un opuscolo 'contra i deisti che mi costa dei mesi di fatica, ed ho scrutinati molti libri francesi ed italiani per comporlo'»<sup>17</sup>;
- 2) l'insegnamento della filosofia gli era stato impartito fin dalla più tenera età, da parte di un cartesiano, Don Carminiello Rocco, «prete molto dotto», secondo la testimonianza amorevole di Croce<sup>18</sup>;

---

*cese intitolato* Dello Spirito (de l'Esprit) condannato nell'anno 1739 dal regnante pontefice Clemente XIII (ed. Marietti, in appendice a *Verità della fede*, pp. 772-781; ove segue, *Confutazione di un altro libro francese intitolato* De la prédication par l'auteur du Dictionnaire Philosophique, pp. 781-786, su cui cfr. ROBERTI, *Prefazione intorno al libro intitolato «Della predicazione»*, in *Opere*, ed. Remondini, V, cit., pp. 5-54); 1772, *Storia delle eresie*. In *Verità della fede*, 1767, ed. Marietti, 1848, cit., p. 538, si legge un'interessante nota biografica su Bayle e in *Breve dissertazione del 1756*, ivi, cfr. pp. 442, 445, su Spinoza: definito «maledetto anzicchè Baruch, benedetto». Cita, infine, *ad vocem* in Bayle, *Dizionario*. Interessante l'annotazione: «In tutte le scienze umane vi sono i principi certi e le difficoltà intricate; e non perché alle volte noi non sappiamo sciogliere alcune difficoltà, perciò potremmo negare la scienza o i suoi principi». *Ibidem* p. 467. Infine, lo si noti per inciso, cita testualmente Rousseau, *Emilio*, t. V, p. 87: *Riflessioni sulla verità della divina rivelazione*, ed. Marietti, cit., a p. 471; ma ancora a pp. 480-481; 484-487, dove il libro di Rousseau è detto: «quest'infame libro». Poi, ivi, ma positivamente contrapposti ad Hobbes, anche Locke e lo stesso Bayle. Infine, ancora Bayle, ma negativamente, a p. 473.

17 R. MERNET, *op. cit.*, pp. 70-71, riporta dall'ediz., *Lettere di Sant' Alfonso M. de Liguori*, a cura di F. Kuntz e F. Petrocchi, 3 voll., Roma, 1887-1890, III, p. 439.

18 B. CROCE, *Storia del Regno d'Italia*, Laterza, Bari, 1953, pp. 145-149; 151. Ma cfr. R. MERNET, *op. cit.*, p. 71. E sappiamo come, nella Napoli vichiana e previchiana, acceso era stato l'interesse e il dibattito sulla filosofia e la scienza moderna da Cartesio a Newton. Vasta e qualificata è la bibliografia storiografica. Oltre ai notissimi contributi del Garin, del Badaloni, del Mastellone, del Comparato, del Gregory, del De Giovanni, va segnalata una serie di ricerche sull'Accademia degli *Investiganti*, sulle scienze a Napoli, sulle polemiche anticartesiane sulla fortuna di Spinoza e Bayle, oltre alla scoperta e pubblicazione di testi inediti, della quale sarebbe in questa sede pre-

- 3) l'uso assiduo della *Institutio philosophica ad faciliorem veterum et recentiorum philosophorum lectionem comparata*, di Edmond Pourchot, presso Jan Baptiste Coignard, Paris 1695 (1698). Tale autore (1651-1734), «cartesiano di buona stoffa», secondo l'espressione del Mernet, aveva arricchito il suo manuale di tavole esplicative delle quali una, la sfera armillare di Tolomeo, Alfonso aveva riprodotta di sua mano per gli studenti del corso di filosofia. Di qualche interesse quanto afferma su Pourchot, lo Spink, lo scopritore del *Theophrastus Redivivus*:

Al Collège Mazarin (o des Quatre Nations) Pourchot, che fu ad un certo momento rettore dell'Università, era sospettato di cartesianismo e *Pourchotiste* nell'*Arrêt burlesque* di Boileau significa sostenitore della nuova filosofia. Non sembra che egli si sia spinto molto avanti nella direzione del cartesianesimo; la sua *Institutio* [...] è scolastica nella struttura ma egli rifiuta esplicitamente le «forme sostanziali»<sup>19</sup>.

Al Lissa pertanto, che di Alfonso e la filosofia del suo tempo è studioso autorevole, si dovrà comunque precisare che quel *catalogo*, riportato alla rinfusa, di titoli è, con molta probabilità, soltanto l'elenco dei libri che il libraio di Santa Chiara andava vendendo a «balle» in Napoli. Non si tratta di approssimazione di Alfonso ma della esigenza sua pastorale di tirar dritto allo scopo. Inoltre il riferimento a quei titoli doveva essere ormai topico nella controversistica cattolica, dalla Francia all'Italia: dal Bergier a Valsecchi. Quanto alla confutazione, essa è ben fondata sui testi o sul chiaro senso dei passi riportati (Helvetius, Rousseau, Bayle, Voltaire, ecc., correttamente riportati nelle *Dissertazioni* e in *Verità della fede*, ecc.)<sup>20</sup>.

---

testuoso dare un elenco esaustivo. Mi limito a ricordare M. AGRIMI, *Descartes nella Napoli di fine Seicento*, in, *Descartes: il metodo e i saggi*, Atti del Convegno per il 350° anniversario della pubblicazione del *Discours de la Méthode* e degli *Essais*, Istituto della Enc. Ital., Roma, 1990, vol. II, pp. 345-582; E. LOJACONO, *Immagini di René Descartes nella cultura napoletana dal 1644 al 1755*, Conte Editore, Lecce 2003, e del sottoscritto, *La reazione a Cartesio nella Napoli del Seicento. Giovambattista De Benedictis*, GCFI, (LXXVII), 1996, fasc. III, pp. 330-359, con un testo inedito e riferimenti bibliografici.

- 19 J.S. SPINK, *French Free Thought from Gassendi to Voltaire*, the Athlone Press of the Univeristy of London, 1960, trad. it. con introduzione di N. Badaloni, cit., p. 223. Su di lui riferimenti ha fatto G. Belgioioso, nel quadro delle dispute cartesiane in Francia nel XVII secolo; cfr. *La variata immagine di Descartes. Gli itinerari della metafisica tra Parigi e Napoli*, Milella, Lecce, 1999, pp. 12-22.
- 20 Cfr. G. LISSA, *Immovazione e tradizione: Sant'Alfonso M. de' Liguori nel dibattito sull'utilizzazione dei testi biblici*, in *op. cit.*, pp. 161-204. Di tale importante intervento cfr. in particolare, sulla *modernità*, p. 168; sul Dio più accomodante contro Pascal e con i gesuiti, pp. 177-78; sul Molina e *Verità della fede*, pp. 180-181; contro il dilagare dei lumi, pp. 185-189 e, più specificamente, sui libri perniciosi dei filosofi francesi, citati in sequenze confuse di soli titoli, p. 188; sul cartesianesimo, su Bossuet, sui libri biblici, pp. 191-195, e ancora sul Bossuet, cfr. le pagine seguenti fino a p. 204.

Sottile resta l'incidenza della Chiesa di Roma e la presenza dei gesuiti, tale che arriva a determinare la stessa storiografia filosofica europea, senza che la critica storica ne abbia fatto alcun rilievo. La stessa loro diaspora nei regni illuminati è il segno del loro terribile peso. È di un qualche interesse notare, pertanto, che il nostro sa cogliere il *punctum*: Spinoza, Bayle, Rousseau, Helvetius, Voltaire. Egli aveva colto – fuori dalleedulcorazioni e con meticolosa precisione – la tendenza del secolo: il sorgere e affermarsi di una cultura sostanzialmente anticristiana; lo stravolgimento della tradizione, sostituita dalla ragione pirroniana! E lo aveva fatto sulla scia dei gesuiti. Aveva ben individuato negli atei e nei miscredenti «i veri edificatori della *civitas diaboli*» contro la *civitas Dei*. Gli infelici peccatori non ne erano che le vittime: non sarà combattendo loro che si abatterà la città del Demonio; i potenti nemici sono i libertini, i forti spiriti, gli atei, i deisti, i miscredenti, i filosofi: coloro che pensano, che riflettono senza il lume della fede. Da tale atteggiamento nasce anche la dolcezza, l'indulgenza del santo verso i deboli peccatori; il suo moderato – *giudizioso*, avrebbe detto il Croce – probabilismo sul piano morale prima che teorico; la cura verso le anime sbandate e perdute, lo zelo pastorale per gli umili, la compassione verso la fragilità della carne. Ma ne deriva anche l'impegno a combattere l'empia filosofia del suo tempo. Non certo dalla moda del secolo e dalla profonda decadenza del rigore ecclesiastico, cui andavano cedendo abati e abatini, religiosi e religiose, che trasformavano talvolta i conventi in luoghi di sollazzi se non addirittura di turpitudini – come ipotizza il Natali, che inserisce anche il prudente atteggiamento del santo in quel costume lassistico, tollerato dai gesuiti, per il quale egli si sarebbe intruppato nella *casistica* ed avrebbe indulto al *probabilismo*<sup>21</sup>.

### 3 I gesuiti, Alfonso de Liguori e la filosofia moderna

Parallela a tale strategia apologetica è la posizione prevalente dei gesuiti nei confronti di tutta filosofia moderna. Sono essi a rivendicare, per tutti il XVII e XVIII secolo, – e avendo in Italia per buona parte anche Doria e Vico come fiancheggiatori e nonostante forti conflitti e incomprensioni tra di loro – il primato di una filosofia italiana, nostra *antichissima sapienza*, che si muove entro argini, grosso modo, bellarminiani ed ha la sua originalità soltanto nella ortodossia cattolica. I nemici di tale filosofia sono i tedeschi, gli olandesi, i francesi e gli inglesi: hanno i nomi di Lutero e di Melantone ma anche quelli di Spinoza e Cartesio, Bayle e Toland, e dei libertini.

La lotta contro la filosofia italiana incominciò in Germania, e fu Lutero che gli si scagliò contro con la rabbia di un demonio [...] finché Cartesio, gittata la scabbola di militare, diè un pò di vita all'antiquato sistema atomico di Epicuro ed inaugurò l'epoca dei *sistemi filosofici*. [...] Il principio movente a quella lotta era

21 G. NATALI, *Il Settecento*, I, in, *Storia della letteratura italiana*, Vallardi, Milano, 1955, pp. 66-67.

l'odio che l'eresia portava alla Chiesa cattolica; imperocché la filosofia italiana applicata alla rivelazione, aveva generata la teologia scolastica, la quale conciliando la fede con la ragione sventava tutte le opposizioni ereticali<sup>22</sup>.

Tali espressioni, in verità, non appartengono a un teologo del XVIII secolo, ma ad un gesuita della «Civiltà Cattolica» del 1875, impegnato nella lotta contro i razionalisti contemporanei. A un secolo esatto dalle polemiche alfonsiane, infatti, i gesuiti riproponevano lo stesso argine controversistico all'avanzare delle scienze e della filosofia moderne. E in più, caricavano la tradizione italiana dell'impronta tomistica, leggendo la rinascenza tutta e l'antiaristotelismo come una deviazione e un vizio successivo al sostanziale *itinerarium mentis in Deo*, imboccato dalla nostra genuina tradizione speculativa.

L'Aquinate tolse la verità dalla greca filosofia, come si toglie l'oro dalla miniera, e la maneggiò e la svolse e la sceverò da ogni errore e la ordinò in un perfetto sistema [...] Laonde la filosofia italiana irraggiò di sua luce tutte le culte nazioni; e fu un tempo in cui la dottrina dell'Aquinate era la dottrina di tutte le scuole d'Europa, dava la spinta al vero progresso delle arti e delle scienze.

Altrove, presso le nazioni barbare, spuntava il seme del dubbio con cui esse vennero ad avvelenare la genuina filosofia italiana. «Infatti quasi tutte le eresie, in quanto alla fede, e quasi tutti gli assurdi sistemi o le falsate filosofie, in quanto alla scienza, spuntarono e crebbero fuor d'Italia, in Germania, in Inghilterra, in Francia, e da queste nazioni calarono emissari tristissimi nella nostra Italia a recarle tra noi». Non si risparmiò, da parte dei padri, neppure il mite Mamiani: «alla *filosofia italiana* unica, ferma, in armonia colla divina rivelazione si è sostituita la filosofia delle *scuole italiane*, nelle quali si dà una specie di eclettismo di tutti gli spropositi importati dalla Germania, dall'Inghilterra e dalla Francia»<sup>23</sup>. Si dovrà riconoscere ai gesuiti almeno la coerenza e la chiarezza delle posizioni. Infatti, in piena epoca darwiniana, essi combattono l'idealismo dialettico, il materialismo, il positivismo e lo scientismo del loro tempo con quelle stesse armi della conformità alla rivelazione che, dal XVII secolo, dall'Aletino fino al 1875, avevano usato contro l'interpretazione della Bibbia di Richard Simon, contro Spinoza, Bayle, contro le teorie di La Peyrère, contro le eresie, il deismo e l'ateismo dei D'Holbach, degli Helvetius, di Rousseau e di Voltaire. Se di spiritualismo s'ha da parlare, sembrano suggerire i padri al conte Mamiani, sia spiritualismo d'altra tempra, quello d'una volta, non il vostro, esile e stentato. «Una volta la filosofia italiana era la filosofia dell'Europa [...]; ma ora che in Italia la filosofia è reietta e disprezzata, l'insegnamento delle sue scuole sarà dai forestieri non

22 Cfr. ANONIMO, *La filosofia italiana*, in «Civiltà Cattolica», 1875, serie IX, vol. VIII, fasc. 608, pp. 168-169.

23 «Civiltà Cattolica», cit., pp. 168-173.



curato». Perciò essi non si schierano dalla parte dei filosofi italiani contemporanei che hanno tradito la loro origine, col Mamiani e col Gioberti, ma combattono gli errori d'oltralpe con armi e strategie proprie, rifacendosi direttamente ad Aristotele, rivisto da Tommaso, ai Padri fino alle direttive del Sommo Pontefice: né più né meno di come faceva Alfonso contro i materialisti e deisti, gli eretici, Bayle, Spinoza e Baio. Tutta la filosofia moderna, da Cartesio ad Hegel, da Locke a Kant, non regge il confronto con Tommaso, vero esponente e culmine della genuina filosofia italiana. La difesa di Tommaso contro le voghe filosofiche del loro tempo è condotta con gli stessi strumenti con cui l'Aletino ingaggiava la sua lotta disperata contro i giansenisti, i cartesiani e i gassendisti del secolo XVII. Persino le parole sono rimaste le stesse. «Quegli che contende all'Aquinate l'aureola di sommo filosofo, o delle sue opere altro non ha rilevato che il numero progressivo dei suoi venticinque volumi, o, se ne ha studiato alcun che, egli non vuole riconoscerlo per filosofo, perché come tale lo riconosce avversario e lo teme». In definitiva, è questa la filosofia italiana: quella «che dimostra che il lume della umana ragione altro non è che un lume derivato da Dio, prima verità, e impresso nella nostra anima coll'atto stesso della sua creazione ed unione col corpo»<sup>24</sup>. A qualificare la filosofia italiana resta la sua *cristianità*: è tale criterio che le consente di operare la distinzione, essenziale ed intrinseca, tra la scienza e la fede. Distinzione e non opposizione o reciproca esclusione, in quanto, se oggetto materiale della scienza è l'intelligibile, oggetto materiale della fede è il soprasensibile<sup>25</sup>. Parte da tale ferma posizione e si sviluppa nei secoli successivi quella più o meno latente tendenza della Chiesa cattolica ad *identificare cattolicità e italianità*, semplificando una storia tortuosa di idee, di istanze e di complicate vicende, in una indissolubile identità caratterizzante in profondità la sua storia e la sua essenza antropologica. Le parole pronunciate quasi quotidianamente dai pontefici dei nostri giorni ne sono una lampante testimonianza.

La filosofia italiana, quella genuina, pertanto, è l'unica filosofia veramente cristiana «perciò che ella afferma non potervi essere, né esservi di fatto, alcuna opposizione tra le verità soprannaturalmente rivelate e le verità della scienza». La completa dimostrazione di tale assunto si trova data una volta per tutte nel Capitolo VII del Libro I della *Summa philosophica contra Gentiles*<sup>26</sup>. Non resta da dire che non è né casuale né arbitrario il rifiuto, da parte della Chiesa, della filosofia moderna, sia pur

24 «Civiltà Cattolica», 26 ottobre 1875, fasc. 611, p. 405. L'estensore dell'articolo fa riferimento all'edizione delle opere aristoteliche in 25 volumi, presso Fiacadori di Parma. Ma vedi molto utilmente, per le allusioni fatte nel testo, il noto intervento del gesuita G. DE BENEDICTIS, *Lettere apologetiche in difesa della Teologia scolastica e della filosofia peripatetica dedicate al sig. Don Carlo Francesco Maria Spinelli, Principe di Tarsia*, Jacopo Reillard, Napoli, 1694. Su di lui e quanto qui si sostiene rinvio al capitolo precedente a lui dedicato con riferimenti bibliografici più pertinenti.

25 Vedi l'articolo, *Cristianità della filosofia italiana*, in «Civiltà Cattolica», 23 novembre 1875, p. 533. Cfr. sempre «Civiltà Cattolica» (d'ora in poi: «C.C.»), fasc. 612 successivo del 6 dicembre 1875, pp. 656 e ss., anche per la citazioni seguenti.

rappresentata da insigni nomi di filosofi. I Padri lo dichiarano con schietta sincerità, senza fingimenti: «Perciò non è a meravigliare se le opere di tutti i fondatori delle filosofie contrarie a quella italiana, siano poste all'indice de' libri proibiti». Il destino di Cartesio, di Spinoza, di Malebranche, di Locke, segnato nella sostanza del loro pensiero eterodosso, ha in se stesso e non nella malevolenza delle Congregazioni romane o nella intransigenza dei Pontefici, la ragione della propria scomunica e della propria anomalia eterna. Così come la filosofia italiana, per essere a pieno titolo tutta cristiana, resterà *pura* ed eterna.

Indicativi, in tal senso, gli elementi che vengono dal processo di canonizzazione e dal decreto di dottore della Chiesa per il nostro santo<sup>27</sup>. Anche da tali atti è riconosciuto lo scopo apologetico legittimo di Alfonso, scrittore e polemista, contro eretici, razionalisti, materialisti scettici e illuminati, edificatori di un sapere filosofico che gli appare falso e perverso:

Non vi ha niuno il quale o combatta così fortemente com'egli la moderna incredulità, o accenda sì vivi affetti di pietà e di devozione verso il sacramento dell'altare [...]. Il tempo in cui fiorì Alfonso fu, [...] fra tutti gli altri tempi forse il più avverso e pericoloso per la Chiesa. Visse quando i volterriani o filosofi si sforzavano di mandare ad effetto il disegno, espresso nella loro tessera: *Schiacciamo l'infame*; e sotto un tal nome intendevano Cristo; quando i febroniani o regalisti col pretesto di difendere i diritti de' Monarchi, facevano usurpare da loro i diritti della Chiesa; quando i giansenisti imperversavano nell'ovile di Cristo come lupi rapaci sotto il manto di agnelli. Moltissimi scrittori cattolici si levarono a combattere queste varie schiere di gente perversa, tutta concorde nel comune proposito di sbandir dal mondo, se era possibile, anche il nome cristiano. Ma di questi santi combattenti, il più felice successo fu di Alfonso. Ne fanno testimonianza le sue opere teologiche e polemiche<sup>28</sup>.

Il gesuita riportava a questo punto le parole della petizione con la quale i vescovi avevano chiesto a Pio IX, in occasione del concilio nel centenario di San Pietro, di perorare la causa per la designazione del santo a *dottore della Chiesa*.

Pertanto, l'analisi condotta in tali termini dai gesuiti sulla natura della filosofia italiana e sulle differenze sostanziali con le filosofie europee, resta propedeutica per una collocazione storica corretta dell'opera apologetica e polemica del Santo Dottore.

Del 1756 è il suo primo intervento apologetico contro materialisti e deisti (*Breve dissertazione contra gli errori dei materialisti e deisti*). Ne segnaliamo le scan-

27 Cfr. P. BENIAMINO PALOMBA, *Il Concilio Vaticano e il titolo di dottore della Chiesa decretato a Sant'Alfonso M. de Liguori*, C.C.), luglio 1871, vol. III, serie VIII, pp. 285-297, che inserisce Alfonso nella secolare lotta contro i «lupi rapaci» degli eretici e dei giansenisti in modo particolare.

28 *Ivi*, pp. 293-94. Nel 1876, l'autorevole rivista intervenne ancora sulla filosofia moderna con una serie di articoli, raccolti poi in vol. col titolo, *Prolegomeni sopra la filosofia italiana e trattato della esistenza di Dio*, Mareggiani, Bologna, 1876.

sioni che ne segnano con evidenza i limiti: 1) si mette al margine di altri polemisti e confutatori più sistematici (Concina, Moniglia, Genovesi, Valsecchi, ecc.); 2) richiama solo i testi di cui *gli è pervenuta la notizia* e fa l'elenco degli autori chiaramente sconsigliabili; 3) tali libri si «procurano con ansia e si leggono con qualche applauso nella nostra Italia anche da' cattolici, i quali con leggerli non è possibile che non ne restino almeno in qualche modo infettati»; 4) si rivolge per primo ai confessori e a quanti «hanno zelo di Dio» che non avrebbero l'occasione di documentarsi su trattati più impegnativi ma pei quali è necessaria comunque una informazione chiara e precisa<sup>29</sup>.

Ai materialisti deve contestare tre cose (errori): 1) *il processo all'infinito delle cause*; 2) *l'eternità della materia increata*; 3) *l'aggregarsi e disaggregarsi fortuito degli atomi*. Principio basilare è che «niuna cosa può aver l'essere dal nulla, perché il nulla non può dare quell'essere che non ha: *nemo dat quod non habet*», conclude il nostro, riportando dalla sua formazione giuridica il noto brocardo di romana memoria, misto a una lontana eco lucreziana: *nihil de nihilo gigni!*<sup>30</sup>.

---

29 Per le citazioni precedenti cfr., «C.C.», 5 agosto 1933, a. LXXXIV, vol. III, pp. 209. Diciannovesimo centenario della Redenzione; ivi, citaz. di C. HENZE, *S. A. M. de L. e la Compagnia di Gesù nelle loro mutue relazioni di amicizia*, 1920; e ancora, *Ai figli di A. M. de L. questa piccola lode del loro grande padre offriva Ferdinando Minini della Compagnia di Gesù in argomento di devozione e riconoscenza il dì 2 agosto 1850*, Fratelli Pallotta, Roma, 1850; V. STOCCHI, *Discorsi sacri*, 39° disc. Roma 1883; Prato 1904. Ma cfr. *Die Redemptoristen 1732-1932. Festgabe zur 200 Jahr-Feier der Kongregation des Allrheiligsten Erlösers*, hrsg. von Pr. Dr. Georg Brandhuber C. Ss. R., Bamberg, 1932; E. BUSCHI, *Sant'Alfonso e il Papa*, Isola del Liri, Macioce, 1933; e ancora, «C.C.», 5 maggio 1951, pp. 282-292.

30 Per riferimenti più specifici ai materialisti cfr. in particolare, di Alfonso, *Breve dissertazione contro gli errori dei moderni increduli oggidì nominati materialisti e deisti* (1756), ediz. Marietti, cit. pp. 441-462; ma vedi, anche per un più articolato discorso su di lui, quanto osservato da chi scrive in *Alfonso de' Liguori e la filosofia del suo tempo*, in «RSF», cit. e ancora, *La metamorfosi del linguaggio nella controversistica e nella pratica missionaria di Alfonso M. de Liguori*, in Atti del Convegno della Società italiana di studi sul secolo XVIII, 31 maggio-2 giugno 2007 di prossima pubblicazione.

# Alfonso e Genovesi di fronte al problema dell'ateismo e della filosofia cartesiana

## I Premesse per un confronto

Certamente Alfonso poté apparire fundamentalmente estraneo alla temperie polemica che divise filosofi e pensatori politici, italiani e no, dei suoi anni; a quelle dispute sui grandi libri del secolo: su Maupertuis (*Essai de philosophie morale* del 1749), ad esempio, tanto presente a Genovesi e, soprattutto, su Locke. Non che non ne ebbe sentore: tutt'altro. Ma dovette prendere da quella *giostra delle vanità*, quale poté apparire al Santo Dottore, quel tanto che gli serviva per la sua apologia delle virtù cristiane, per la salvezza delle anime.

In Italia infatti, e in particolare a Napoli, oltre al Giannone, c'era stato Nicola Caravita, il cui salotto Alfonso aveva ben frequentato da giovane, quindi il Lomonaco, il Filangieri, il Galanti, Vincenzo Russo e molti altri ad affrontare la questione di un cristianesimo conciliato con le esigenze dello Stato laico e della ragione. Ci troviamo di fronte ad una «lunga teoria di dissertazioni, di saggi, di articoli, che non hanno di notevole che il tono e l'indirizzo, nella comune tendenza a rompere gli ultimi impacci scolastici a una libera ricerca»<sup>1</sup>. Era ormai la lotta tra «sistemi vecchi e problematica nuova», della quale fu protagonista, tra i primi, Francesco Algarotti, che portava al recupero di Galileo al posto di Cartesio nell'operazione di fusione tra tradizione scientifica e nuovi orientamenti di pensiero provenienti dall'Inghilterra e dalla Francia.

Indicativo è perciò, a tal riguardo, il rapporto di Alfonso con un altro cattolico ortodosso, sollecito tuttavia non solo di conciliare pratica morale e dommatica cattolica con la razionalità imposta dal momento, ma soprattutto di fondare la metafisica e la scienza degli uomini su solide basi di ragione: Antonio Genovesi<sup>2</sup>.

---

I Per quanto qui si dice, cfr. E. GARIN, *Storia della filosofia italiana*, cit., III, p. 965.

2 Ancora interessante, G. GALASSO, *Il pensiero religioso di Antonio Genovesi*, «Riv. st. ital.», 1970, pp. 800-823 che ricorda il vecchio A. TISI, *Il pensiero religioso di A. Genovesi* (Melfi 1937). È dal 1743

Se Genovesi fu vicino al rigorismo, egli vi conferisce in più, secondo Galasso, «una nota non confondibile di tono, appunto, giansenistico; mentre su un piano più propriamente teologico, rispetto a problemi come quello della necessità della rivelazione o dello stato di natura, la sua posizione è almeno altrettanto vicina al giansenismo»<sup>3</sup>. Contro Cacciatore, ritenuto dal Galasso «meno sereno e meno utile» del vecchio Tisi, lo storico ribadisce che Genovesi è lontano dal tomismo; concezione nella quale Dio «non è libero da interna e natural necessità e fatalità né nel creare, né nel conservare questo universo»<sup>4</sup>.

Ma lo scontro più forte con Alfonso è sul terreno della ragione sociale della religione, sulla teoria della «bugia officiosa»<sup>5</sup>. È un'antitesi di differenti mentalità, quella di Alfonso per l'ortodossia e la conformità alla legge contro quella di Genovesi per la *bugia officiosa* a fin di bene; ovvero, come scrive Galasso: «l'una per cui l'esclusivismo cattolico è questione di ortodossia, l'altra per cui l'ordine religioso non può sfuggire ad una valutazione di natura sociale». Svitati risultano poi gli aspetti teologici sui quali i due divergono, rivelando l'inconciliabilità delle posizioni. Ricordiamo la questione «se le anime del purgatorio possano pregare per li vivi», sulla quale San Tommaso si era espresso, secondo Genovesi, negativamente, dichiarando: «Illi qui sunt in purgatorio, etsi sint superiores nobis propter impeccabilitatem, sunt tamen inferiores quantum ad poenas quas patiuntur; et secundum hoc non sunt in statu orandi, sed magis ut oretur pro eis». Per Alfonso, al contrario, Genovesi trae dall'Angelico conclusione errata e contraria ai più ortodossi interpre-

---

in poi, da quando inizia la sua *Pars prior* degli *Elementa metaphysicae*, che Genovesi avvia il suo ventennale rapporto meditativo con Cartesio. Cfr. anche il vecchio G. CACCIATORE, *Sant'Alfonso de' Liguori e il giansenismo*, Libreria editrice fiorentina, Firenze, 1944. Ha osservato acutamente R. DE MAIO, *Sant'Alfonso e la cultura religiosa dell'Illuminismo*, in Atti, 1990, cit., p. 105: «Il confronto più interessante per capire Alfonso Maria è con Genovesi, perché sono partiti dallo stesso intento per distaccarsi intorno al concetto dell'utile. Genovesi vuole trasformare il mondo, vuole dare all'uomo la felicità e subito; Alfonso Maria invece vede l'uomo e il mondo in una fase di provvisorietà rispetto alla felicità futura e accusa Genovesi di non rendersi conto della primavera futura che la fede propone. Genovesi fa notare che non ci può essere una primavera del futuro fino a quando gli uomini hanno fame e coscienza dell'ingiustizia». Egli è in fondo un riformatore, Alfonso un *difensore*. Proveremo ad approfondire l'assunto nelle pagine seguenti.

3 *Op. cit.*, p. 801.

4 Cfr. *Delle scienze metafisiche per gli giovinetti*, Stamperia Simoniana, Napoli, 1770, pp. 101-102. A p. 809, Galasso nota l'assenza di menzione in Genovesi del diffuso culto di Maria, contrariamente a quanto fece Alfonso con *Le glorie di Maria*, scritte nel 1750 in dissenso col Muratori., come si avrà modo di verificare nel capitolo seguente. Per Genovesi nella diffusione della superstizione e dei culti si sviluppano le radici della corruzione morale e della miscredenza. La morale esterna, *di buccia e non di cuore*, trova terreno favorevole nei «popoli caricati di cerimonie e di devozione» (*Delle scienze metafisiche*, cit., p. 94).

5 Di cui nella lettera al padre Liberato Fassoni, del 2 agosto 1763. Cfr. *Autobiografia, Lettere e altri scritti*, a cura di G. Savarese, Feltrinelli, Milano, 1962, pp. 154-125. Vedi GALASSO, *op. cit.*, pp. 812-813.

ti tra i quali il Gotti, il Bellarmino, il Suárez e molti altri, quando sostiene che «l'invocare l'aiuto delle anime purganti è un *abuso popolare* de'viventi»<sup>6</sup>. In verità non si tratta affatto di *abuso* e san Tommaso non sostiene che i vivi non avrebbero alcun giovamento spirituale dalle preghiere dei purganti, né che quelle anime non pregano per i vivi; bensì soltanto che «in quanto alle pene che soffrono sono a noi inferiori e secondo ciò non sono in stato di pregare». Infatti, una cosa è dire che non sono in grado di pregare, altra che non preghino; perciò, «quantunque non possano in quello stato meritare grazie agli altri, nondimeno conoscendo l'amore che porta il Signore, *nihil vetat* (dice Gotti), *ut pro se orat, et etiam pro nobis*»<sup>7</sup>.

A Genovesi importa qui stabilire le distanze tra una religiosità popolare, al limite della superstizione, ed un più alto senso del sacro su cui egli vuole si mantenga la religione tradizionale; ad Alfonso, invece, sta a cuore predisporre una teologia più umana, più vicina alla sensibilità della gente di campagna, delle sterminate masse di semplici fedeli che facevano dei propri cari defunti i più zelanti mediatori, assieme alla Vergine Maria, tra la terra e il cielo.

Così si esprime, nei suoi *Elementa*, il nostro abate:

Nelle questioni che riguardano Dio e la fede, io sono un credente ortodosso; nelle altre, che rientrano nel dominio della filosofia, non mi professo né aristotelico, né platonico, né epicureo, né stoico; non sono né greco né latino; e neppure cartesiano o newtoniano, malebranchiano o leibniziano. Di chi dunque io sono? di me stesso. Sono *razionale*. Aggrotti la fronte perché ho detto che sono razionale? [...] sei dunque un filosofo senza un maestro? che scandalo è mai questa tua setta della *ragione*? O egregio! ti par dunque una guida così spregevole la ragione, da anteporle un mortale qualunque?<sup>8</sup>

Anche Genovesi confuta Spinoza, ma la sua polemica è contenuta e, soprattutto, fondata su dati profondi di conoscenza<sup>9</sup>. Tuttavia, anch'egli, impegnato nella filosofia e nelle *cose del mondo*, più di quanto non lo sia de Liguori, sosteneva di volere indirizzare le sue forze a «difendere la virtù e la pietà e i diritti che ha su di noi il Creator dell'Universo [...]»; perocché pia cosa fu sempremai e ragionevole ed è tuttavia, che la Religione, che gli empì uomini e scellerati, e a Dio e alla natura ribelli, con tanta sfacciataggine, e in tante guise attaccano, per tutti coloro si difenda, che il possono»<sup>10</sup>.

6 Si ricordi il dantesco: «che qui per quei di là molto s'avanza» (Purgatorio, III, v. 145).

7 Vedi *Opere dogmatiche*, ed. cit., VIII, pp. 1024-1025.

8 Citazione e traduzione da E. GARIN, *A. Genovesi metafisico e storico*, in «GCFI», a. LXV (LXVII), 1986, fasc. I, p. 5; ma vedi, *Elementa metaphysicae mathematicum in morem adornata* [...], Editio quarta Neapolitana multo auctior et correctior, Pars tertia, Neapoli, ex typ. Simoniana, 1762.

9 Cfr. E. GIANCOTTI, *Note sulla diffusione di Spinoza*, cit. pp. 351-352. Su di lui anche M.T. MARCIALIS, *Macchinismo e unità dell'essere nella cultura italiana del Settecento*, cit., pp. 32-33 in particolare.

10 *Meditazioni filosofiche sulla Religione e sulla Morale del sig. Abate Antonio Genovesi Regio Cattedratico di Napoli*, Remondini, Bassano, 1793, p. XVI.

La battaglia consisteva appunto nel contrastare con tutti i mezzi l'affermarsi del pensiero moderno, i molti *empi* autori i cui libri si propagavano come bestie infette in ogni contrada.

«Gli empi sono ancora molti, e per avventura più in oggi che mai furono, e siccome i libri e i fatti loro mostrano assai, cercano di mano in mano e più corrotti e rigogliosi ne provengono ogni dì, a quegli insultando i quali così pazzi e così bestiali [...] siccome essi sono, esser non vogliono, né possono e lor dicono ignoranti e inconsiderati e bigotti». Ma chi sono codesti uomini scellerati che irridono allo zelo dei credenti? Gli increduli, i liberi pensatori che, «non d'altre arme in contro alla religione sono armati fuorché di poche idee del moderno loro filosofare, che essi hanno pure a loro modo stravolte e recate a parere altro da quel che essere debbono»<sup>11</sup>.

## 2 Contro il materialismo ateo. Differenze e analogie

Come si vede, anche in tale adesione alla difesa del cristianesimo dagli attacchi dell'eterodossia, c'è notevole differenza con Alfonso Per questi non c'è da andar tanto per il sottile; per Genovesi bisognerà invece distinguere tra i veri filosofi moderni e quanti stravolgono il loro pensiero genuino. Si dovrà, in ogni caso, oltre le dichiarazioni di principio, soppesare a conti fatti le vere differenze. Certamente in Genovesi l'analisi è più attenta al recupero di quanto è recuperabile, perché l'intento non è puramente apologetico; in lui una certa parte di quanto potremmo chiamare razionalismo moderno si salva. Ma l'obiettivo resta lo stesso: non tanto nel senso di sconfiggere la *libertas philosophandi*, quanto di combattere l'illegittima intromissione pseudorazionale nelle cose della fede. E tale scopo è fatto palese allor quando dichiara che i nemici della religione sono scettici e pirroniani, a partire dal Mandeville, da Bayle e da Pier Huet. Essi discutono dogmi e Scritture: fanno dei libri della Bibbia un'opera umana, su cui diventano legittimi per qualsivoglia lettore l'esegesi, la filologia, il commento e l'interpretazione. La differenza con Alfonso a questo punto si attenua: quasi si trattasse di una sorta di tacita divisione di compiti tra i due. L'uno grida all'incendio, l'altro cerca tra le fiamme se qualcosa s'è salvata.

L'origine del male è in Grecia: l'esser stati *dianzi al cristianesimo*, non aver conosciuta la verità rivelata. Nel XVIII secolo la mala pianta è attecchita; «anzi più copiosa e sprezzante è divenuta oggidi, ed ha nuovo accrescimento ricevuto in questi ultimi tempi nostri, per la sofistica dialettica del Bayle»<sup>12</sup>. È il solito *topos* dell'apologetica contro gli *spiriti forti*, bersaglio di Alfonso come di Genovesi, com'era stato di Concina, Moniglia, Valsecchi, Magalotti, e quindi di Vico e Aletino, con le dovute differenze.

11 *Ibidem*. Ma cfr. anche quanto osserva M.T. Marcialis, intorno al Genovesi e al *cogito* di Cartesio in *Lecture cartesiane nella Napoli settecentesca*, in «RSF», 1996, cit., pp. 606-612 in particolare.

12 *Meditazioni filosofiche sulla religione*, cit. p. XXI.

Anche nella *Metafisica* il bersaglio sono i materialisti atei con Spinoza in testa, del quale si analizza l'idea di sostanza. «Spinoza, cui persuasum erat existere non posse quod incorporeum est, statuit unam aeternam immensam substantiam ex immensa cogitatione et vi activa, atque ex immenso corpore conflatam, turpissimeque in idea substantiae hallucinatus est, ut ostendit in *Antispinoza* Christophorus Wittichius»<sup>13</sup>.

Certo, Alfonso dovette leggere attentamente quei passi dove «il dotto Genovesi» confutava l'empio di Amsterdam; solo che gli parve utile ridurre all'osso tante elucubrazioni che, sia pur confutando l'eresia, potevano risultare stucchevoli ai lettori non specialisti. Indicativa, comunque, in entrambi non solo l'adesione a Wittich ed alle trattazioni antispinoziste dell'epoca, quanto la direzione apologetica della loro critica in favore della Chiesa e del cattolicesimo. Come è ben noto, Spinoza, come del resto Cartesio (talvolta entrambi uniti nel rifiuto), avevano avuto oppositori anche fuori del cattolicesimo, comunque tesi a dibattere temi di coerenza logico-razionale, presupposti differenti, piuttosto che a salvaguardare frontiere di ortossia religiosa, come avevano fatto il Garasse, il Daniel, l'Huet e il nostro Aletino; e come andavano facendo Alfonso e anche Genovesi. Questo rilievo non implica di necessità che gli apologeti non adducessero, dal canto loro, argomenti razionali - come abbondantemente, mi pare, si è già dimostrato con il *De Benedictis* - e che non combattero con armi dialettiche più o meno efficaci. Il caso di Genovesi è certamente indicativo; ma resta altresì oltremodo emblematico, come andiamo mostrando, anche l'esempio di Alfonso, che trova modo di rendere lineare e accattivante la sua critica, nella sostanza, intransigente se non in qualche caso feroce.

Non c'è in Alfonso - ed è questa la vera differenza, oltre che col Genovesi con tutti i veri filosofi del suo come d'ogni tempo - la preoccupazione per la scienza e la metafisica: non è la sua una battaglia razionale o filosofica ma soltanto religiosa, anche se si serve con grande finezza della ragione e dei suoi derivati<sup>14</sup>. Il ruolo che Bacone e Galilei hanno per Genovesi, non l'ha nessun filosofo per Alfonso, tranne san Tommaso o sant'Agostino, e non in quanto filosofi, ma in quanto sistematori della ragione in rapporto alle verità della fede, alla rivelazione. Genovesi si sforza sempre di fondare una scienza autonoma: sia essa la storia, l'economia o la filosofia, come capacità dell'uomo di ben condurre la propria ragione. Egli rifiuta la *prisca theologia*; punta dritto verso il recupero del nuovo che ritiene compito del vero filosofo. Lo fece notare opportunamente il Garin, ricordando un passo degli *Elementa physicae experimentalis*:

Dopo che la filosofia cessò d'essere sotto la tirannia di Aristotele, e che la dittatura di Cartesio venne in breve a fine, né l'autorità del Leibnizio, né quella del

13 *Elementa metaphysica*, 1 ed., vol. I, Napoli 1743, pp. 22-23; ma cfr. l'Editio quarta, I, Napoli Simoniana 1762, cit.

14 Vedi di Genovesi i passi ricordati e commentati da E. GARIN, *Storia della filosofia italiana*, III, cit., pp. 967 e ss.



Newton valsero a stabilire la monarchia; la repubblica dei filosofi diventò prima aristocratica, e poscia democratica<sup>15</sup>.

Il tema del superamento delle dittature, da quella di Aristotele a quella di Newton, al contrario, ha molto minor interesse per Alfonso se non serve a edificare la fede, a salvare le anime dal peccato, sempre in agguato, anche e soprattutto nelle pieghe della cultura, della scienza e della filosofia dei suoi tempi, sia *aristocratica* che *democratica*. Genovesi notoriamente, nei suoi *Elementa metaphysicae*, difese a spada tratta quella che andava sotto il nome esecrato di *libertas philosophandi*, arrivando a sostenere una «metafisica eclettica» e con termini che ricordano espressioni usate da Diderot negli articoli dell'*Encyclopedie*, non certo fino al punto da poter essere accostato al grande enciclopedista, sensibile tra l'altro alle suggestioni della scuola di Montpellier e ad Haller che lo portano verso propensioni materialistiche, ma pur tuttavia impensabili per il Santo di Marianella<sup>16</sup>.

Non che il Genovesi non abbia anch'egli preoccupazioni di edificazione e di salvezza; ma esse appartengono ad una dimensione parallela, non assorbono ogni interesse epistemologico, non ne costituiscono la *reductio ad unum*. Certo, per lui il sapere scientifico, come ricorda Garin, ha compito pratico, «di riforma morale», ma nello stesso tempo costituisce un campo di enormi possibilità cui egli si dedica con impegno. Bisognerà ridurre la materia a scienza: «estrarre dal confuso ammasso di tutta la natura le prime, semplici e universali idee»; bisognerà con cura collaborare a che si formino quelle convenzioni che sono «i mondi intellettuali», le umane costruzioni di idee ed esperienze coordinate. Tutto, per l'abate, nasce dal fenomeno: «questo mondo comincia dalla coscienza di noi medesimi, che è un fenomeno; quindi si spazia per la coscienza delle sensazioni che ci vengono di fuori, che non son che fenomeni. [...] quelle che noi chiamiamo qualità o proprietà dei corpi, [...] non sono che nostre sensazioni [...] Noi lavoriamo poi su questi fenomeni e fabbrichiamo di quei mondi intellettuali che si chiamano scienze»<sup>17</sup>. Egli ama la virtù e perciò ama il Vangelo, dove la virtù è tutto perché si fonde con l'amore; ma non imprende alcuna campagna contro filosofie «empie», anche se partecipa al generale disgusto per le posizioni di Spinoza, di Bayle, di Voltaire, di Toland e dei libertini che discute e confuta. In sostanza, resterà cristiano e lockiano in filosofia. Tutt'altra

15 *Elementi di fisica sperimentale ad uso dei giovani principianti* [...], trasportati in italiano dall'Abate Marco Fassadoni, Venezia, Pezzana 1793, vol. I, pp. 30-31, passo riportato e commentato da E. GARIN, *Antonio Genovesi metafisico e storico*, cit., p. 6 in part.

16 Vedi sempre, GARIN, *Antonio Genovesi metafisico e storico*, cit., pp. 7 e ss. ma cfr. sempre utilmente, P. ZAMBELLI, *La formazione filosofica di A. Genovesi*, Morano, Napoli, 1972 e, per alcune questioni specifiche di logica, A. SANTUCCI, *Il problema della conoscenza nella filosofia dell'abate Antonio Genovesi*, in «Il Mulino», 25-26, 1953, pp. 681-710. Ma sull'accostamento a Diderot, vedi ancora M.T. MARCIALIS, *Natura e sensibilità nell'opera manualistica di Antonio Genovesi*, Pubblicazioni dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Cagliari, Cagliari, 1987, pp. 102-103 in particolare.

17 E. GARIN, *Storia*, III, cit., pp. 969-973.

la posizione di Alfonso che punta costantemente a cercare il *male* e, senza esitazioni e distinzioni, a diagnosticarlo ed estirparlo.

L'accostamento tra i due consente, tuttavia, una particolare lettura della storia dell'ateismo in Italia. Lo sforzo di Genovesi è quello di tanti spiriti eletti che vogliono continuare non soltanto a dirsi cattolici – che resta questione morale o teoretica personale del singolo – ma anche e soprattutto a fondare un sapere, una conoscenza, una morale del tutto conciliata con la verità rivelata e con l'ortodossia imposta dal magistero della Chiesa. L'ateismo, come il libertinismo e certe forme di negazione scettica o assoluta delle verità di fede, insinuano nel sapere un'inconciliabilità metafisica, per così dire: ne fanno una *sapientia carnis* del tutto contraria alla sapienza divina. Il nostro autore aspira invece a pervenire ad un sapere in tutto illuminato, sostenuto e fondato dalle Scritture: cosa che fu preclusa ai filosofi precristiani, ancorché grandissimi e insuperati intelletti. Finanche il Genovesi, giusdizionalista e regalista dell'ultimo periodo, si legge nell'ottica del riformatore, più o meno deluso, e non certamente come espressione di crisi religiosa. Fino nei suoi ultimi interventi egli si studiò di trovare forme e modi nuovi delle verità cristiane che meglio si adeguassero ai cambiamenti della storia sempre più incalzanti.

È la constatazione dell'impotenza dei nostri sforzi razionali che lo spinge a ricercare se «Dio, non contento di averci dato il lume della ragione, [...] siasi studiato in altra più sublime maniera di comunicarci i suoi lumi e le sue volontà». E poiché le vestigia di questi suggerimenti divini si trovano più frequenti nella storia del cristianesimo, egli si accinge a disaminarne la verità in quelle fonti e prova a delineare in breve «la tela di questa celestiale e divina dottrina, per averla da ogni ora innanzi agli occhi»; e testualmente dichiara il suo scopo:

affinché io possa su quella condurre la mia vita, e a quello ottenere prepararmi che ella mi fa sperare. Della quale io veggo non senza grandissimo diletto, che quelle verità, che la mia ragione aveami sbazzate solamente, mi siano per quella più chiaramente e più ampiamente manifestate e di mille altre accresciute, ma che tutte a quel medesimo fine che ho di dover essere pienamente felice, risguardano. Anzi io manifestamente conosco, che molte di quelle sono, a cui vedere questa mia ragione, cioè questa forza del mio intelletto calcolatrice e deduttrice, mai non sarebbe per i naturali lumi giunta, se ella non fosse stata dalla divina rivelazione a quel punto di altezza sollevata, dove ella è, e quell'acume fornita, del quale ella è per le celestiali dottrine; di che io ho questo grande argomento, che i più gran filosofi del Paganesimo, che acutissimi dialettici furono, e sommi aritmetici e geometri e che di quella natura erano impastati, della quale siamo noi, e quel medesimo mondo avevano sotto gli occhi e tra le mani, che noi ci abbiamo, non aggiunsero mai a vedere cotali verità, ancorché essi vi si fossero sforzati e lungamente meditate le avessero: e non solo non giunsero a vederle, ma essi vi si invischiarono siffattamente, che anzi di attingere il vero, di gravissimi e bruttissimi errori si macularono, siccome noi andando per l'innanzi dimostreremo<sup>18</sup>.

18 *Meditazioni*, cit., pp. XXIX-XXX.

Grande è la sua soddisfazione nel constatare come le verità rivelate vengano in suo soccorso. Non certo un Dio, puntello della fabbrica del mondo, com'era in Cartesio; pur tuttavia una ragione che si esalta nelle Scritture, che trova in esse suggerimenti, mappe di percorsi che restano precluse agli infedeli. Pertanto, vivificato dalla verità rivelata, l'interesse resta sostanzialmente razionale, filosofico, costruttivo. Si dichiara felice che questa sua razionalità, «costruttrice e deduttrice», non sarebbe mai pervenuta alla verità con i soli «naturali lumi», né si sarebbe sollevata a tanta altezza, mai raggiunta dagli antichi filosofi, senza le Scritture.

Ad Alfonso, al contrario, questa felicità non dice nulla; anzi andrebbe collocata tra le *vanità* di cui il suo secolo s'esalta. Se egli legge i filosofi del suo tempo, come aveva studiato gli antichi, se si informa minutamente su Toland o su Rousseau, di cui legge l'*Emilio*, o Voltaire ed Helvetius, lo fa per il preciso scopo di conoscere l'avversario per meglio combatterlo e sconfiggerlo, vincere la miscredenza, che proprio grazie a quella filosofia, capace di farsi popolare, sta diventando la piaga del suo secolo. Certamente la conoscenza, più o meno diretta, della filosofia: di Bacone, di Cartesio come di Aristotele, di Platone e di Epicuro, risaliva agli anni della sua formazione, alla frequenza del Caravita e degli altri suoi maestri. Certamente egli possiede gli strumenti per cogliere il peso non soltanto morale e sociale, ma anche teoretico e gnoseologico del metodo cartesiano o lockiano e per vagliare l'attualità del tomismo nell'età sua dominata dalla filosofia francese ed inglese. Ma lo scopo della sua opera dommatica è diverso da quello di altri suoi contemporanei, perché il suo esclusivo intento rimane quello della salvezza delle anime e dell'indirizzare ogni itinerario, logico o razionale che sia, ogni idea, concetto, analisi, sempre e soltanto a Gesù Cristo, redentore tradito, offeso e vilipeso, del genere umano. Solo con questa premessa è possibile scendere nell'opera sua dommatica contro gli eretici, i materialisti, i deisti, gli increduli e i pretesi riformatori del suo secolo illuminato; solo partendo da essa è possibile stabilire confronti con altri pensatori che battaglie analoghe intrapresero: si fossero chiamati Vico o Doria, Genovesi o Gerdil, Magalotti o Galiani, o siano stati apologisti come Concina, Moniglia o Valsecchi. Quello di Alfonso è davvero un caso singolare di fedeltà intellettuale alla Scrittura e alla Chiesa, *perinde ac cadaver!*

### 3 Dalla polemica sui libri proibiti al dibattito sulla metafisica.

#### La critica a Locke

E che dire poi di quanto diversamente la pensassero i due scrittori sulla complicata questione dei libri proibiti? Se Alfonso fu in questo campo intransigente, del tutto opposta fu la posizione del Genovesi da essere addirittura ritenuto contrario alla proibizione dei libri. Così l'autore si spiega:

L'esperienza di tre secoli ha dimostrato che (per nostra disgrazia) niente si è più letto, quanto ciò ch'è stato più vietato di leggersi. [...] Non stuzzichiamo trop-

po la curiosità umana. Direi, se il libro è pericoloso, né potete spiantarlo, fatelyo confutare da' dotti, ma con gentilezza, perché non faccia tanto rumore; perché ho per più pericoloso il romore che desta la voglia di sapere quel fatale *perché*, che un malvagio libro. Il solo romore ci determina alla scelta. Se è sciocco, lasciate che quattro giorni lo seppelliscano nell'oblio, né vogliate farlo stimabile con una persecuzione<sup>19</sup>.

La differenza, che a tutta prima appare soltanto di stile o di metodo («fatelyo [...] ma con gentilezza»), è, in realtà, di sostanza. Quel «fatelyo confutare dai dotti» che altro vuol dire, infatti, se non *lasciate libero il dibattito tra gli esperti?* Che se la vedano tra loro, senza che intervenga l'autorità? Semmai egli consiglia di non dare troppa importanza per non creare celebrità intorno a cose che non la meritano; ma in quanto ai libri, sia pur «pericolosi» ma complessi, la questione non è più di proibizione quanto di capacità e di argomenti adeguati per confutarli.

Del resto, il suo sentito anticurialismo mal lo disponevano nei confronti di un'apologetica, come quella alfonsiana, tutta tesa alla difesa intransigente del papa e quasi spalla a spalla con gli atteggiamenti dei gesuiti, nemici acerrimi del riformismo del Tanucci. Genovesi perciò arriva, per foga polemica contro le *Decretali* o *Pseudo Isidoriane*, a fraintendere addirittura il commento di Alfonso al Busembaum, nelle *Medulla Theologiae Moralis*, sostituendo la più sfumata ed articolata interpretazione del Santo Vescovo intorno alla legittimità dell'intervento papale sulle leggi civili, con tutt'altro testo. Alfonso aveva scritto: «Summum Pontifex nequit leges civiles ferre, nisi in Populos, qui ejus temporali dictioni subduntur; poterit tamen abrogare, vel corrigere leges civiles aliorum Principum si opponatur aequitati». In tale formulazione era presente la complessa e storica vicenda dell'*equitas* in un contesto storico in cui la Chiesa s'era posta come unica depositaria della *lex romana*; mentre Genovesi trasforma e snatura la frase alfonsiana, là dove scrive:

*potest Papa concedere leges? potest. Ubi? in toto Mundo.* Ecco il carattere di Monarchia universale. *Potest abrogare leges? Potest. Cuius? Omnium Principum* [...]. Il libro di Liguori, quel che fa meraviglia, fu stampato in Napoli e approvato da un Frate Domenicano, professore di Teologia nei Reggi Studj, e sotto il vigilante e felice Regno del re Cattolico.

Certamente solo in virtù di tale fraintendimento egli potrà coinvolgere nel suo biasimo le complesse notazioni alfonsiane alla vecchia teologia morale del Busembaum, definendole «commentari stolti, fatti ad un libro empio», mostrando meraviglia che venisse stampato e approvato in Napoli dal domenicano fra Cherubino

Pellegrino, cattedratico del *Testo di San Tommaso* nello Studio napoletano dal 1745 al 1758 e in un clima di religiosità illuminata<sup>20</sup>.

Una conoscenza ancor più superficiale, congiunta ad analogo equivoco, attinto alla diffusa coscienza della ricca borghesia napoletana di quei decenni, inficia, a mio vedere, anche il giudizio dell'abate Ferdinando Galiani, allor quando scrive al Tanucci nel novembre del 1761. Egli colloca il Busembaum (erroneamente *Bussembaum*) tra i «libri perniziosi e infami e di morale perversa, [...] stampato otto o dieci anni fa colle note d'un tal D. Alfonso di Liguoro prete, che pervenne a stabilire un nuov'ordine religioso in Terra di Lavoro»<sup>21</sup>.

Sul piano più propriamente filosofico, l'atteggiamento verso i filosofi moderni, da Cartesio a Locke, è molto difforme nei due scrittori. Alfonso intende solo confutarli e combatterne gli errori come infezioni perniciose; Genovesi li ha come suoi interlocutori. Si prenda il caso di Locke. Anche la conclusione dell'abate è simile a quella di Alfonso: che «le percezioni non sieno movimenti del corpo»; e pertanto «il sistema del signor Locke è incompatibile coi nostri principi», ma il processo attraverso cui perviene alla sua conclusione è completamente differente. Si palesa subito che alla base del suo procedere c'è una ampia libertà di impostazione, una sorta di scepsi metodologica e non la certezza di cosa sperata, la sicurezza dogmatica che è palese in Alfonso.

«Quanto alla natura delle idee, ed alla loro origine – scriveva Genovesi intorno all'anno 1746, un decennio prima dello scritto antilockiano di Alfonso – io vi confesso da principio essere cosa intricata, che appena io credo che se ne possa venire a capo». Il suo metodo implica il continuo confronto e la massima spregiudicatezza. «Bisogna abbandonare tutte le ipotesi, siccome dubbie e incerte» ed «esaminare le differenti e possibili [...] e confrontarle fra di esse». Pur tuttavia, con tutto ciò, noi non abbiamo ancora chiarito due proposizioni: se l'anima sia sostanza incorporea, del tutto diversa dalla sostanza materiale; se le sue percezioni siano del tutto distinte dai movimenti corporei. Per Alfonso la questione resta già pacificamente risolta sulla base

20 Vedi la lettera di Genovesi al De Marco, in, G.M. MONTI, *Due grandi riformatori del Settecento: A. Genovesi e G. M. Galanti*, Firenze, 1926, pp. 86-87. Ho presente, *Medulla Theologiae Moralis, R. P. Hermanni Busembaum, S. J., cum adnotationis per Reverendum Patrem D. Alphonsum de Liguoro, [...]*, Neapoli, Apud Alexium Pellechium, MDCCXLVIII (*superiorum permissu*). Il gesuita Hermann Busembaum (1600-1668), professore a Colonia, rettore dei Collegi di Hildshyeim e di Münster, fu l'autore del *Medulla Theologiae moralis*, stampato nel 1650 e successivamente accresciuto dal gesuita tedesco Claudius Lacroix, per venir poi definitivamente modificato da Alfonso con l'edizione citata e che ebbe di seguito altre edizioni nel 1753-1755; 1757; 1760, fino a quella del 1767 in cui il nome del Baumbausen scompare definitivamente dal frontespizio e prende unica grande rinomanza la totale revisione di Alfonso che rifonda completamente i trattati sulla coscienza e sul probabilismo e introduce nuove questioni, facendone opera del tutto nuova. Cfr. F. JAPPELLI, *Alfonso M. de Liguori e i gesuiti*, in *Alfonso M. de Liguori e la società del suo tempo*, cit., p. 87.

21 *Epistolario*, in *Opere di Ferdinando Galiani*, a cura di F. Diaz e L. Guerci, Ricciardi, Roma-Napoli, 1975, p. 859.

del referente tomistico; per Genovesi, al contrario, «le ragioni che in prouva di queste due proposizioni si sono finora portate, non sono dimostrative»<sup>22</sup>. Le difficoltà in cui incorrono i materialisti o cerebralisti, i quali sostengono le idee formarsi dal moto delle cellule cerebrali, sono di natura logica, filosofica non teologica o morale, come sembra rilevare Alfonso che fa sempre coincidere l'errore dottrinale con l'empietà. Se, per assurdo, fosse vera la tesi cerebralista, i suoi sostenitori dovrebbero essere in grado di dimostrare una tal serie di movimenti intrecciati e coordinati fra loro che possano arrivare a spiegarci tutta la serie di proposizioni, ovvero operazioni mentali che noi siamo capaci di compiere, quali: 1. Che noi percepiamo più cose. 2. Che noi percepiamo varie relazioni di queste cose. 3. Che noi facciamo varie catene e serie delle nostre percezioni. 4. Che noi riflettiamo sopra le nostre operazioni; rivoltando le cose, che noi percepiamo, da vari aspetti. 5. Che noi siamo capaci di vedere alcune verità «per lungo raziocinio, o lunga serie di percezioni, le quali sono tra di loro strettamente concatenate». Infine, facendo un esempio di percezione geometrica, di rapporti tra due parallelepipedi e un triangolo, arriva alla conclusione che «noi non potremmo percepire le relazioni di due o più cose, senza che queste due o più cose non siano presenti nella nostra mente».

Come si vede, la confutazione di Locke si mantiene sul terreno della logica e non trasborda in quello della conformità o meno alle verità dommatiche. «Fingete quanto volete l'anima presente a tutto il cervello, a qualunque sua parte. Voi non dimostrerete mai – sostiene Genovesi – che vi possa essere tal commercio tra l'anima e il corpo, che possano i movimenti del corpo essere presenti nell'animo [...] voi non potrete mai farmi intendere in che maniera possa per questa via l'animo, presente quanto si vuole al cervello, percepirne i moti e le impressioni»<sup>23</sup>. Tuttavia, come è stato rilevato, anche Genovesi, dopo aver distinto tre tipi di verità nella sua *Metaphysica*, la logica, la metafisica e la morale, «sposta il piano dell'ontologia da un piano scientifico a un livello fideistico», ancora una volta abbandonando il «modello tomistico anch'esso in grado di reggersi su fondamenta filosofiche»<sup>24</sup>. Combatte sì le soluzioni scettiche: «sceptici ergo negare non possunt nec veritates naturales et aeternas, nec veritates logicas abstractas» ma, in pari tempo, rivive nel suo pensiero la crisi, per così dire, dell'idea classica di *sostanza*: tanto che la sua confutazione di Spinoza, come ha ribadito la Marcialis, non si fonda solo sul *topos* dell'empietà quanto sulla sua intrinseca debolezza logica dell'idea di sostanza. Essa non ha dimensione ontologica assoluta ma è semplicemente «primum subiectum eius quod est aut fit, quod ita existit ut intrinsecus a nullo pedeat». L'adesione dell'abate alla gnoseologia lockiana pur restando certamente critica, riesce in pari tempo a cogliervi, contrariamente ad Alfonso, quella che la Marcialis ha chiamato «la frat-

22 *Autobiografia e lettere e altri scritti*, a cura di Gennaro Savarese, Feltrinelli, Milano, 1962, pp. 48-49.

23 *Ibidem*, p. 49.

24 M.T. MARCIALIS, *Genovesi tra Wolf e Locke*, Pubblicazioni dell'Istituto di filosofia, Cagliari 1984, pp. 24-25.

tura tra pensiero ed essere, la non coincidenza tra conoscenza umana e realtà»<sup>25</sup>. Tale circostanza esclude che egli possa accusare Locke, come fa invece il Santo Dottore, di essere nient'altro che un più ragionevole e critico continuatore di Hobbes, almeno per quel che riguarda l'origine delle nostre idee dai sensi; benché, per la verità, anche Alfonso riesce a cogliere «le note perplessità lockiane circa le capacità pensanti della materia», almeno laddove, citando il *Saggio*, sottolinea la contraddizione del filosofo inglese sull'idea di una materia di per sé non idonea a produrre movimento, percezione e conoscenza<sup>26</sup>.

La divergente posizione dei due pensatori nei confronti della metafisica è anche la stessa ragione che spinge lo zelante prelado ad occuparsi dei filosofi moderni. Per quanto, infatti, «il dotto Genovesi» ed altri insigni abbiano fatta dell'apologetica, essi non hanno portato la battaglia dove Alfonso la voleva condurre. Quello di Genovesi è proprio il caso di un uso strumentale della teologia. Come è stato osservato, «la teologia lo appassionò, soprattutto, si direbbe, per gli elementi metafisici e sistematici che vi ritrovava»<sup>27</sup>, vale a dire come filosofo non come teologo. Gli aspetti apologetici della sua opera non sono fini a se stessi, come nel Santo di Marianella; non esprimono solo zelo pastorale, quanto piuttosto l'esigenza di fondare una «metafisica che vuole essere ortodossa» e per la quale è come costretto ad «accentuare fortemente gli elementi apologetici»<sup>28</sup>. Diversamente da Alfonso, che la sua scelta ha fatto con forte decisione, l'abate Genovesi resta «in bilico tra la sua volontà sistematica e confutatoria insieme ed un più libero e spregiudicato atteggiamento scientifico». Ne resta un esempio il suo impegno sul problema tipico della sua epoca, il *De anima brutorum*, titolo della sua dissertazione del 1743. Mentre egli è dentro la *querelle*, Alfonso se ne informa soltanto e trae le conseguenze teologiche ortodosse ai suoi scopi apologetici, contro Locke, Hobbes o Voltaire e concordando con le critiche di Stillingfleet. Quello del Genovesi era, del resto, un quotidiano rapporto professionale di cattedratico coi giovani dell'Università di Napoli, ai quali doveva leggere Cartesio e Locke, Cudworth e i platonici di Cambridge e, semmai, profilare una sua idea della metafisica e della sua utilità. L'ambizione di porsi alla fine come il teologo ufficiale del Regno venne frustrata dalla opposizione ecclesia-

25 *Ibidem*, p. 20.

26 *Verità della fede*, p. 568, ivi, *Saggio*, l. IV, cap. 10. Cfr. quanto ho richiamato a suo luogo nel saggio cit., *Alfonso de' Liguori e la filosofia del suo tempo*, soprattutto pp. 903-911, dove la materia, in una prospettiva sostanzialmente ancora cartesiana, resta definita «sostanza inerte e priva d'ogni virtù a muoversi da se liberamente», mentre lo spirito diventa l'elemento vitale per eccellenza. Cfr. *Verità della fede*, cit., VIII, p. 569.

27 F. VENTURI, *Illuministi italiani. Riformatori napoletani*, Tomo V, Ricciardi, Milano-Napoli, 1962, p. 6. Dello stesso, *La Napoli di Antonio Genovesi, in Settecento riformatore*, vol. I, *Dal Muratori al Beccaria: 1730-1764*, Einaudi, Torino, 1969, pp. 523-644.

28 M. T. MARCIALIS, *op. cit.*, pp. 8-9.

stica e regalista di cui proprio Alfonso finiva per apparirgli uno degli esponenti autorevoli e intransigenti. Ma più specificamente sulla questione dell'anima delle bestie, Genovesi sembrava concordare con i gesuiti e i tomisti, attribuendo, contro il parere dei cartesiani, l'estensione ad enti non corporei, proprio come avevano fatto Daniel e l'Aletino contro l'automatismo di Cartesio<sup>29</sup>.

---

29 Cfr. *Dissertatio in Elem. met.*, cit., p. 288 e vedi sempre M.T. MARCIALIS, *Macchinismo e unità dell'essere*, RCSE, cit., p. 36. Ma si veda anche il cenno che alla posizione anticartesiana di Genovesi, sostenitore, come i tomisti, oltre che di una natura corporea estesa, anche di una estensione incorporea, fa il Badaloni, nel suo *Antonio Conti*, cit., p. 278, nota 130, dove riporta passi dalla genovesiana *Dissertatio de anima brutorum*. Su tale *querelle* è vastissima la bibliografia, ma è bene rifarsi ancora ai più volte ricordati interventi di M.T. Marcialis, tra i quali l'importante raccolta di testi, *Filosofia e psicologia animale. Da Rorario a Leroy*, STEF, Cagliari, 1982 e *L'animale e l'immaginario filosofico tra Sei e Settecento. Da metafora dell'uomo a spettatore dell'universo*, in *Lo specchio oscuro*, Atti del Convegno, 16-18 novembre 1990, Torino, 1993, pp. 89-107. Infine, per le complesse connessioni con la corporeità dell'anima, cfr., G. RICUPERATI, *Il problema della corporeità dell'anima. Dai libertini ai deisti*, in *Il libertinismo in Europa*, a cura di S. Bertelli, Ricciardi, Milano-Napoli, 1980, pp. 369-415, ed ivi notevoli rinvii bibliografici.



# Alfonso, Muratori e Vico: pietà religiosa e filosofia moderna

## I Alfonso e Muratori di fronte alla scepsi di mons. Huet

Allorché nel secolo XV risorsero le lettere, per opera massimamente degli ingegni italiani, e maggiormente poi andando innanzi, non ci fu chi non conoscesse e deplorasse i mali effetti dell'ignoranza de'secoli barbarici. [...] Han tutte le cose umane il lor diritto e rovescio, e son poste fra il difetto e l'eccesso. Di gravi pregiudizi recò una volta l'ignoranza; de gli altri ne ha prodotto anche il sapere e il progresso delle scienze. Son corsi già cento e trenta anni che Alessandro Tassoni, [...] formò un quisito, cercando *se le lettere e dottrine sieno necessarie nelle Repubbliche e a'Principi e alla gioventù*; e vivamente ritocò i perversi effetti che possono indi provenire. A molti letterati, e specialmente a gli appellati *grandi maestri in divinità*, [...] diede forte occasione di sgridare un parlar così sprezzante delle lettere, e ne fecero doglianze. Per quanto ho io avvertito nella Vita d'esso Tassoni, egli rispondeva: *Le lettere sono indifferenti al bene e al male. Mia intenzione non è di biasimare la natura della cosa, ma l'abuso, che se ne può fare, e si fa. Vero è che le lettere nelle volontà bene inclinate aggiungono agli uomini perfezione, ma che le lettere facciano la buona inclinazione, questo lo niego; e aggiungo di più, che agli animi mal disposti accrescono malizia. Anche i cibi, che non son cattivi di lor natura, ne gli stomachi male effetti si convertiscono in putredine.* [...] Pur troppo l'abbiam provato. Il risorgimento delle lettere, tanto utile, tanto commendevole e glorioso, pure è degenerato in eccessi, di lunga mano più perniciosi, che quei dell'ignoranza dei secoli barbarici<sup>1</sup>.

Qui, in queste parole di Muratori, è forse la spiegazione dell'originarsi e graduale affermarsi dell'atteggiamento assunto via via dalla Chiesa del XVII-XVIII secolo di fronte alla filosofia e alla scienza moderne, quali libere manifestazioni dello spirito critico della ricerca. Non si tratta semplicemente di esagerata intransigenza delle

---

I *Delle forze dell'intendimento umano, ossia il pirronismo confutato, trattato da Ludovico A. Muratori Bibliotecario del Ser. Sig. Duca di Modena, opposto al libro del preteso Mons. Huet intorno alla debolezza dell'umano intendimento*, Pasuali, Venezia, 1745, pp. III-V.

gerarchie o dello zelo dei gesuiti nei confronti di questa o quella dottrina, considerata reprobata o eretica; ma di un atteggiamento coerente di rifiuto, diffusosi e consolidatosi entro buona parte della cultura di ispirazione cattolica, nei confronti della razionalità nel suo storico e faticato costituirsi, dopo il Rinascimento, in forme autonome e sbrigliate. Ci vorranno secoli perché la Chiesa tenti la cucitura.

Del resto il Muratori guarda a «tutto il rinnovamento culturale europeo dal Rinascimento in poi» se non proprio come una degenerazione dalla *recta ratio*, certo come «possibile fonte di gravi errori», come ha giustamente rilevato a suo tempo Garin<sup>2</sup>. Se si analizzano *i fonti dell'empietà*, individuati dal Muratori come da altri apologisti, essi sono rappresentati, oltre che dai contemporanei, anche dagli antichi e, tra gli antichi, da Lucrezio soprattutto, epicureo, la cui traduzione in italiano a nient'altro serve se non a far sì che «anche l'ignorante popolo si possa istruire dei fondamenti dell'empietà»<sup>3</sup>.

Perciò al Muratori sembra addirittura assurdo che l'autore della *Concordia della ragione e della fede* si accompagni ai pirroniani, e arrivi a scrivere addirittura un trattato sulla *Debolezza dell'intelletto umano*. Nel primo, infatti, egli aveva fatto «conoscere con chiari argomenti: che la ragione dee precedere alla fede: che anche dopo aver noi abbracciata la fede, la ragione ha da accompagnarla e da prestarle aiuto. Che v'ha molte cose della religione cristiana che si conoscono per la sola ragione. Tutto l'opposto nel libro della *Debolezza*». In questo nuovo scritto, al contrario, trionfa il dubbio scettico, quello che, facendoci dubitare delle facoltà razionali, ci farà dubitare anche della fede. L'argomento si ritrova identico in Alfonso. Proviamo perciò ad accostare questo passo della confutazione pirroniana del Muratori con un altro molto significativo tratto da *Verità della fede* del 1767. Scrive Muratori con riferimento al libro del *preteso* Huet della *Debolezza*:

Ivi la ragione dell'uomo è predicata per affatto inabile a conoscere il vero; e mancante di criterio per giungere alla conoscenza non sol d'esso vero, ma fin del verisimile. Tutto è incerto, di tutto s'ha da dubitare. [...] Vero è che si dice [...] che questa incertezza e dubitazione d'ogni cosa è un preparazione alla fede, ma senza renderne ragione alcuna. E intanto ogni accorto lettore scorge ciò detto per fare un'illusione alla gente incauta; perciocché se l'animo è disposto e siffatto a

2 E. GARIN, *Storia della filosofia italiana*, cit., II, p. 903.

3 Vedi MURATORI, *Op. cit.*, pp. V e ss. Ma cfr. *Epistolario*, a cura di M. Campori, Società Tipografica modenese, Modena 1901-1922, ivi la n. 2708. Sui moderni filosofi non solo il giudizio è severo, ma è drastica e inappellabile la loro esecrazione: «Il signor Cocchi mi lodava l'Obbes [sic]. Oibò. Brutto guadagno empirsi il capo d'empie visioni e di sacrileghe rappresentazioni». E ancora, il 17 marzo del 1733, confessava: «Mi fece raccapricciare negli anni addietro il Locke sottilissimo filosofo inglese, allorché udii in libro stampato [...] esser egli persuaso che la materia può pensare». Qualche decennio dopo lo stesso raccapriccio correrà nelle pagine di Alfonso. Queste pp. andrebbero messe in relazione, oltre che con *Verità della fede* di Alfonso, come si farà di seguito, anche coi passi noti dello *Zibaldone* leopardiano. Sulla questione cfr. ancora di chi scrive, *A. de' Liguori e la filosofia del suo tempo*, cit. p. 515 in particolare.

dubitar di tutto: dubiterà anche degli insegnamenti della fede; e molto più d'essi perché di cose che non cadono sotto il senso ed alcuni superiori all'intendimento nostro<sup>4</sup>.

E Alfonso dal canto suo, puntando alla critica di Bayle, sostiene concetti analoghi e con simili espressioni del Muratori, come si può vedere in un noto passo di *Verità della fede*, che ricordiamo di seguito.

Lo infastidisce non tanto la costruzione sistematica di un sistema materialistico o ateo addirittura (che pur confuta esplicitamente a suo luogo), quanto il dubbio corrosivo, la scepsti, il pirronismo i quali si configuravano, ai difensori dell'ortodossia religiosa, come gli avversari più temibili da abbattere. Lo avrebbe ribadito, con riferimento all'empio Bayle: «sicché il suo intento non è altro che mettere tutte le cose in dubbio, così gli errori degli increduli, come le verità della fede, per concludere finalmente che non vi è alcuna cosa certa da credere». Il nemico si configura per l'appunto nello scetticismo, perché questi colpisce la proponibilità stessa dell'assoluto; infatti «il pirronismo, ch'è il mettere in dubbio tutte le verità, è il sistema più pernicioso di tutti, perché non ammette alcun principio [...] sicché non vi è modo di convincere i seguaci di tale inettissimo e brutal sistema. Poiché, dubitando essi di qualunque principio certo, non vi sono più ragioni da persuaderli». Che tale posizione scettica possa aprire le porte alla fede, non lo convince (come non convinse il Muratori): che intende bene come tutto il problema sta nell'assoluto e che, in tal modo, anche la fede nella religione diventa una scelta umana, pratica e affidata all'arbitrio del singolo. Infatti, era stata proprio l'ortodossia cattolica, gesuitica per prima, ad opporsi vigorosamente alla fusione di pirronismo e cristianesimo (propugnata, come s'è richiamato nei capitoli precedenti, dai *napolitani filosofanti*, negli anni del Valletta e del D'Andrea) e riformistica poi, col Muratori, il quale, con motivazioni analoghe a quelle di Alfonso, negherà decisamente allo scetticismo la capacità di spianare la strada della fede.

Dicono i pirronisti, – prosegue il *Doctor zelantissimus* – e specialmente il signor Bayle, a cui si accompagnano il Vayer e il Montaigne, che il pirronismo è la via più propria per cattivare gl'intelletti all'ubbidienza della religione. Oh che bella faccia di pietà! Non ha dubbio che nei dogmi che la religione insegna, e che sono superiori alla nostra intelligenza, dobbiamo cattivar l'intelletto, come dice San Paolo, in ossequio della fede. Ma è necessario a noi esaminar gli argomenti della credibilità, per conoscere qual religione fra tutte sia la vera; e Dio stesso vuole che in ciò noi ci vgliamo della ragion naturale<sup>5</sup>.

Egli richiama, a questo punto, la distinzione teologica tra «verità della fede» e «cose della fede», vale a dire i contenuti della fede stessa. La prima è manifesta alla

4 *Delle forze dell'intendimento umano*, cit., p. XIX.

5 *Verità della fede*, in *Opere dogmatiche*, cit., pp. 538 e ss.

ragione naturale, le seconde no; infatti, quale onore darebbe l'uomo a Dio se credesse le sole cose che vede e comprende?

E qui Alfonso invoca un argomento che molto s'accosta a quello kantiano della *Dialettica trascendentale*, sulla necessità teoretica e morale che Dio non sia dimostrabile con la ragione. Intanto «la certezza degli oggetti della fede» risulta incomparabilmente più sicura di quella della ragione umana, proprio per il fatto che questa, basata com'è sui sensi, non vi arriva con le sue forze; inoltre converrebbe all'uomo, prima che a Dio, al suo bene «che le cose della fede fossero a noi oscure». Una tale oscurità non è però un loro limite: «perché se fossero evidenti» (e questo ha un sorprendente sapore kantiano nel *doctor zelantissimus*) «non vi sarebbe in noi elezione in crederle ma necessità; sicché nel darvi il nostro assenso, non avremmo alcun merito; il quale consiste nel credere non per necessità ma volontariamente cose che non comprendiamo»<sup>6</sup>. Ecco perché i pirroniani sono i peggiori nemici della nostra religione – e non, come avrebbero preteso certe correnti razionalistiche fiorite in Napoli nel secolo precedente, come gli investiganti e i loro successori, propugnatori di un nuovo cristianesimo in cui agevolmente si concilierebbero le verità della rivelazione con la filosofia atomistica e pirroniana, i suoi naturali alleati –. Perché dal dubbio scettico si arriva, o si può arrivare, a una qualsivoglia religione: maomettana, eretica, riformata, ma non certo alla vera religione. «Come conoscerà la vera religione chi per sistema pone in dubbio tutti i principi certi, e tutte le verità? Questi o sarà ateo, non credendo a niuna, o abbraccerà a caso qualunque religione che gli piace, benché sia falsa ed empia». Chi non accetta principi saldi, fondanti, com'era nella scolastica, assalita dai nuovi filosofi; chi, sulle orme di Cartesio e dei pirroniani, dubita di tutto, nonché della dimostrabilità di Dio, come potrà predisporre, in base a quel suo dubbio, ad ascoltare la voce soprannaturale di Dio, la Grazia o l'agostiniana Illuminazione? Alfonso indirizza la sua domanda direttamente a Bayle, del quale coglie la sottile ironia in quel suo attendere un segno del cielo. «Soggiunge Bayle che in tali dubbi aspettiamo da Dio la cognizione di quel che dobbiamo credere. Ma come crederà a Dio chi dubita ben anche se Dio vi sia, rigettando tutti gli argomenti che ne dimostrano l'esistenza?» Per il Santo di Marianella, caudico sottile prima che diffidente ed acuto censore, l'opera corrosiva dello scetticismo di Bayle è più che evidente e perciò in nota s'affretta a avvertire che i libri di tale autore «han prodotto molto danno tra i cristiani»<sup>7</sup>.

Anche per Muratori, infatti, come per Alfonso, la conciliabilità della fede con la ragione ha per presupposto imprescindibile il riconoscimento della fondatezza

6 *Verità della fede*, cit., paragrafo 6, p. 539.

7 Sulla critica di Alfonso a Bayle, cfr. di chi scrive, *Alfonso e la filosofia del suo tempo*, cit., in part., pp. 898-903. Ma su Bayle e le diatribe postcartesiane, cfr. G. PAGANINI, *Apogée et déclin de la toute-puissance. Pierre Bayle et les querelles post-cartésiennes*, in *Potentia dei. L'onnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI-XVII*, a cura di G. Canziani, M.A. Granada, Y.Ch. Zarca, Angeli, Milano, 2000, pp. 589-630.

della ragione stessa; pertanto un atteggiamento pirronista o scettico risulta del tutto improponibile e, comunque, inidoneo a stabilire un qualsiasi legame con la fede. Per tale ragione, sostiene Muratori, questo secondo libro non può essere in alcun modo di mons. Huet, che in precedenza tale conciliabilità tra ragione e fede aveva stabilito con tanta convinzione. Ritenerne «l'uomo capace di trovar la verità e poi [...] conchiudere che s'ha dubitare di tutto» è un non senso<sup>8</sup>. Opera certamente di «alcuno di que' mascherati increduli d'oggi», il libro sulla *Debolezza* altro non è che uno dei tanti esempi di empietà con cui i libertini, per annientar la religione, fan «guerra a Dio»: vale a dire «il più importante Principio di chi è dotato di ragione». Pertanto contro ogni velenosa insinuazione sulla *debolezza* della nostra divina ragione, il nostro erudito sarà pago di scrivere «in difesa della ragione di quell'Onnipotente Dio, che ci ha dato lume e mezzi per conoscere lui, per amarlo, e venerarlo; e in difesa di quella santa religione, in cui per sua misericordia son nato anch'io»<sup>9</sup>. Non solo essi abusano delle Sacre Scritture e delle analisi dei teologi, nelle cui carte cercano cavilli e consensi, ma anche arrivano a screditare con le facoltà intellettive umane anche «la possanza e fedeltà dei sensi dell'uomo». La moderna scepsi lungi dall'essere un metodo o uno strumento per raggiungere il vero, è scuola di sfiducia arrivando a distruggere non soltanto il secolare lavoro della filosofia, quell'*itinerarium mentis in Deum* che l'uomo ha percorso con tanta fatica nella storia, ma soprattutto la fede cristiana. Del tutto illusorio e falso pretendere che il dubbio, la scepsi, il pirronismo, la sconsolata diagnosi della *debolezza* dell'umana ragione possa in qualche modo preparare l'uomo e predisporlo «a ricevere la fede di Cristo». Come potrà persuadere alla fede chi non ha fiducia nello strumento di convinzione? Mi pare, ancora una volta, che l'argomentare dell'erudito modenese fosse approdato agli stessi esiti cui sarebbe pervenuta, da lì a qualche anno, la critica di Alfonso. «Se senza ragioni – sostiene Muratori – s'ha da abbracciar la fede, o sia la religione, non c'è maggiore ragione che l'uomo accetti la cattolica o pure l'ebraica, la turchesca, l'eretica o qualsivoglia altra credenza più ridicola e fallace [...]. Prima dunque di abbracciar la fede cristiana, dee la ragione umana conoscere che c'è Dio, con altre verità delle quali è capace la ragione»<sup>10</sup>. Senza un tale criterio sicuro, rincara Alfonso, «se alla cieca volessimo abbracciare quella religione che ci si presenta davanti, senza accertarci prima qual sia la vera, potremmo seguire qualunque religione che vogliamo, l'ebraica, la maomettana ed anche l'idolatrice»<sup>11</sup>. Non nell'uso corretto della ragione, ma nella mal creduta libertà di pensiero, che da un canto avvilisce la ragione e dall'altro la fa superba a sproposito, sta la vera radice del male, secondo il Santo Dottore:

8 *Delle forze dell'intendimento umano*, cit., p. XXIII.

9 *Delle forze dell'intendimento umano*, cit. pp. XXIX-XXX; ma vedi anche p. 213.

10 *Op. cit.*, pp. 1-8 e di seguito, p. 110.

11 *Verità della fede*, cit. pp. 538-539, anche per il passo citato di seguito.

Ecco il gran danno che porta seco l'iniqua libertà di pensare, la quale secondo il moderno modo di filosofare regna nel secolo presente, ed è cagione della ruina di molti poveri giovani, che, spinti dalla curiosità di leggere cose nuove, leggono i libri; [...] Ma quale audacia ed empietà è questa, voler mettere a confronto dubbi nati dalle nostre deboli menti colle verità rivelate da un Dio infallibile, che è la verità per essenza? E far combatter la ragione colla fede? Vuole bensì il Signore che noi facciamo uso del nostro discorso; ma non già per comprendere la ragione di tutto ciò che egli ci ha rivelato, ma solo per credere con certezza ch'egli è quello che ha parlato.

## 2 Ragione e fede tra religione e filosofia

Uso della ragione sì, fiducia in essa certamente, ma non fino a pretendere che essa ci conduca alla verità assoluta; la quale Dio misericordioso ci ha rivelata una volta per tutte. In questo preciso significato, nostro compito di uomini razionali e onesti è quello di sottomettere la ragione alla fede, «credendo sulla parola divina quelle cose che ci propone la fede a credere, benché da noi non si comprendano, non già perché siano alla ragione opposte, ma perché sono superiori alla nostra ragione». Qui sta la grandezza e la provvidenza divina così come il valore dell'uomo: capace di assurgere a credere volontariamente e non obbligato da nessuno, in piena autonomia, cose che non è in grado di comprendere. Quella virtù tutta umana, del resto, esaltata da tutto l'umanesimo e ben compresa dal grande ingegno di Pico della Mirandola, che diceva essere non solo imprudenza, ma pazzia rifiutarsi di abbracciare la nostra fede: «pazzia ed empietà – ricorda Alfonso – poiché per non credere si ha da resistere agli stessi lumi della natura». Ecco la conclusione del Santo:

E qui si ammira la divina provvidenza in aver disposto che da una parte le verità della fede siano a noi nascoste, affinché meritiamo nel crederle; e dall'altra parte i motivi di credere ch'ella sia l'unica vera fede, sieno evidenti, affinché gli increduli non abbiano scusa se non vogliono seguirla<sup>12</sup>.

La condanna degli atei ed increduli è conseguenza naturale, per così dire; la loro empietà e mala fede è già provata; la loro condanna non è che la conseguenza della loro scelta. L'ateismo, lo scetticismo, il materialismo cessano di diventare opinioni, sia pur erronee ma comunque se non legittime, tollerabili o scusabili; e diventano colpe. *Qui vero non crediderit, condemnabitur!* Non si sta più a discutere su tesi contrapposte; al dialogo, cede l'inappellabile condanna e quel certo cammino intrapreso dal pensiero moderno, altro non è che la via della perdizione e del male eterno, perché, tra l'altro, implica un degenerato uso che s'è fatto dei lumi naturali e della stessa tanto esaltata ragione.

---

12 *Op. cit.*, p. 540.

La ragione umana dunque è quella, dice un dotto autore, che prende l'uomo quasi per mano, e l'introduce nel santuario della fede, e, fermandosi alla soglia, lo consegna alla scuola della religione; ella non parla più, ma solamente gli dice: udite ora le lezioni di una maestra più eccellente di me; da qui innanzi ascoltate lei sola, e non cercate a me consiglio, acquietandovi a quanto essa vi dice<sup>13</sup>.

E ancora sul ruolo fondamentale della ragione, aggiunge: «La ragione altro non discute, se non le prove della verità della rivelazione; ma, appurate le prove, più non discute le cose rivelate, ma ella stessa esorta di credere a colui che le ha rivelate». Non umiliate una tale ragione, non offendetela, se essa è capace di conoscere i propri limiti e di esortarci a credere ciò che non è facile credere; o che è possibile credere soltanto ad esseri viventi, muniti di intelletto.

Che non si venga poi a dire che la nostra religione è impossibile a praticarsi: che ci inibisce la felicità e che è tanto avversa ai sensi da renderci materialmente impossibilitati noi, uomini di senso, di seguire i suoi precetti. Fandonie! Scuse di pavidità, che dall'inesistenza di Dio ricavano il beneficio di non aver castighi:

Si lusinghino quanto vogliono per credere che non ci sia Iddio; facciano pure ogni forza per vivere, come dicono, spregiudicati, dalle massime eterne; che la coscienza non cesserà mai nel loro cuore di latrare contro d'essi sino alla morte, dove i rimorsi si faran sentire più forti, e in vita non troveranno mai la vera pace, che è privilegio soltanto dei fedeli che credono e amano Dio<sup>14</sup>.

Non c'è antidoto; nessun *quadrifarmaco*, come il placebo di Epicuro, tanto esaltato da Lucrezio! «Bestemmia Lucrezio dicendo che il suo Epicuro, togliendo di mezzo l'esistenza di Dio, ha sgombrato i terrori dagli animi dei malvagi». Per quale ragione egli si uccise, se non per quella di «non poter più soffrire il tormento della sua coscienza e lo spavento della divina vendetta».

Alfonso, in verità, non si rivolge ai veri e propri increduli; ma «a chi già crede, affinché si consoli nella sua credenza»; tuttavia vorrà provare, nell'ultima parte dell'opera, «contro tutti gl'infedeli ed eretici che la sola nostra religione cattolica è l'unica vera». Infine, non esclude di convincere gli *ateisti* se esprime in questi termini le sue finalità: «Ma perché non si possono convincere gli ateisti, che negano Dio, colla verità della rivelazione divina, se prima non si dimostra loro esservi un Dio rivelante, perciò la prima parte sarà tutta impiegata in dimostrare l'esistenza di Dio»<sup>15</sup>. Si rende conto di trattar materia già a fondo sondata da celebri trattatisti e apologisti: «io so bene che sopra questa materia sono usciti molti libri dotti ed anche voluminosi in più tomi»; ma crede ugualmente di aver cose da dire se non nuove, più accon-

13 *Ibidem*, dove il «dotto autore» è ovviamente il Muratori.

14 *Op. cit.*, p. 542.

15 *Ibidem*, p. 543.

ce per lettori frettolosi, perché suo scopo è «giovare al pubblico» con una agile sintesi, «acciocché quelli che o non possono spendere per provvedersi delle opere grandi, o pure non han tempo di leggerle, possano qui trovare la notizia degli errori che oggidì scorrono per l'Europa, e dalle province ultramontane entrano per nostra disgrazia a disseminarsi anche per la nostra Italia». I suoi interlocutori (anche se li combatte in luogo più idoneo nelle loro dottrine su cui scrupolosamente si documenta) non sono direttamente Bayle, Giansenio, Spinoza, Hobbes, Helvetius, Mandeville, D'Holbach, Voltaire o Rousseau, come è negli altri trattatisti cattolici, dal Concina al Valsecchi al Moniglia e a tanti altri noti e meno noti che combattono a livello di accademie in dotte tenzoni tra specialisti, per così dire; né, d'altro canto, intende coinvolgere i non dotti, il popolo dei fedeli nelle chiese, con diatribe ad essi del tutto estranee, come solevano i predicatori domenicani e gesuiti dai pulpiti, trasformando i loro sermoni in una fiera delle vanità. Su molti punti i suoi fini sono più vicini a quelli del Muratori che non a quelli di un Concina, un Valsecchi o un Moniglia, i quali pur combattendo con vigore l'incredulità e l'errore, non sempre rivelano scopi di pietà; entrambi, il modenese e il napoletano, al contrario, anche quando affrontano dotte questioni di teologia o di filosofia, non si discostano mai dal loro intento fondamentale di parlare alle coscienze religiose della gente.

Anche la fantasia, madre della poesia e delle arti, è per prima cosa, secondo Muratori, «meraviglioso lavoro della potenza e sapienza di Dio». Nel secolo delle lenti e del microscopio, nonché del metodo sperimentale e delle sensate esperienze, nessuna approfondita analisi ce ne spiegherà la sua natura divina e spirituale: «non s'è trovato né si troverà mai microscopio che ci conduca a discernere le maniere che tien l'anima, perché spirito invisibile, nelle sue funzioni», prima fra tutte la fantasia<sup>16</sup>. Soprattutto, «considerando l'arsenale cotanto meraviglioso d'essa fantasia, chiunque ha un po' di senno, non può di meno di esclamare: Dio c'è! Altri che lui non ha potuto formare quel capo in cui si contengono tante cose». Più si intendono le meravigliose potenzialità immaginative della mente umana e più sicuramente si arriva alla conclusione:

essere questa fantasia un meraviglioso lavoro, da sé solo bastante, ad assicurarci dell'esistenza, potenza e sapere infinito dell'Ente perfettissimo Iddio, perché solamente un Ente tale ha potuto formare nel breve giro del capo umano una galleria doviziosa di tante idee, e idee con sì bell'ordine ivi depositate affinché l'anima possa conoscere tante cose situate fuori di noi e ricordarsi di quelle stesse intellettuali idee, ch'ella medesima colle meditazioni ha saputo scoprire o formare<sup>17</sup>.

In altri termini, anche da Muratori viene la sua risposta a Locke sull'origine delle idee dai sensi o dalla esperienza. Solo la presenza di un Ente perfettissimo ci permette di cogliere, ritenere e trasformare i dati immediati della nostra esperienza sen-

---

16 *Della forza della fantasia umana*, Pasquali, Venezia, 1745, p. VII.

17 *Op. cit.*, p. 18; la citazione precedente è a p. 15.



sibile. Tuttavia, per Muratori resta importante purgare la filosofia e la razionalità in genere – e pertanto il sapere scientifico, nel suo complesso – dai possibili inquinamenti di una ragione sbrigliata e deviata. Egli imbecca, per buona parte, la stessa strada riformatrice di Genovesi: quella della conciliabilità assoluta tra ragione e fede nelle scritture (cioè nei *dogmi*). Ad Alfonso la cosa interessa molto meno; per lui importa combattere per estirpare, mentre il modenese indulge alle mediazioni perché egli si pone la questione del valore e significato sia della filosofia razionale che di quella morale, nonché delle scienze e delle lettere.

«Se importante è lo studio della buona filosofia razionale, per arricchirci delle idee del vero e del verisimile, non è di minor pregio e rilievo la Filosofia morale, per provvederci delle idee del buono spettante ai costumi e alle azioni nostre». Per Alfonso no; e si ricordi che era arrivato a sconsigliare alle monache lo studio non soltanto della morale, ma anche della mistica. Le nostre doti, tra le quali c'è la fantasia, vanno per Muratori coltivate al massimo e non c'è niente di meglio, tra gli strumenti a nostra disposizione, che la filosofia e la morale. Addirittura consiglia autori e testi; e se della filosofia aristotelica, utile alla conoscenza razionale di Dio, consiglia l'uso, avverte comunque che è ancora frammista a molte indicazioni che possono confondere (forse pensa alla tradizione averroistica, assimilata dal pensiero libertino). Perciò, tra gli autori moderni, consiglia Malebranche, Cartesio, la *Logica* del Fardella, del Crousaz e del padre Edmondo Corsini, docente a Pisa, comunque tutte quelle filosofie che ci conducono a Dio<sup>18</sup>.

Sebbene il ruolo che i due scrittori si assumono si riveli alquanto diverso nella strategia, nella sostanza esso finisce per puntare ad un unico scopo e indicare nella formazione religiosa ortodossa l'unica strada che conduce alla verità e alla salvezza. Per Muratori infatti, se pur gli antichi filosofi pervennero a dichiarare la virtù, seguendo semplicemente la ragione naturale, solo ora nei tempi moderni si dispone della filosofia cristiana, cioè lo studio razionale delle verità della fede. In particolare, la filosofia morale, che ci conduce a retamente agire, «abbisogna della religione, cioè della filosofia cristiana [...] in cui troviamo la perfezione e inoltre il pregio di essere alla portata d'ognuno, di maniera che può facilmente impararla il dotto e l'ignorante e non meno chi ha l'intelletto acuto e chi l'ha ottuso». Nello stesso modo la pensava Alfonso, sia pur in maniera più sfumata, il quale, con maggiore intransigenza, combatteva le altre filosofie e si addentrava in dimostrazioni e analisi al solo scopo di fare risplendere l'umile verità rivelata, secondo lui intelligibile a tutti, dotti e no.

Sia l'uno che l'altro, inoltre, si muovono prevalentemente sul piano della carità, vale a dire nell'ordine pratico, morale. Su tale terreno non si può non tenere in considerazione la condizione di peccatore nella quale l'uomo vive. Egli non è semplicemente frutto dell'evoluzione naturale e della storia, il prodotto autonomo di un processo indipendente ma la conseguenza di una degenerazione o caduta. A tale essere «dominatore e modificatore della realtà infraumana, incapace di male e quin-

---

18 *Op. cit.* p.142.

di estraneo a ogni nozione di colpa», come scrive mons. Nonis, Muratori moralista cristiano oppone un'umanità valutata e descritta sulla base di un archetipo scritturale, un uomo «con un treno sì copioso di difetti, sì soggetto all'errore e al peccato, cotanto stranamente signoreggiato e tirato fuor di strada dalle passioni e strabalzato da' vizi»<sup>19</sup>. Perciò, ad una tale umanità occorre la solidarietà che il cristianesimo chiama *carità*: una disponibilità verso l'altro cui Muratori si dedicò con immenso fervore sacrificando tutte le sue forze, tanto da venir paragonato in questo al nostro santo. «L'amore per il prossimo – ha scritto ancora il Nonis – di cui egli è con Sant'Alfonso de' Liguori, il più alto portavoce del nostro Settecento, era del resto l'elemento determinante e basilare di ogni sua azione». Per cui si può concludere come sul terreno della carità le distanze tra i due si assottigliano fino a scomparire, proprio perché entrambi arrivano a far coincidere carità verso Dio con carità verso gli altri, e a collocarsi decisamente contro «la persistente formula scolastico-speculativa che si destinava per la sua stessa asciuttezza a pochi iniziati»<sup>20</sup>.

Del resto Huet, dal canto suo, non aveva mancato di elogiare addirittura Gassendi per avere con l'atomismo, rivalutato quel suo metodo «libero e disimpegnato» di filosofare<sup>21</sup>, attirandosi le contestazioni di Cristoph Friedrich Gross, traduttore e critico del *Trattato*, e di Johann Egger; se non si vuol ricordare il più celebre *Scepticismus debellatus* di Villemandy cui si deve la considerazione della scempi modernità come «*humanae cognitionis pestis virulentissima*» e, forse, il topos del suo accostamento all'ateismo e al libertinismo. Muratori perciò, come già ha osservato Borghero, non è solo nella confutazione del prelado di Avranches; e anche Alfonso troverà in una tradizione ormai consolidata la considerazione di uno scetticismo tutt'altro che anticamera della fede, quanto più sicuramente scuola di miscredenza, di empietà e d'ateismo. Era stato proprio Villemandy, come ci ricorda il Borghero, ad accusare «i discepoli di Descartes e di Gassendi di avere diffuso lo scetticismo anche in morale, introducendo un pericoloso relativismo»; anche se aveva operato notevoli distinzioni, tra un Sanchez, ad esempio, e un La Mothe Le Vayer da un canto, che non riteneva veri scettici e uno Spinoza e un Bayle dall'altro, pensatori davvero perniciosi per la verità e la morale<sup>22</sup>.

19 *Trattato della carità cristiana e altri scritti sulla carità*, a cura di P. Nonis, Studium, Roma, 1968, pp. 96-97. Ma a cura dello stesso, *La filosofia morale e altri scritti etici editi e inediti*, Studium, Roma, 1964, con ampia bibliografia critica.

20 Vedi anche P. NONIS, *L. A. Muratori e il pensiero medioevale*, Studium, Roma, 1961, p. 32 e su tale testo, la rec. di W. Binni, in «La Rassegna della Letteratura italiana», n. 2, maggio-agosto 1960, pp. 340-341.

21 Cfr. *Traité philosophique de la faiblesse de l'esprit humaine*, pubblicato postumo nel 1723 ma del 1690, trad. it. Padova 1724, pp. 294 e ss. La citazione di C. Borghero che segue è da *La certezza e la storia*, cit., pp. 186-187.

22 P. VILLEMANDY, *Scepticismus debellatus*, Lugdani Batavorum, 1697. Su Huet, critico del *Trattato* di Spinoza, si ricordi P. VERNIÈRE, *Spinoza et le pensée français avant la révolution*, cit., I, pp. 127-137; ma riscontra quanto già si è osservato in precedenza nei capitoli su Garasse, Daniel e Aletino.

Pernicioso per la morale è anche per Muratori presentare un quadro sconsolato dei costumi, come fanno ai suoi giorni certi predicatori o scrittori. Sono soprattutto gli ordini religiosi che, per eccessivo zelo, finiscono per presentare false diagnosi della società che sono più dannose delle stesse teorie filosofiche dei pirronisti. La ragione e la verità vanno rispettate e amate, secondo Alfonso. La ragione, ben usata, ci porta alla verità, anche se non assoluta. Le opinioni alle quali ci siamo legati, per fede nei nostri maestri, possono venire abbandonate subito dopo, appena la riflessione e l'esperienza ci offrono migliori soluzioni. Solo le verità rivelate non sono suscettibili di cambiamento; per meglio dire: «non va che la teologia de dogmi della Chiesa Cattolica, le cui sentenze sempre furono e sempre saran vere e certe. Fuori di là, si può e si dee mutar parere, se si scuopre di meglio»<sup>23</sup>. Le sconsolate riflessioni di poeti scettici intorno alla disparità inconciliabile delle opinioni non contano in filosofia, si chiamino pur Sofocle o Terenzio. E fa vano sforzo il preteso Huet, allorché, «volendo impugnar l'evidenza di tante cose di questa abitazion terrena, e deridere la presunzione di chi crede solamente se stesso savio al mondo», chiama dalla sua quei poeti. «Trattandosi di autori comici e tragici, di niun rilievo è la loro autorità in materie di filosofia [...] Imperocché queste sono iperbole [...] anche familiari al comun linguaggio, senza che alcuno prenda in rigor filosofico tali affermazioni»<sup>24</sup>. La filosofia è ancora una volta qui canonizzata come un particolare sacerdozio che non può venire esercitato da chiunque, colto e sapiente che sia. I generi fanno da diaframma: la poesia ha le iperboli e il dilettevole per fine, la filosofia il vero. Sofocle non ha voluto generalizzare una sentenza sostenendo, come ha dichiarato nell'*Edipo*, che « giammai due amici o due popoli collegati non hanno i medesimi sentimenti»; più semplicemente, egli ci dice soltanto «che per lo più o sovente, diversi sono i sentimenti di due amici e di città confederate»: una constatazione che vale sulla scena, ma non significa niente in filosofia. Che poi venga presa tale frase dai pirroniani a sostegno dei loro dubbi, dimostra solo la loro incapacità filosofica e non altro. La retta filosofia si fonda non solo sulla fiducia nei sensi ma anche sulla ragione, come ha ben fatto lo stesso Cartesio che prese da sant'Agostino il principio del *cogito*. «E altro ben ci vuole che le sofisticherie di monsignor Huet nel suo *Esame della filosofia cartesiana*, per far traballare un sì saldo principio». Non s'ha da confondere la possibilità di sbagliare, che è reale e attiene al singolo individuo, con l'inettitudine della ragione. Qui Muratori conclude con una sintetica diagnosi sulla ragione e dei sensi che conviene citare per esteso:

le forze della ragione umana sono amplissime ma nondimeno limitate. Può essa conoscere moltissime cose; non può giungere a conoscerne tante altre, e molto men tutte. Lieve non è l'ingiustizia o stoltezza di chi dal non potere ella tutto, inferisce ch'ella non può nulla. Nella stessa maniera veggiamo limitata la forza e

---

23 *Op. cit.*, p. 346.

24 *Op. cit.*, pp. 162-163.

attività de i sensi. Potremo noi sofferire chi dicesse: a che ti servono gli occhi, se con essi non puoi discernere tutti gli oggetti, appena un miglio lungi da te? Servono essi ancora a farci scorgere molti oggetti di gran mole, benché lontani nonpochi miglia e a scorderli senza pericolo di ingannarci. [...] l'incolparli, perché non possono tutto, altro non è che un accusar se stesso di supina ignoranza. Altrettanto s'ha da dire della ragione. Secondariamente certissimo è che spesse fiate gli uomini fallano ne'loro raziocini; ma non avvien questo per difetto della ragion stessa. Succede per difetto dell'uomo stesso, che non sa e non esercita le regole prescritte dai migliori per raziocinar saggiamente delle cose e guardarsi dai sofismi e dagli errori»<sup>25</sup>.

Una tale difesa delle potenzialità conoscitive, sia della ragione che dell'esperienza sensibile, è certamente alla base della meditazione alfonsiana contro Bayle e i pirroniani. Anzi, sotto tale profilo, sia Alfonso che Muratori si inseriscono in Italia – pur senza una dichiarata loro presa di posizione a riguardo – nel processo di ripresa e rilettura di Cartesio e del suo recupero definitivo entro l'ortossia cattolica, contro nuovi avversari. Lo scetticismo risulta così nocivo alla fede, oltre che alla ragione. Su tale punto, il raffronto tra il testo della critica ad Huet del Muratori e quello della confutazione di Bayle di Alfonso, cui ho già fatto un cenno nell'Introduzione, rivela tra i due autori profonde e innegabili consonanze<sup>26</sup>.

25 *Op. cit.*, p. 184.

26 Il rapporto tra i due autori resta tuttavia complesso anche per la vasta e articolata contestualità storica in cui si inserisce. Se sulla critica allo scetticismo essi finiscono per concordare, sembrano, al contrario, distanziarsi nettamente le posizioni dei due scrittori sul limite da stabilire tra religiosità e superstizione. Infatti, circa la polemica con Alfonso, si ricordi di questi le celeberrime, *Glorie di Maria*, G. e M. Stasi, Napoli, 1771 (ma 1750) che in certo qual modo rispondono a *Della regolata divozione de' Cristiani*, del 1747 di L.A. Muratori. Il Santo dice: «Ad un certo Autor Moderno, il quale per altro, sebbene parla con molta pietà e dottrina della vera e falsa Divozione, nulladimeno parlando della Divozione verso la Divina Madre, si è dimostrato molto avaro nell'accordarle questa gloria» (p. 136, ma vedi tutto il Capitolo V). Conclude a tal proposito Domenico Giorgio, (*S. Alfonso de' Liguori e Ludovico Antonio Muratori*, in *Alfonso M. de L. e la società civile del suo tempo*, Atti, cit., 1990, pp. 469-470): «Indubbiamente Alfonso Maria e Muratori sono in schieramenti opposti e, nella società napoletana del tempo, il Modenese incontrò – tranne rare eccezioni – gravi ostacoli e incomprensioni dovute, quest'ultime, all'accesa polemica nata parallelamente per la *Difesa della Giurisprudenza* del 1742». Su più ampia prospettiva, resta ancora valida la vasta bibliografia ancorché datata, che va dal Croce allo Schipa; di quest'ultimo si ricordi, *Il Muratori e la cultura napoletana*, in «Archivio storico delle Province napoletane», 26 (1901), pp. 596-597; ma vedi ancora CACCIATORE, *Alfonso de Liguori e il Giansenismo*, cit., pp. 531-553 e, soprattutto, DE MAIO, *op. cit.*, pp. 374-375. Secondo il De Maio, che ci offre un quadro quanto mai realistico della religiosità napoletana corrente nella seconda metà del secolo, «i motivi che egli [sant'Alfonso] addusse contro la *Regolata devozione dei cristiani*, del Muratori rivelano meno equilibrio teologico e realismo storico che rispetto delle ragioni del cuore. Egli mistico qual era, poteva senza rischio abbandonarsi a molte sensibilissime e fantasiose pratiche

### 3 La religiosità a Napoli nel Settecento. Il conflitto tra Alfonso e Muratori

Cartesiani, giurisdizionalisti, illuministi e riformisti, osserva giustamente De Maio, facevano un fronte abbastanza compatto di opposizione al degrado della religiosità a Napoli e province; essi,

[...] insieme con la superstizione e più che questa, denunciavano la materializzazione dei concetti religiosi o la fragile base dogmatica di molte pratiche o la ricchezza d'immaginazione nei culti in voga a scapito dell'impegno della intelligenza e della volontà, e cioè dell'adorazione e della devozione che sono l'anima della religione. Fin dal 1726, i cosiddetti *casi riservati*, sia con scomunica che senza scomunica, dimostra il basso stato della morale dei religiosi e dei laici a Napoli. Addirittura, all'introduzione e spaccio in città dei libri proibiti era connessa *de jure* la scomunica. Infine l'ignoranza religiosa della plebe era davvero incalcolabile. Se ci furono tentativi di arginare il fenomeno, nessuno a Napoli affrontò così profondamente il problema del concetto e della pratica della religione come il Gianvincenzo Gravina. Se il Caloprese lascia l'impressione, in tanto degrado della coscienza religiosa, di un *Socrate cristiano* del Regno di Napoli, Gravina fu per davvero il Platone della sua scuola. 'Cristo domina non solo il centro della sua filosofia, cosiddetta della luce, ma anche l'ecclesiologia e l'etica. I suoi pensieri erano già maturi nel giovanile dialogo dell'*Hydra mistica*<sup>27</sup>.

---

devote; ma allo stato in cui a Napoli si trovava la cultura religiosa, queste potevano soltanto surrogare il culto liturgico e la riforma interiore». Vacuità e istrionismo oratorio cui si ridusse la predicazione dei teatini con il caso di Filippo Setaiolo. Cfr. nell'Archivio storico diocesano ms. *Contra quietistas neapolitanos*, ff. 48-51; Roma Archivio generale dei Padri. Teatini, ms. 115, ff. 9-11. cit. Ivi, p. 60. Vedi anche utilmente, B. CROCE, *Saggi sulla letteratura it. del '600*, in *Scritti di storia letteraria e pol.*, Laterza, Bari, 1962. Il Capitolo III, *I predicatori italiani del Seicento e il gusto spagnolo*. Anche sulle atroci campagne dal pulpito contro avversari come padre Torres e Giannone. Dal fanatismo scatenato dal pulpito si arriva ai teatri in chiesa. Le stesse autorità si servono dei predicatori per le loro finalità di accusa. Cfr. S. DI GIACOMO, «Napoli nobilissima», n.s. I, 1920, pp. 19-23; 36-41. B. CROCE, *I teatri di Napoli*, Laterza, Bari, 1916, pp. 111-112. M. SCHIPA, *Il Muratori e la cultura napoletana del suo tempo*, cit., pp. 553-649. Fondamentale ancora, R. DE MAIO, *Società e vita religiosa a Napoli*, cit., p. 69, anche sul ruolo dei musicisti e pittori napoletani e la cultura religiosa impartita dalle congregazioni religiose. Fino a tutto il 1741, infatti, non esisteva nel regno una preparazione dei laici, nettamente distinta da quella degli ecclesiastici. La teologia si impartiva agli uni e agli altri. Cfr. ivi, *I dibattiti di cultura religiosa*, pp. 74-95: sul cartesianesimo; sul Sant'Offizio; sulla teologia morale; sul giansenismo; sul giurisdizionalismo. Vedi anche B. CROCE, *Noterelle e appunti di storia civile e letteraria napoletana del Seicento*, in «Archivio storico delle Province napoletane», n.s. 34 (1955), pp. 98-99.

27 Cfr. R. DE MAIO, *op. cit.*, pp. 141-142, dove ricorda, *Sopra le qualità dei confessori e de' penitenti*, *Discorso di breve esortazione al digiuno e all'orazione*, ecc., su cui, vedi utilmente, A. QUONDAM, *Cultura e ideologia in G. Gravina*, cit., pp. 7-66; 195-196; 223-229. Sulla religiosità a Napoli, andrebbe tenuto ancora presente il *Viaggio* di G. Burnet e sul Giannone, cfr. ancora B. CROCE,

E, poco dopo, precisa:

Per il molto che si sa, lo storico può rilevare che il napoletano del Sei Settecento derivava dalle pratiche della religione piacere, paura e meraviglia anziché – come sarebbe stato nella convenienza religiosa – gioia, tristezza e riflessione. Ne conseguiva una grande precarietà del sentimento religioso, che si manifestò prevalentemente nell'impazienza di stare al *quia* quotidiano e nel terrore dell'avvenire. Ne furono conseguenza anche il ricorso alla divinazione e al sortilegio o alle anime del purgatorio da una parte e dall'altra la concezione di Dio come vindice implacabile e dei santi intesi a tenerne la terribile mano saettante.

Processioni contro le calamità e i cataclismi, scongiuri preghiere per terremoto, peste, e altri malanni e miserie, ecc. «Corrispettivo della paura fu la familiarità al sacro» che portò alla mancanza di rispetto per riti e luoghi sacri, contro cui si batterà accanitamente il nostro zelante Alfonso (*doctor zelantissimus*) Tuttavia, «le processioni erano solo un aspetto di questa pietà ostentata, i cui atti sembravano più volti agli occhi degli uomini che alla salvezza personale e all'onore di Dio»<sup>28</sup>. Era con una tale condizione psicologica collettiva che doveva fare i conti la pratica pastorale e catechistica alfonsiana; la quale pertanto non può giudicarsi solo nelle dichiarazioni e nelle tesi sostenute, estraendole dal contesto complicato napoletano in cui vanno correttamente inserite e valutate. E tanto vale anche nel confronto con lo stesso Muratori fin nel dissenso su alcuni aspetti del culto mariano in particolare. Infatti,

la faccia devozionale della Napoli del Sei e Settecento era costituita soprattutto dai culti mariani. [...] La potenza di intercessione della Madonna venne celebrata dai versi commoventi di S. Francesco De Geronimo [...] L'entusiasmo per la Immacolata concezione aveva la sua espressione più squillante in uno dei carri della cosiddetta *processione del battaglino*, che dal 1708 fu sfacciatamente politicizzata dagli austriaci, i dominatori di turno: l'aquila bicipite sosteneva la Vergine<sup>29</sup>.

Altra e più specifica questione che completerebbe il quadro complicato e, se si vuole, contorto, della religiosità napoletana di quegli anni, è poi quella del *quietismo*

---

*La vita religiosa a Napoli nel Seicento*, in *Uomini e cose della vecchia Italia*, II, Laterza, Bari, 1956, 3ª ed., pp. 112-157; pp. 126 e ss. Cfr. infine, *Editoria e cultura a Napoli nel secolo XVIII*, a cura di A.M. Rao, Liguori, Napoli, 1998 e ancora, M.C. NAPOLI, *Lecture proibite. La censura dei libri nel Regno di Napoli in età borbonica*, Angeli, Milano, 2002.

28 R. DE MAIO, *op. cit.*, p. 144. Sul fanatismo che mosse il culto dei santi e in particolare quello di san Gennaro, andrebbe sempre ricordato il Giannone, *Vita scritta da lui medesimo*, a cura di Sergio Bertelli, Feltrinelli, Milano, 1960, in particolare pp. 85-86; 89-91.

29 R. DE MAIO, *op. cit.*, p. 150.

ispirato al Molinos, che a Napoli fu carcerato il 18 luglio 1685. Il 20 novembre del 1687 vennero condannate 68 proposizioni del Molinos. Ma, precisa sempre De Maio, «quando Giannone e Sant'Alfonso si occuparono del quietismo, a Napoli esso era, almeno visibilmente, già spento del tutto».

Si spiega così come il Muratori, che reagisce vigorosamente contro quegli eccessi, soprattutto con il *De superstitione vitanda* (1740), non trova in verità molti fautori nella città partenopea, ad eccezione del Concina, che diviene il maggior alleato nelle sue posizioni. «Forse riscuoterà – osservò a suo tempo lo Jemolo – tacite adesioni, ma pochi sembrano disposti a battere la sua via. I punti fermi ch'egli pone potranno essere dottrinalmente incontrovertibili, ma a troppe orecchie suonano male»<sup>30</sup>. Al suo fianco, con lo pseudonimo di *Lamindo Pritanio redivivo*, si porrà l'autore dell'*Epistola* del 1755, che risponde alle alfonsiane *Glorie di Maria*, e l'abate Rolla che interviene, con molta rozzezza in verità, portando la polemica fino a «negare la genuinità della Santa Casa di Loreto». Altro suo feroce antagonista fu il gesuita Benedetto Piazza, alla cui posizione mariana si era conformato lo stesso Alfonso e contro cui era espressamente indirizzata l'epistola su citata che testualmente è intitolata: *Lamidi Pritanii Redivivi Epistola Paraenetica ad P. Bened. Piazza* e alla quale il nostro replicherà<sup>31</sup>.

Ma il Santo di Marianella, sia pur schierandosi apertamente, per la questione mariologica, in campo avverso all'erudito modenese, non condivideva certo le rozzezze delle pratiche napoletane correnti, né, in particolare quelle del gesuita Francesco Pepe che predicava sfacciatamente contro Muratori, distribuiva immaginette miracolose e prometteva grandi covate di uova ai miseri contadini; anzi, soprattutto nel modo di predicare e di rivolgersi ai fedeli, frequenti sono in sant'Alfonso, e proseguiranno negli anni successivi, i rinvii alle osservazioni dello stesso Muratori, da lui sempre stimatissimo<sup>32</sup>; anche se col Pepe «condivise invece – come asserisce il De Maio – sia la consuetudine a rompere il pudore affettivo di una terminologia tenerissima e audace verso la *bella Signora* e sia i metodi delle *coronelle* e di altre ancor più sensibili devozioni. [...] Ma la mariologia di Alfonso era seria, da entrare nella storia della teologia». Infatti con essa il Santo, nonostante il livello degradato del senti-

30 A.C. JEMOLO, *Il giansenismo in Italia prima della rivoluzione*, cit., richiamato dal DE MAIO, *op. cit.*, p. 231.

31 Cfr. D. GIORGIO, *Alfonso M. de' Liguori e Ludovico A. Muratori*, cit., pp. 458 e ss.; G. PISTONI, *Sant'A.M. de Liguori. e Ludovico A. Muratori*, in «Atti e memorie della deputazione di Storia patria per le antiche province modenesi», s. VIII, vol. V, 1953, pp. 96-104; R. DE MAIO, *La fortuna di Ludovico A. Muratori*, Olschki, Firenze, 1975, pp. 105 e ss. Anche M. ROSA, *L'età muratoriana nell'Italia del '700*, in *Riformatori e ribelli nel '700 religioso italiano*, Dedalo, Bari, 1969. Ma vedi in particolare, *Le glorie di Maria*, ed. postuma, Marietti, Torino, 1897 di cui ci serviamo, ed ivi *Risposta a un anonimo che ha censurato ciò che ha scritto l'autore nel cap. V, par. 1 della prima parte*, pp. 480-487; e la successiva, *Breve risposta alla stravagante Riforma dell'ab. Rolli*, dove ritorna in ballo, *Lamindo Pritanio*, cioè Muratori (pp. 487-493).

32 Cfr. per tutte, *Breve istruzione degli Esercizi di Missione*, G. Di Domenico, Napoli, 1760, p. 21.

mento religioso dominante, riuscì a sollevarne la funzione tanto che faceva di «Napoli il massimo centro europeo di idee e dibattiti intorno alla vita spirituale»<sup>33</sup>.

Tanto ciò è esatto che il vero motivo di notevole dissenso tra Muratori e Alfonso si ebbe proprio sul terreno teologico, segnatamente in *Mariologia*, a proposito delle «regole con cui è dato conoscere che una tradizione è divina e non umana». Ecco la posizione di Alfonso:

[...] sembra che non sia più lecito dire quel che diceva Ludovico Muratori, cioè che la nostra pia sentenza non è certa; e che essendo probabile la contraria, potrebbe darsi il caso che la chiesa dichiarasse un giorno che Maria nel primo istante della sua concezione avesse contratto la macchia del peccato. Ma no, posta la dichiarazione di Alessandro VII, che la festa della concezione si celebra secondo la pia sentenza della preservazione di Maria dalla colpa nel primo istante, sembra che non possa la chiesa più dichiarare che Maria avesse contratta la macchia; perché, dichiarando ciò, verrebbe a dichiarare che tutte le celebrazioni da essa fatte sinora secondo la pia sentenza sarebbero state vane e false, dandosi alla Vergine un falso culto; quando che è certo che la chiesa non può celebrare cosa non santa, giusta gli oracoli di San Leone papa e del pontefice Sant'Eusebio [...]<sup>34</sup>.

La questione si accendeva di tinte polemiche e s'intrecciava ad altra con essa connessa: se fosse «lecito di far voto di dar la vita per difendere l'immacolata concezione di Maria». Il Muratori nel suo libro *De ingeniorum moderatione*, pubblicato a Parigi nel 1714, sosteneva appunto che non lo fosse, basandosi sulla considerazione per la quale, come la riassumeva Alfonso, «niuno può esporre la vita per difendere un'opinione che non è di fede, ma umana, soggetta ad esser falsa». Altri autori al contrario ritenevano che fosse lecito:

poiché bisogna distinguere le sentenze pure umane da quelle che si appartengono al culto dei santi e in certo modo appartengono alla fede. Che poi questa sentenza spetti al culto della beata Vergine consta dalla bolla lodata sopra di Alessandro VII, nella quale si ordinò che la festa della concezione si celebrasse secondo la pia sentenza della preservazione di Maria dalla macchia originale del primo istante.

Se si aggiunge l'intervento di san Tommaso il quale sostiene come il culto della divina madre sia non puro culto umano ma religioso, essendo sicuramente atto religioso:

ogni atto di venerazione verso Maria santissima [...]. Siccome dunque è ben lecito e meritorio a ciascuno il dar la vita acciocché non sia impedito di dare un tal

---

33 *Op. cit.*, p. 376.

34 *Contro gli eretici pretesi riformati*, in *Opera dogmatica*, cit., p. 861.



culto alla beata Vergine, tanto più sarà lecito e meritorio il patir la morte per difender l'oggetto di questo culto»; [e visto che in tal senso si è pronunciato anche il pontefice Benedetto XIV, si conclude che] così ben si risponde all'opposizione di Lamindo, cioè che non sia lecito dar la vita per difendere la preservazione della Madre di Dio per ragione che tal sentenza non sia di fede<sup>35</sup>.

Il Concina, ad esempio, nella sua *Theologia cristiana*, aveva sostenuto molto drasticamente che «solus Deus est qui cultu religioso latriae a nobis adorari debet [...] B. Virgo Mariae super omnes creaturas eminent; ideo cultu peculiari adoranda est quem cultuum *hyperduliae* vocamus»<sup>36</sup>. Pertanto, ponderata la lunga tradizione dei padri fino ai recenti innovatori, aveva concluso che alla Vergine si dovesse il culto come ai Santi e in modo più eminente, ma non lo stesso culto che si deve a Dio.

Alfonso scomoda, al suo solito, un'immensa letteratura mistica e teologica per delineare i tratti costitutivi naturali e soprannaturali della Vergine: in quanto, immune da peccato originale, avrebbe concepito senza peccato e redento il genere umano. San Bernardo, sant'Ambrogio, sant'Agostino, sant'Arnoldo Carnotense, san Girolamo, san Pier Damiani, san Tommaso e, ovviamente, le Scritture, Vecchio e Nuovo Testamento, gli forniscono temi, enunciati ch'egli sviluppa, interpreta, contestualizza al suo fine: mostrare soprattutto come tali attributi essenziali della Vergine *convennero* a tutte e tre le Persone, uguali e distinte, del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Arricchisce quindi la sua trattazione di una serie di esempi o narrazioni di fatti che dà per certi e che, nella suggestione del racconto, svolgono la funzione non tanto logico-dimostrativa, quanto di prova empirica e di suggestiva rappresentazione fattuale<sup>37</sup>.

Non è assente, addirittura, l'antico e tipico scontro Maria-Demonio. Il Nemico, quando vuol accaparrarsi un'anima le fa abbandonare la fiducia nella Vergine. Sulla scorta di Bernardo di Chiaravalle, conclude «E questo fa il demonio, quando vuol farsi padrone di un'anima, le fa abbandonare la devozione a Maria Santissima: chiuso questo canale perderà ella facilmente la luce, il timore di Dio, e infine la salute eterna»<sup>38</sup>. È certo che Alfonso attinge a svariate e numerosissime fonti per i suoi esempi; ma con molta probabilità, avrebbe potuto giovare anche del *De bono suffragiorum et variis miraculis praesertim Beatae Virginis*<sup>39</sup> di san Pier Damiani, autore, infatti, che egli ricorda con estrema frequenza, sia nel presente trattato che altrove.

35 *Contro gli eretici*, cit., p. 862, anche per il passo citato in precedenza.

36 *Theologia cristiana, dogmatico moralis contracta in tomos II*, Simone Occhi Veneti, Bononiae, 1760, lib. III, cap. IV, pp. 6-7.

37 Vedi, *Le glorie di Maria*, cit., per quel che riguarda gli esempi, sono sparsi per tutto il trattato, ma vedi, pp. 447-479; e l'esempio tratto dal Segneri, pp. 287-288. Per il Muratori in particolare, e per le fonti teologiche e scritturali richiamate, vedi pp. 110-118.

38 *Le Glorie di Maria*, cit., p. 259.

39 Cfr. P. DAMIANI, *Opuscula varia*, XXXIII, pp. 562-564.

Sul processo a Satana, in particolare, in cui Maria svolge il ruolo dell'avvocato, il Diavolo sostiene la parte avversa e Cristo siede come Giudice, esiste notevole letteratura<sup>40</sup>. Infatti, della suddetta fonte di Pier Damiani, interessante menzione si trova anche in Arturo Graf, nel suo *Diavolo*, che ricorda, con dovizia di particolari, una rissa tra angeli e demoni per la conquista di un'anima, in cui la Vergine arriva a dar ragione ai diavoli per un peccato che quell'anima non aveva confessato e che aveva nascosto per vergogna. In tale occasione, Arturo Graf ricordava che «i contrasti fra Satana e la Vergine sono assai numerosi, e parecchi tra essi provocati non dal disputato possesso di un'anima ma dallo stesso antagonismo incessante che è tra il bene e il male, tra il cielo e l'inferno». In Bonvesin della Riva, il diavolo era arrivato a rinfacciare alla Vergine la parzialità addirittura della sua misericordia. «Perché ella che a tutti i peccatori è tanto pietosa, non ha per lui pietà alcuna?» Proprio la condanna senza appello del demonio, starebbe a dimostrare i gravi limiti della stessa giustizia divina e le contraddizioni di una redenzione universale, valida per tutti meno che per il primo traditore<sup>41</sup>. Per un patito della *redenzione*, quale fu Alfonso, che mette al centro della fede cristiana la redenzione, per virtù di Cristo ed intercessione della Vergine, l'eterna irreversibile dannazione del demonio doveva apparire, in una certa misura, una sorta di contraddizione se non proprio di fallimento, la sua triste *débâcle* e, in definitiva, l'incombente contraddizione profonda e latente che rode il cuore di tutto il cristianesimo e che egli, fedelissimo alla Chiesa e alle Scritture, non riconobbe né avrebbe mai potuto riconoscere<sup>42</sup>.

A tale disposizione d'animo di Alfonso andrebbe infine riportato il noto *Dialogo tra un sacerdote cristiano e un infedele*, in cui riprende il tema della materia autocreantesi confutandolo in base alla considerazione che:

Se tutte le cose fossero state prodotte dalla materia 'eterna', non vi sarebbe alcuna cosa prodotta nel Mondo. La ragione si è, perché ogni produzione della materia si fa per via di moto; or se la materia fosse stata eterna anche eterno avrebbe dovuto essere il moto; sicché il moto di qualunque cosa, come di un Uomo, di

40 *Op. cit.*, pp. 260-261, dove è narrato un fatto, a mo' di esempio, in cui si istruisce in una chiesa una sorta di processo con il *sovano giudice* (Gesù Cristo) e Maria che piuttosto che difendere da *avvocata* il peccatore, si allontana «per non assistere a quell'atto tremendo di giustizia». Ma per il riferimento fatto nel testo, cfr. Bartolo da Sassoferrato, richiamato in A. GRAF, *Il diavolo*, Salerno, Roma, 1980, p. 249 ed ivi il rinvio ad Alessandro D'Ancona.

41 Cfr. A. D'ANCONA, *Origini del teatro italiano*, Torino 1891, rist. anast., Forni, Roma, 1966, I, il *processo al diavolo*, p. 557 e nota.

42 Su tale questione, volle aprire a suo modo uno spiraglio G. PAPINI, *Il Diavolo, appunti per una futura diabolologia*, Vallecchi, Firenze, 1953, pp. 341-351, ma senza alcun riferimento all'intercessione di Maria che in Alfonso torna, come nella tradizione medioevale, a svolgere il ruolo dell'avvocato difensore di peccatori e dannati. Su tali temi portò attenzione A. GRAF, *Il riposo dei dannati*, in *Miti, leggende e superstizioni del Medioevo*, a cura di C. Allasia - W. Meliga, introduzione di M. Guglielminetti, Bruno Mondadori, Milano, 2002, pp. 163-178.

un pesce, di una pianta, avrebbe avuto a procedere da una eternità antecedente. Ma l'eternità è ipertransibile e perciò questo moto non avrebbe mai potuto giungere al termine di produrre quella cosa, che vediamo prodotta. Ond'è che se la materia fosse stata eterna, non vi sarebbero né Uomini, né bruti, né piante, né altra cosa di quelle che sono in questo mondo<sup>43</sup>.

Il ragionamento, qui portato sul terreno della logica, è lo stesso, sia pur invertito nel senso, che troviamo nel *Theophrastus redivivus* dove tutta la dimostrazione logica dell'esistenza di Dio perde ogni consistenza e l'entità di cui si vuole dimostrare l'esistenza si riduce ad un puro *ens rationis*, una creazione pura e semplice del pensiero, priva di realtà oggettiva: un «ens ex nihilo constitutum». Se addirittura, come ipotizza *ad absurdum* Alfonso, il mondo materiale risultasse eterno, non ne deriverebbe solamente l'inesistenza di tutte le cose ma, addirittura, l'inesistenza di Dio per la sua assoluta inutilità: *Mundus ab aeterno est, deus igitur nihil est.*<sup>44</sup>

#### 4 Uno scontro sottinteso: Alfonso e Giambattista Vico

Sempre a proposito di filosofia e religione a Napoli, una questione sorge spontanea: perché Alfonso non faccia mai il nome di Vico (che quasi certamente egli aveva conosciuto di persona nel salotto del Caravita): questione, del resto, che, per quanto connessa sia all'anticartesianesimo che all'antibaylismo meridionale, oltretutto, più specificamente, al Vico confutatore del Bayle e di Spinoza e critico dei moderni, non è stata mai affrontata approfonditamente dalla critica storica né dai biografi e studiosi del Dottore della Chiesa. Si può azzardare di spiegarla sia con le preoccupazioni critiche espresse sull'autore della *Scienza nuova* dal contemporaneo Finetti, che con l'incerta (così potè sembrare a cattolici di massima osservanza) sua ortodossia cattolica, proprio intorno al controverso concetto di «natura». È più agevole, per il nostro apologeta, rifarsi a Valsecchi, a Concina, al Gotti, al Berti, allo stesso Genovesi che non a Vico, su cui egli pare attendere che la Provvidenza esplichi, in futuro, la contorta posizione e finalmente la chiarisca<sup>45</sup>. Per Finetti lo stato

43 *Verità della fede fatta evidente per li contrassegni della sua credibilità, con un Dialogo per convertire un Infedele alla nostra Santa Fede, [...], Opera del Beato Alfonso M. de Liguori, Napoli, a spese del Gabinetto Letterario 1838, p. 87. Sotto questo riguardo, pare riaprirsi la questione affrontata dal padre Daniel e ripresa dall'Aletino, come s'è visto nella critica gesuitica alla fisica cartesiana nei capitoli precedenti.*

44 Cfr. *Theophrastus redivivus*, cit., pp. 219; 220; 139; 172; con le considerazioni di G. Paganini, pp. XXX-XXXI.

45 Inserisco nelle pagine seguenti del testo, alquanto rielaborata, la nota 36 del mio saggio, *Alfonso de Liguori e la filosofia del suo tempo*, cit., pp. 907-908. Ma andrebbe ridiscussa, a questo punto, la nota tesi del Croce, che ripubblica Finetti nel 1936 (vedi nota seguente). Si consideri inoltre

primitivo ferino, sostenuto da Vico alla maniera dell'epicureo Lucrezio, risulta «indecoroso alla divina Provvidenza, pernicioso alla religione e favorevole ai libertini»; e ancora tutta la sua teoria, si presenta «non poco comoda a chi voglia farne uso per impugnare o mettere in dubbio la Divina Rivelazione»<sup>46</sup>. L'argomento antivichiano del Finetti era basato soprattutto sul «sapore 'materialistico' e sovvertitore di quella umanità ferina che trapassa a uno stato razionale» che appare evidente nella *Scienza nuova*<sup>47</sup>. Sostiene il Finetti:

Il sistema dello stato ferino fomenta, almeno indirettamente, gli errori dei libertini. I selvaggi di Vico sono mostri che tutte sconvolgono le sapientissime leggi della Provvidenza; dunque, danno ansa ai libertini o di negare la divinità o di oltraggiare i più amabili e più dolci di lei attributi. [...] Questa dottrina è tutta a proposito per materialisti e libertini.

Certamente per Alfonso, se su tali rilievi avesse riflettuto, c'era di che accostare Vico a La Peyrère che egli avrebbe inserito tra gli eretici. Ma soprattutto, il maggior pericolo era lo sbocco materialistico della dottrina, per la quale «l'empio materialista gli renderà grazie del di lui ammesso 'materialismo' durante il ferino stato» e, in più, troverà in quella dottrina sostegno alla tesi «che la pura materia è il fonte donde scaturiscono tutte le idee umane»<sup>48</sup>.

Su Vico, in sostanza, negli anni in cui scriveva Alfonso, pendeva ancora l'accusa di essere, per non pochi versi, accostabile a Hobbes e a Rousseau. Il prudente fondatore dei Redentoristi non poteva perciò assumersi l'ingrato compito della difesa d'ufficio di quella incerta ortodossia, come da pulpito malfermo aveva fatto il fedele allievo Duni<sup>49</sup>. Non spettava certamente a lui entrare in una diatriba che solo la storia (*la volontà di Dio!*), per così dire, avrebbe potuto in seguito risolvere. Per tale ragione, con molta plausibilità, nell'opera dello zelante esegeta non è menzionato Vico.

Bisognerà, del resto, attendere gli anni Venti del secolo scorso per trovare una rivendicazione, per così dire, ufficiale e definitiva di Vico all'ortodossia cattolica, per

---

che il Santo poteva già conoscere il trattato del Finetti, *De principiis juris naturae* in 2 voll. Venezia, 1764, se non l'*Apologia del genere umano* contro Vico, che era del 1768, se componeva l'opera apologetica contro Spinoza e Bayle nel 1767. E cfr. anche su Vico e i suoi critici, la documentata ricerca di B. LABANCA, *G.B. Vico e i suoi critici*, L. Piетро, Napoli, 1898. Il Garin ha ripreso la menzione del Finetti, in *Per una storia della fortuna di Hobbes in Italia*, in *op. cit.*, pp. 145-149. Ma vedi anche P. ROSSI, *I segni del tempo*, cit., pp. 292-299 (e dello stesso, cfr. *Le nuove scienze e la scienza nuova*, in *La tradizione illuministica*, cit., pp. 7-19).

46 Vedi G.F. FINETTI, *Difesa dell'autorità della Sacra scrittura contro Giambattista Vico*, *Dissertazione del 1768*, ed. a cura di B. Croce, Laterza, Bari, 1936, pp. 54-86.

47 Cfr. E. GARIN, *Per una storia*, cit., p. 149.

48 Così ancora FINETTI, *op. cit.*, pp. 84 e ss.; anche per la citazione precedente.

49 Cfr. sull'autore, in relazione alle posizioni del Vico, le considerazioni di P. ROSSI, *I segni del tempo*, cit., pp. 293-297.

opera del padre Agostino Gemelli<sup>50</sup>. Durante il XIX secolo la corrente cattolico-liberale aveva trovato, soprattutto in Gioberti e Tommaseo, i primi antesignani di una critica cattolica veramente favorevole ad accogliere il complesso pensiero del Vico. La cultura filosofica di schietta ispirazione cattolica aveva sempre, come è stato correttamente sostenuto, fortemente sospettato, in quella profonda e involuta forma meditativa, la presenza dell'eresia:

in quanto Vico richiamava, sì, continuamente le idee di Dio, della Provvidenza e dell'immortalità dell'anima, ma in realtà, secondo la loro interpretazione, prospettava la storia del genere umano come il risultato di leggi ritmiche e fatali che rendevano, in certo modo, superflua la premessa teologica<sup>51</sup>.

E lo stesso Tommaseo, pur riconoscendo che «il Vico non rinnegò mai un apice de' libri mosaici», pose qualche sua riserva laddove il filosofo «si lasciò alcuna volta [...] traviare. Volle di forza apprendere, laddove nulla da apprendere era; credette sapienza del genere umano, quel che era tradizione guasta e fraintesa [...]; credette, poco meno che alla Genesi, a qualche verso d'Orazio» e tentò addirittura di «conciare Mosè col maiale d'Epicuro»<sup>52</sup>.

Se si prova a procedere attraverso alcune citazioni testuali emblematiche nella storia complessa della critica vichiana (alcune già riportate e discusse, tra gli altri, dalla Marcialis) e si riprenda in considerazione la vecchia tesi di Paolo Rossi esposta in *Le sterminate antichità*, ma anche in *I segni*, nonché sue note e contributi successivi, confrontandole con gli interventi di altri studiosi intervenuti nel complicato dibattito, come Casini, Badaloni, Garin, Semerari, Moravia e molti altri di cui è ricca la bibliografia vichiana dei nostri giorni, allora la prospettiva del Vico *arcaico* si carica di articolate e nuove varianti<sup>53</sup>.

50 *G.B. Vico*, volume commemorativo del secondo centenario della *Scienza Nuova* (1725-1925), a cura di P.A. Gemelli, Vita e Pensiero, Milano, 1926.

51 A. BRURES, *Introduzione*, in N. TOMMASEO, *G. B. Vico e il suo secolo*, UTET, Torino, 1930, p. VI. Ai nostri giorni, un fine esegeta delle immagini simboliche come Ernst Gombrich, dopo aver notato che Vico «ha cercato di formulare le sue concezioni straordinariamente nuove in termini di logica aristotelica» – in linea con la critica gesuitica – sottolineava analogie addirittura col metodo freudiano. «Freud naturalmente si considerava un razionalista che esplorava coi mezzi della scienza gli strati irrazionali dello spirito. Si può affermare che sotto questo, e sotto molti altri aspetti, la sua posizione in rapporto alle opinioni correnti somiglia a quella di Vico nel Settecento. Come il Vico era radicato nella tradizione che egli cercava di trasformare [...] allo stesso modo Freud derivava molte delle sue idee sul simbolismo e l'incoscio dal Romanticismo, consentendo così ai Romantici di riassorbire le sue formulazioni». Cfr. E. GOMBRICH, *Immagini simboliche. Studi sull'arte nel Rinascimento*, trad. it. Einaudi, Torino, 1978, p. 266.

52 *G. B. Vico e il suo secolo*, cit., pp. 18-19.

53 M.T. MARCIALIS, *Lecture cartesiane*, cit. ed ivi in part., il paragrafo *Il cogito come 'testimonianza d'essere': Giambattista Vico*, pp. 592 e ss.

È proprio la stessa confutazione della vecchia tesi sull'«arcaismo» di Vico, a portare la critica odierna a riflettere non solo, come volle Rossi<sup>54</sup>, sulla molteplicità e profonda differenza delle angolature critiche dalle quali veniva dimostrata, ma a cogliere essa stessa i collegamenti tra Vico stesso e l'apologetica cattolica dei suoi anni: la concordanza ed eventuale differenza di sfumature del suo particolare rifiuto di Cartesio, che non va confuso, ad esempio, non soltanto con l'opposizione pasticciata e sostanzialmente ambigua di un Doria, ma neppure appiattito sul più lineare e deciso anticartesiano aristotelico-tomistico dei gesuiti. La giusta sottolineatura della incidenza delle scienze nella cultura filosofica italiana del Sei e Settecento, sottolineata a suo tempo da M. Boas Hall, porta a fare emergere dal fondo della tradizione tutta una cultura filosofica alla quale Vico restò fondamentalmente estraneo, anche come avversario non agguerrito o meno agguerrito degli stessi gesuiti. Certo non erano estranei gli stimoli ideologici e religiosi nel secolo del processo di Galileo e del devoto Cartesio, tuttavia ha ragione il Casini quando osserva che resta «pia illusione far rientrare in un'ottica strettamente 'italiana' le contrastate vicende degli Investiganti, dei *cartesiani*, dei gassendisti e newtoniani del Sud; il lavoro dei fisici e matematici di Padova; l'intensa attività degli accademici di Bologna, dei dotti pontefici, e dei gesuiti»<sup>55</sup>. Tuttavia tali scienziati protagonisti della cultura del loro tempo, non cessavano in pari tempo d'essere contestati sul piano delle Scritture, e a loro volta di vestire i panni di pontefici romani, docenti di teologia, e infine di gesuiti!

La critica al *cogito* che Vico conduce, dalla lettera ad Estevan (1729) a quella all'abate Esperti (1726), ma già fin dal tempo del *De nostri temporis studiorum ratione*, risente non solo di Doria ma di una tradizione anche europea che a Vico doveva essere pervenuta attraverso il dibattito napoletano contro i *novatores*<sup>56</sup>. Il solo che, tra i primi, ha operato un riferimento a tale circostanza se non un confronto definitivo, resta Paolo Rossi delle *Sterminare antichità*. E infatti, come ribadisce la Marcialis, «proprio perché Vico non legge l'evidenza come visione immediata dell'idea allo spirito, non riesce a scorgere nel *cogito* la connessione immediata tra pensiero ed essere»: legge cioè il *cogito* come semplice esperienza empirica. Nient'altro, come ho già messo in evidenza, aveva fatto il vecchio Aletino nel 1705 e già nei precedenti scritti. Che poi la sua derivi dall'interpretazione di Malebranche, non contraddice l'assunto<sup>57</sup>.

54 Vedilo in AA.VV., *La tradizione illuministica in Italia*, a cura di P. Di Giovanni, Palumbo, Palermo, 1986, cit., p. 12.

55 *La scienza italiana vista dalla Royal Society*, in P. CASINI, *Bentley e Newton*, in *Studi in onore di A. Corsano*, Lacaia, Manduria, 1970, p. 135.

56 Cfr. sempre MARCIALIS, *op. cit.*, pp. 592-593, anche per la citaz. successiva. Ma si ricordi utilmente, Y. BELAVAL, *Vico et l'anticartésianisme*, in AA.VV., *Giambattista Vico. Un philosophe non-cartésien*, in «Les études philosophiques», 1968, 3-4, pp. 271-510.

57 Cfr. P. ROSSI, *Le sterminate antichità*, cit., p. 593. Ma vedi anche N. BADALONI, *Introduzione*, in G.B. VICO, *Opere*, a cura di P. Cristofolini, Sansoni, Firenze, 1971 pp. XIV-XV; e IDEM, *Introduzione a G.B. Vico*, Laterza, Bari, 1984, pp. 24-26.

In verità, già Garin aveva osservato: «Ed eccolo, tornato a Napoli, avvicinarsi al 'mondo pretesco e fratesco', soprattutto dei gesuiti e dei teatini, gli intransigenti contro cui più ardente si muoveva la polemica dei novatori»<sup>58</sup>. Siamo nel 1695, frequenta il salotto del Caravita, dove con molta probabilità lo incontra Alfonso giovanissimo, e del Valletta. Ma di una conciliazione pacifica di platonismo e cartesianesimo in lui, parlerei con molta prudenza. Non tanto per riprendere la tesi della loro inconciliabilità, sostenuta dal Corsano e contro la quale ha avuto ragione Garin, quanto piuttosto perché il Cartesio platonico resta un composto, se non esclusivo, certo tipico della cultura filosofica dei novatori, da Valletta, acerrimo negatore d'Aristotele, ai platonici Doria e Grimaldi. Tale conciliabilità denuncia infatti la tendenza a riportare Cartesio entro un vecchio sistema di relazioni che ne vanificherebbero tutta la novità. Giustamente (Garin ci insegna) un tale atteggiamento non nuovo, ricorda la tradizione umanistico-rinascimentale: non solo Pico, ma «una tendenza propria della cultura napoletana del tempo, proclive ad accogliere, componendoli, i pensatori più vari, da Platone al Galilei, da Democrito e Lucrezio a Gassendi e Cartesio». Ma *proclive* perché? Per pura disponibilità? La verità è che la presenza di un agguerrito fronte controriformistico e aristotelico, capeggiato dai gesuiti, metteva i novatori nella condizione favorevole a presentare la nuova cultura come conciliabile con la più devota e ortodossa tradizione. Cartesio con Platone; Gassendi, Epicuro e Lucrezio con Galilei e la più devota e ortodossa delle interpretazioni della scrittura mosaica. L'enfasi della *Orazione* vichiana ce ne dà dimostrazione<sup>59</sup>. «Ascolta Platone»; «ascolta Aristotele»; «ascolta Cartesio», gli stoici, gli epicurei, tutti meno – come si vedrà – Hobbes, Robert Boyle, Locke, del tutto tacendo di Newton, cioè gli sviluppi più sconvolgenti della filosofia e della scienza moderne! Il Cartesio che promette ateismo e materialismo in Spinoza, pare più attendibile, vivo e fecondo di questo Cartesio platonico, frutto di «preoccupazione umanistica» che balza dalle orazioni<sup>60</sup>.

Altra circostanza, in verità, andrebbe approfondita se si vorrà provare a rispondere più adeguatamente alla domanda, tutt'altro che oziosa, del perché Alfonso non nomini Vico: ed è costituita dalle matrici esplicitamente epicuree e lucreziane presenti nella genesi del complesso pensiero vichiano, tutto diviso tra antico e nuovo, tradizione classica, religiosità e razionalità. Infatti, nel cuore stesso del rifiuto vichiano della tradizione epicurea, rinverdata in Napoli dal clima innovatore portato dagli investiganti, dai cartesiani e gassendisti e, come si è in parte accennato nelle pagine precedenti, particolarmente rinvigorita dalle polemiche anticartesiane del XVII secolo, permarrebbe un influsso, una sorta di *assunzione con rigetto*, sia della tradizione epicurea che dell'opera poetica di Lucrezio. Si è recentemente ribadito, richiamando le giuste indicazioni offerte da Garin fin dagli anni Settanta<sup>61</sup>, che non solo «il mate-

58 E. GARIN, *Storia*, II, cit., pp. 923.

59 *Ibidem*, pp. 923; 931-932.

60 Cfr. *Le Orazioni inaugurali*, a cura di G. Gentile e F. Niccolini, Laterza, Bari, 1914, pp. 79-81.

61 Cfr. *Dal Rinascimento all'Illuminismo* [1970], Le Lettere, Firenze, 1993, tutto il Capitolo III.

rialismo, ed in particolare le figure di Epicuro e di Lucrezio, costituiscono delle costanti nella storia delle idee in Italia»<sup>62</sup>; ma che la stessa battaglia antimoderna del Vico trova alimento nell'influsso esercitato da Gassendi e dai tentativi avviati anche a Napoli dal Valletta al Grimaldi di conciliare l'atomismo, epicureo se non stratonico, con il cristianesimo. È egli stesso a offrirci, alla sua maniera, lo spunto nella sua *Autobiografia*:

Or, per sapere ordinatamente i progressi del Vico nelle filosofie, fa qui bisogna ritornare alquanto indietro: che, nel tempo nel quale egli partì da Napoli, si era cominciata a coltivare la filosofia di Gassendi, e due anni dopo ebbe novella che la gioventù a tutta voga si era data celebrarla; onde in lui si destò voglia d'intenderla sopra Lucrezio<sup>63</sup>.

Per qual motivo poi da Gassendi egli sia passato subito a leggere Lucrezio, ce lo testimoniano autorevoli fonti coeve, come quella del Giannone, secondo cui, «ancorché Gassendo vestisse la filosofia d'Epicuro con abiti conformi alla religion cattolica, che professava, nulladimeno, poiché il maggior sostenitore di quella era Tito Lucrezio Caro, si diede con ciò occasione a molti studiar questo Poeta in fin a quei tempi incognito, e sol a pochi noto»<sup>64</sup>. In realtà s'era costituita una sorta di eclettica corrente materialistica che andava da Spinoza e da Bayle a Cartesio, passando per Epicuro e Giansenio per finire a Lucrezio determinando il sorgere e l'affermarsi di una *traditio* sempre più consistente che aveva in Napoli i suoi attivissimi proseliti in Giuseppe Valletta, Tommaso Cornelio, Leonardo Di Capoa, Francesco D'Andrea, Costantino Grimaldi, tutti impenitenti antiaristotelici e tutti vigorosamente attaccati, nel nome dell'aristotelismo tomistico, dalla critica feroce del gesuita De Benedictis. Una tale condizione costituì per Vico il terreno del suo stesso anticartesiano e antiepicureismo, in quanto tali non escludenti il processo della loro *introiezione* e assimilazione nella prospettiva apologetica vichiana<sup>65</sup>. Vico deve aver

62 Vedi, P. GIRARD, *La tradizione epicurea e lucreziana nella filosofia di Giambattista Vico*, in «Quaderni Materialisti», 5, 2006, pp. 162-182.

63 *Vita*, ed. a cura di A. Battistini, Mondadori, Milano, 1999, pp. 18-19. Si ricordino anche le giuste considerazioni del Parente sullo sforzo vichiano di «andare al di là della tradizione cattolica del cristianesimo», che ad Alfonso, contemporaneo, poteva apparire eterodosso. Cfr. A. PARENTE, *Il problema religioso nella filosofia di G. Vico*, in «Rivista di studi crociani», V, 1968, 4, pp. 397-411.

64 P. GIANNONE, *Istoria civile del Regno di Napoli*, Palmyra, MDCCLXIII, t. IV, pp. 120-121.

65 Di tale complessa condizione storica della filosofia a Napoli in età previchiana tiene conto il GIRARD, *op. cit.*, ma senza offrire aggiornati riferimenti bibliografici, limitandosi al vetusto, se pur meritorio, Maugain del 1909 e, della vastissima letteratura più recente, ricordando solo Badaloni del 1961, l'Osbat del 1974 e il Mastellone del 1965. Tale lacuna bibliografica, non soltanto formale, priva la sua analisi del materialismo entro la genesi del pensiero vichiano dei necessari riferimenti nonché di sfaccettature dialettiche che tale più recente letteratura è andata mettendo in evidenza, quali, ad es., il particolare anticartesiano di Vico e i suoi rapporti con l'anticartesiano



seguito implicitamente la consuetudine enciclopedica del suo tempo, finendo per diventare il punto di confluenza di nuove e complesse dottrine nonché di straordinarie rinascite, come appunto quella del poeta Lucrezio dal quale attinge a piene mani per i suoi riferimenti antropologici, sugli uomini primitivi, sulla stessa genesi della famiglia, come del resto ben mette in luce l'analisi già ricordata del Girard. Ma proprio quella torbida confluenza di opinioni, congiunta a un processo di personale assimilazione di materiali tanto eterogenei e del tutto distanti dall'ortodossia della scrittura, congiunta a forme di interpretazioni scritturali (dal diluvio universale alle prime avventure degli uomini sulla Terra) mentre andavano serpeggiando in Napoli dottrine come quelle di Burnet, *De Telluris Teoria Sacra*, del La Peyrèr e sui preadamiti, e si diffondevano i lettori del *Tractatus* di Spinoza e dell'esegesi biblica di Richard Simon; rendevano l'opera di Vico, agli occhi del nostro Santo Dottore, ambigua e la configuravano come un terreno molto infido da attraversare. Né era il caso di confutarlo, né di mettere in guardia i lettori sprovvisti, come aveva invece dovuto fare con il Bayle, autore universalmente noto e divulgato e, soprattutto, chiaramente condannabile come scettico e libertino. La sua scelta fu perciò quella più prudente di ignorarlo o lasciare che quel grande finisse per dileguarsi nella sua stessa umbratilità pensosa.

---

nesimo tomistico di Daniel e dell'Aletino; l'antibaylismo nell'Italia meridionale, la presenza in Italia della *querelle* anticartesiana tra il 1690 e il 1694 in cui Regis si fece difensore ortodosso del maestro, così come sono andati mettendo in luce i più recenti lavori di Paolo Rossi, Ettore Lojacono, Mario Agrimi, Maurizio Torrini, e molti altri, tra cui il sottoscritto, e per i quali si rimanda al capitolo precedente anche per i rinvii ad indicazioni bibliografiche più aggiornate.

*Postilla non conclusiva  
su Kant e i gesuiti.  
Mondo, natura e globo*



**1 Il Kant deforme di gesuiti e positivisti**

Se non punto d'approdo, certo tappa miliare della lunga pregrinazione gesuitica entro le spinose questioni poste al cattolicesimo dagli sviluppi della scienza e della filosofia moderne è la filosofia kantiana, così apparentemente conciliativa e, in qualche modo, edificante. Anche Kant – come del resto s'è avuto già modo d'accennare nei capitoli precedenti –, il Kant della *dialettica trascendentale*, il contemplatore della volta celeste, il moralista dell'imperativo categorico e fondatore della ragione critica, in definitiva non fu per i gesuiti, come per molti autorevoli esponenti del cattolicesimo, papi compresi, nient'altro che un *sofista ateo*.

Per quanto l'immagine, costruita dai gesuiti, di un Kant *distruuttore della scienza*, perché scettico, sia aberrante, proprio perché confonde lo scetticismo costruttivo della critica con la negazione assoluta della conoscenza e ignora del tutto lo spessore della *sintesi a priori* che vuol dire, in parole povere, legittimità scientifica del sapere filosofico, essa ha la sua coerenza proprio nella scelta di ortodossia e di assoluta fedeltà alle Scritture cui il pensiero cattolico deve attenersi. Scelta, elusa o evitata storicamente più volte dal magistero ecclesiastico, per strategie volte al proselitismo nelle più svariate situazioni storico-politiche, ma sempre latente e incombente nella sostanza della esperienza cattolica, come ci ha chiaramente mostrato il confronto tra Alfonso e Muratori, in cui la mediazione tra cielo e terra, tra scrittura e ragione si esprime in termini pratici ma non regge sul piano teoretico. I gesuiti, perciò, continueranno a dichiarare, esplicitamente e coerentemente, ancora agli albori del Novecento e, si vedrà, fino ai nostri giorni: «L'errore che noi chiamiamo fondamentale di Emanuele Kant consiste in questo, nell'aver, cioè, egli preteso di tratto di togliere alla scienza filosofica ogni valore obbiettivo e reale». Prima di lui ognuno ammetteva che «il pensiero umano per mezzo della conoscenza, si metta veramente in possesso di una realtà, che esiste fuori della facoltà conoscitiva»; ma Kant li avrebbe disillusi: «voi tutti siete vittime di un'illusione dappoiché alla conoscenza umana non corrisponde alcuna realtà oggettiva; la quale invece non è altro che un prodotto, una specie di opera d'arte

del soggetto conoscente»<sup>1</sup>. I gesuiti colgono, a loro modo, il punto; ma non possono accettare il fatto che Kant si lasci dietro il razionalismo moderno cui essi, dopo averlo contestato per tutto il XVII secolo, si erano finalmente legati. Di quale realtà il pensiero umano doveva e poteva impossessarsi? Quella che i gesuiti chiamavano realtà e che avrebbe dovuto essere l'oggetto della filosofia, altro non era che la semplice esperienza la quale da sola non avrebbe mai potuto condurci – *a contingentia mundi*, come voleva Tommaso – alla obiettiva verità di Dio. La filosofia trascendentale piombava come un macigno su quel sentiero, precludendone ogni sbocco. Sacra Scrittura e verità rivelata non l'avrebbero mai più rimosso. Il «sofista di Conisberga» aveva ostruito la strada che portava alla scienza e alla verità!

Certo l'immagine del Kant scettico, padre del relativismo, sensismo, scetticismo e addirittura dell'ateismo, oltre a formarsi entro una disposizione, per così dire, endemica nell'esegesi cattolica, volta costituzionalmente, si direbbe, alla ricerca dell'eterodossia (come del resto s'è potuto abbondantemente constatare con Cartesio), proveniva da una specifica e ben consolidata tradizione interpretativa tedesca in modo particolare. In Italia, dal Bollenghi fino al padre servita Gavino Secchi-Murri, revisore negli anni Trenta anche delle *Operette morali* leopardiane, e perfino al positivista Francesco Saverio De Dominicis, (*Galilei e Kant o l'esperienza e la critica nella filosofia moderna*, del 1874), sono evidenti le suggestioni delle critiche mosse ai kantiani tedeschi, da Kajetan von Weiller, formatosi con i benedettini, fino ad Andreas Metz, prete cattolico e docente nella Università di Wurzburg, contro i quali si arrivò ad istruire un vero e proprio processo da parte della Congregazione del Santo Uffizio<sup>2</sup>. L'idea di Kant 'distruttore della ragione', pensatore sostanzialmente anticristiano, era già nel gesuita bavarese Benedikt Stattler, autore di un *Anti-Kant*, che s'impegnava in una reazione contro quanti cattolici finivano per accogliere e inserire entro canoni ortodossi le insidiose dottrine del criticismo kantiano<sup>3</sup>. Come è ben noto, in Vaticano non si aveva conoscenza diretta dell'opera kantiana, in quanto la Chiesa non ammetteva l'uso della lingua tedesca e nel caso delle opere del filosofo di Königsberg, si serviva di oscure, contorte ed infedeli traduzioni latine, ignorando l'unica monumentale traduzione di valore, quella del Mantovani. Pertanto le critiche vengono rivolte contro divulgatori, seguaci non sempre fedeli del maestro. Risale al

1 Vedi «Civiltà Cattolica», 20 agosto 1898, s. XVII, v. III, pp. 414 e ss. Cfr. anche di chi scrive, *Materialismo inquieto. Vicende dello scientismo in Italia nell'età del positivismo*, Laterza, Bari, 1980, pp. 68-71

2 Su tali autori e su quanto si va sostenendo, si vedano molto utilmente i saggi di I. TOLOMIO, *Le origini dell'antikantismo nella Chiesa cattolica*, in «RSF», LVI, 2001, pp. 373-391; IDEM, *Kant al tribunale della Chiesa di Roma*, in *Ibidem*, supplemento al n. 4, 2006, *Momenti della ricezione di Kant nell'Ottocento*, pp. 147-163 ed ivi riferimenti alle fonti.

3 Vedi D. ANTISERI, *Teoria della razionalità e ragioni della fede*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1994, pp. 163-168. Ma cfr. anche, P. GOODMAN, *I segreti dell'Inquisizione*, trad. it., Baldini e Castoldi, Milano, 2004, pp. 73, 244, 254, ss., in particolare.

1820 la prima traduzione in Pavia, a cura di Vincenzo Mantovani, un medico appassionato di filosofia, buon conoscitore della lingua tedesca ma certo poco esperto di filosofia kantiana. Dobbiamo perciò ritenere che molto più pertinenti e stringate erano state le critiche a Cartesio da parte dei gesuiti del XVII secolo rispetto a quelle che ora i padri muovevano alla filosofia critica di cui ignoravano le sottili e variegate accezioni in cui termini e concetti venivano assunti dal pensatore di Königsberg.

In verità, quello del confronto con la filosofia kantiana fu per i gesuiti un problema complesso, soprattutto in Italia, dove alcuni pensatori si presentavano quali esponenti del pensiero cristiano ortodosso e, in modi e forme differenti, si rifacevano all'autore della *Critica*. I gesuiti, tomisti zelanti di antica fedeltà al *doctor Angelicus*, videro subito in tali commistioni tra cristianesimo e filosofia il pericolo di aberrazioni e distorsioni dell'ortodossia scritturale. Era un vero e proprio 'veleno' che intossicava la scienza e la retta filosofia, come andava del resto denunciando esplicitamente il padre Mattiussi dalle colonne della «Civiltà cattolica»<sup>4</sup>:

Da tutto questo veleno che per quanto il Kant volesse parere singolare, come Copernico inaspettato; e dopo per aver rinnegata la metafisica degli Scolastici, sdegnasse d'essere detto seguace di Hume nello scetticismo, raccoglieva di fatto nel suo sistema gli errori di tutti questi e rendeva impossibile ogni filosofia<sup>5</sup>.

Altra deformazione – più in buona fede – fu quella della cosiddetta filosofia scientifica elaborata dai positivisti italiani sulla scorta di quelli tedeschi e traendo spunti dalla teoria dell'evoluzione. Essa non riuscì a rappresentare un'adeguata soluzione; né, del resto, i neokantiani seppero rispondere alle accuse che ricorrevano con-

---

4 G. MATTIUSSI, *Il Veleno kantiano*, Tipografia Pontificia dell'Istituto Pio IX, Roma, 1914, 2ª ed.. Ma cfr. molto utilmente sull'autore e su quanto qui si va accennando, L. MALUSA, *Il giudizio su Kant dei neotomisti*, in *Momenti della ricezione di Kant nell'Ottocento*, cit. pp. 127 e ss. ed ivi rimandi bibliografici essenziali. Dell'autore va visto la fondamentale ricerca, puntualmente fondata e ricca di fonti, *Neotomismo e intransigentismo cattolico*, voll. 2, IPL, Roma, 1986-1989. Si ricordino anche i vecchi studi del gesuita padre P. DEZZA, *Alle origini del neo-tomismo*, Bocca, Milano, 1940.

5 Cfr. G. MATTIUSSI, *Il Veleno Kantiano*, cit. p. 81. Ma prima del Mattiussi c'era stato, come ben suggerisce il Malusa, il padre Giovanni Maria Cornoldi che nelle sue *Lezioni di filosofia ordinate allo studio delle altre scienze*, Brescia-Firenze, 1872, alla p. XXIII (vedi MALUSA, *Il giudizio su Kant*, cit. p. 133 nota 16) dichiarava: «La storia delle filosofie moderne non è che la storia delle intellettuali aberrazioni dell'uomo abbandonato alle vertigini del suo orgoglio; tanto che, come altri ben disse, si potrebbe la storia chiamare la patologia dell'umana ragione». Dal secolo XVII, da cui la nostra ricerca ha preso le mosse, fino all'ultimo Ottocento e, come si vedrà, fino al XX secolo addirittura, da Garasse a Mattiussi, il giudizio sul libero pensiero e sulla filosofia moderna nelle sue aderenze e nei suoi sviluppi, resta il medesimo: non altro che confusione, errore, veleno inquinante, quanto addirittura 'aberrazione' dal retto sapere: *Sapientia carnis inimica est Deo*, come nell'Aletino!

tro il tentativo kantiano di mediare scienza e filosofia, soprattutto attraverso i suoi *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* del 1786, nei quali – si osservava – alla mirabile informazione, non seguiva un altrettanto valido contributo allo sviluppo delle scienze naturali<sup>6</sup>. In un capitolo della sua storia intitolato a Kant e il materialismo, Lange, che sottolinea la «calorosa accoglienza» del criticismo da parte dei naturalisti insoddisfatti del modello materialistico, pone quelle riserve sulla soluzione kantiana che saranno riprese e sviluppate dai positivisti. «La parte variabile ed effimera della filosofia di Kant», secondo Lange, è la filosofia pratica; «è invece nella *Critica della ragion pura* che dobbiamo cercare tutta l'importanza della grande riforma dovuta alla iniziativa di Kant»<sup>7</sup>. Gli sviluppi straordinari delle scienze neurologiche tra Otto e Novecento, mettevano in crisi la prospettiva meccanicistica cui venivano ricondotte la fisiologia degli organi di senso e la nascente psicologia. Notava Lange:

Esiste uno studio esatto della natura, un problema che impedisce ai materialisti odierni di respingere sdegnosamente il dubbio che colpisce la realtà del mondo dei fenomeni: ed quello della fisiologia degli organi dei sensi. I sorprendenti progressi compiuti in questa scienza [...] sembrano di tal natura da confermare interamente la vecchia tesi di Protagora che l'uomo è misura di tutte le cose». Scetticismo e materialismo che per Kant restavano due prospettive legittime e propedeutiche alla soluzione trascendentale, diventavano «dal punto di vista scientifico, i due sistemi [...] degni di uguale attenzione.

E così, entro tali piuttosto angusti limiti, guardarono a Kant i positivisti scienziasti della fine del secolo, costringendone l'istanza epistemologica in più ristretta specificità, come fecero e avrebbero fatto ancora in seguito, i gesuiti, sia pure da una prospettiva cattolica del tutto differente<sup>8</sup>.

Uno dei massimi fisiologi del periodo, Ernest Haeckel, con le solite sue semplificazioni sul piano della riflessione concettuale, che resero fragile e superficiale la

6 Sulla questione confronta L. GEYMONAT, *Introduzione* in I. KANT, *Primi principi metafisici della scienza della natura* (1786), trad. it. di L. Geymonat, Cappelli, Bologna, 1959, in particolare pp. XXVIII-XXIX e ss.; anche pp. 59, 106-108. In tale opera Kant, oltre a stabilire il criterio di scientificità delle scienze e, in base ad esso, escludere dalle scienze positive la chimica e la psicologia dei suoi anni, affronta la critica del modello atomistico o, meglio, della concezione atomistico-meccanicistica della natura. Intanto con quella teoria siamo di fronte ad un dogmatismo metafisico che si regge su due postulazioni: l'esistenza di corpuscoli pieni e la presenza di corpi costituiti da parti piene e parti vuote, tanto che la loro maggiore o minore densità sarebbe data dalla maggiore o minore presenza di spazi vuoti.

7 A.F. LANGE, *Storia critica del materialismo*, trad. it. di R. Treves, Monanni, Milano, 1932, pp. 10-19 (ed. originale tedesca, Baedeker, Iserlon, 1866).

8 Sulla teoria della conoscenza kantiana negli anni del positivismo in Italia, cfr tra gli altri, V. D'ANNA, *Kant in Italia. Letture della Critica della Ragion Pura (1860-1940)*, Clueb, Bologna, 1990, soprattutto pp. 27-156.

sua battaglia in favore di una prospettiva filosofica interamente fondata sul sapere scientifico, arriva a mutilare Kant della parte morale del suo pensiero e ad ignorarne la grande lezione di metodo. Dopo averne riconosciuto i meriti nella storia della scienza nella sua conferenza *Teoria dell'evoluzione di Kant e Lamarck* nel 1886, ne traccia un profilo riduttivo in questi termini:

[...] Il suo sistema di filosofia critica è un misto di monismo e di dualismo. Di significato fondamentale saranno sempre i suoi principi critici della teoria della conoscenza, la dimostrazione che noi non possiamo conoscere la profonda e reale essenza della sostanza, la cosa in sé [...]; la nostra conoscenza resta di natura soggettiva; essa è condizionata dalla natura del nostro cervello e dei nostri organi dei sensi, e può quindi comprendere solo il fenomeno, che l'esperienza ci trasmette del mondo esterno. Ma entro questi <confini della conoscenza umana>, è bene possibile una conoscenza monistica positiva della natura, in opposizione a tutte le fantastiche dualistiche e metafisiche. Un tale grande fatto di riconoscimento monistico fu la cosmogonia meccanica di Kant e Laplace il <tentativo dell'organizzazione e dell'origine meccanica di tutto l'edificio universale, trattato secondo i principi di Newton> (1755). In generale Kant conservò nel campo delle scienze naturali inorganiche il punto di vista monistico, dando valore unicamente al meccanismo nella spiegazione dei fenomeni. Nel campo delle scienze naturali organiche al contrario, egli lo riteneva giustificato bensì ma non sufficiente; qua egli credeva di dover invocare necessariamente non solo le cause efficienti ma anche le cause finali. Così Kant giunse al piano inclinato della teologia dualista e più tardi alle sue insostenibili vedute metafisiche di <Dio, libertà e immortalità><sup>9</sup>.

Unica giustificazione, per il filosofo di Königsberg, lo stato ancora arretrato della ricerca fisiologica alla fine del XVIII secolo: condizione che avrebbe portato ad un arretramento o, addirittura, ad una «metamorfosi psicologica» che avrebbe finito per contrapporre «il Kant giovanile, veramente critico», che mette fuori dell'ambito razionale Dio, libertà ed immortalità, al «Kant invecchiato, dogmatico»<sup>10</sup>. Tale interpretazione, aveva trovato l'opposizione di autorevoli kantiani come il Paulsen e l'Adickes, i quali, come annoterà il nostro Enrico Morselli, gli mossero «rimproveri acerbissimi per essersi dimenticato il principio kantiano della relatività della conoscenza umana; e, spaventati dalle intemperanze (così le chiamano) della filosofia naturalistica, gridano: torniamo a Kant!». La risposta di Haeckel, nel *Das Glaubensbekenntnis der reinen Vernunft* del 1903, fu: «ritorniamo alla natura»; ma fu soltanto un modo di riaprire e complicare i problemi o enigmi (*Welträttsel*) dell'u-

9 E. HAECKEL, *I problemi dell'universo*, trad. it. di A. Herlitzka, con una *Introduzione su la filosofia monistica in Italia*, e aggiunte del prof. Enrico Morselli, UTET, Torino, 1904, p. IX.

10 *Die Welträttsel. Gemeinverständliche Studien über die monistische Philosophie*, Strauß, Bonn, 1899, p. 124.

niverso che egli intendeva sciogliere e risolvere entro la sua visione monistico-spinoziana della natura che avrebbe definitivamente liberato la mente degli uomini dai pregiudizi religiosi sull'esistenza di un *Essere creatore del cielo e della terra!*

Ed ecco, ai nostri giorni, il padre Sala, gesuita, nella ricorrenza del Bicentenario della *Critica della ragion pura* (1981), mettere in luce come il nucleo della dottrina kantiana della conoscenza sia costituita dall'intuire e che tutta la gnoseologia del filosofo si riduca ad una «versione sensistica dell'intuizionismo». Dopo aver messo in guardia il lettore sulla «trascuratezza e l'incostanza incredibili di Kant nell'uso dei termini tecnici, anche di quelli da lui stesso introdotti o reinterpretati, mutuandoli dalla tradizione», nonchè sulle lacune o «insufficienza espositiva» che fanno della sua un'opera composita, il critico, anziché penetrare e svolgere accorta esegesi di tale complesso capolavoro di scrittura filosofica, punta a coglierne quelli che gli paiono, di volta in volta, limiti o addirittura errori. E perché? Per puntiglio ermeneutico o eccesso di diligenza filologica? Nient'affatto! Semplicemente perché Kant, come ogni vero filosofo, tendeva a cogliere i limiti del conoscere scientifico e non ad arrovellarsi nel tentativo di conciliare i portati del suo pensiero con le Sacre Scritture: che resta, in fondo, l'unico vero compito del pensatore cattolico<sup>11</sup>.

---

II Cfr. G.B. SALA, *Il bicentenario della «Critica della ragion pura» di Kant*, in «C.C.», IV 1981, pp. 118-134; 343-360. I reverendi padri intendevano, oltre le lodi e gli incensi che si bruciavano in onore del filosofo di Conisberga, in Germania e in Italia, «prevenire gli incauti, e convincere gli illusi intorno alla vera ragione di quella immeritata apoteosi». Ma cfr. anche «C.C.», 20 agosto, 16 settembre, 1 ottobre, 5 novembre, 5 dicembre 1981, con importanti rinvii al primo centenario e all'intervento del padre Tilman Pesch, S.J., che in Germania aveva già trattato a fondo della *Inanità della scienza moderna e la critica della Critica della ragion pura*. Fa il pari con un tale drastico rifiuto del kantismo per motivi di ortodossia, l'omologo rigetto eterodosso e marxista, sviluppastosi negli anni intorno al 1968, cruciali per la cultura di sinistra, che in alcuni casi arrivava a riportare, *tout court*, tutto Kant ad un ennesimo *episodio dell'alleanza tra religione e fede*; quasi che quell'alleanza, in forme e modi nascosti o simulati, non si presenti in tutta la storia della filosofia moderna e negli itinerari di quasi tutti i grandi filosofi moderni, da Spinoza a Cartesio, da Vico a Leibniz, da Newton a Voltaire, ecc. «La cosiddetta riduzione della religione alla morale, il deismo di Kant, o il suo agnosticismo – è stato scritto da un valoroso allievo di Ugo Spirito, precocemente scomparso – sono dunque espressioni incomplete, anzi inesatte, per chiarire il suo orientamento. In realtà l'ipoteca religiosa condiziona la morale kantiana e ne costituisce il presupposto e lo scopo». Dichiarazione questa che, per un verso, rimane scontata ed è perciò pleonastica, dall'altro contrae il Kant scienziato e quello della *Critica*, in particolare della *Dialettica trascendentale*, in due monconi, perdendone il valore unitario e trascurando infine il ruolo storico giocato dal Criticismo quale negatore della conoscibilità razionale di Dio e distruttore della metafisica tradizionale: ruolo ben colto appunto, tra le immancabili approssimazioni e petizioni di principio, proprio dalla critica gesuitica, nonostante i suoi eccessi di fedeltà al tomismo. Cfr. C. LACORTE, *Kant. Ancora un episodio dell'alleanza tra religione e filosofia*, Argalia, Urbino, 1969, pp. 45-46 in particolare.

## 2 Mondo, natura e globo

Può interessare, infine, lo storico della filosofia e del pensiero scientifico – che voglia per altri versi chiedersi le ragioni teoriche del rifiuto drastico della filosofia kantiana da parte del cattolicesimo ortodosso – un raffronto tra l'idea di *mondo* (*Welt*) che viene presentata nella *Geografia fisica* e quella che sarà oggetto della dialettica della ragione nella *Critica della ragion pura*<sup>12</sup>. In quelle lezioni – di cui ignoriamo con precisione le singole date ma che si collocano certamente tra il 1756 e il 1796, vale a dire in un arco di tempo che copre quasi l'intera produzione del filosofo – Kant dà la seguente definizione di *mondo*: «Tutte le cose della natura in quanto esse compongono un tutto, formano propriamente *il mondo*» (*Welt*). Tale definizione oggettiva non viene determinata in alcun modo dal soggetto; si presenta simile alla definizione che Wolf dà di *universo* (*Weltall*): «series entium finitorum tam simultaneorum, quam successivorum inter se connexorum». Altrimenti accade se chiamo *mondo* quanto viene circoscritto da un determinato rapporto d'esperienza del soggetto, di volta in volta diverso con un circostante fenomenico, vario a sua volta. Posso chiamare, infatti, *mondo* solo la terra o sostenere di conoscere il *mondo* solo per aver viaggiato. A questo punto Kant precisa: «Ma la cognizione del mondo richiede più che il semplice viaggiare. Chi vuol trarre profitto da'viaggi deve farsi dapprima un piano e possedere cognizioni». Le cognizioni, perciò, diventano presupposti fondamentali o, si direbbe, forme mentali o addirittura *a priori* (trascendentali) che rendono possibile l'esperienza del viaggio; senza le quali il viaggiare non può significare di *aver veduto il mondo*<sup>13</sup>. Quanto resta fuori dalla mia definizione di mondo è, diremmo, il *mondo in sé*: che è, dantescamente, «in tutto dall'accorger nostro scisso!» È *noumeno*. E Kant prosegue, in un linguaggio piano e quasi popolare:

Chi vuol trarre profitto da'viaggi [...] deve saper quali oggetti siano da esaminarsi, quali da cercarsi. La cognizione del mondo dev'essere un sistema, altrimenti non saremmo sicuri di aver abbracciato l'insieme e nemmeno di ritenerlo in mente, perché non dominiamo con lo sguardo tutto quello che sappiamo.

*Mondo* sarà, perciò, quanto riusciamo a dominare con lo sguardo, col pensiero, tanto da poterne fare un *sistema*; non sarà mai un *aggregato*: «nel *sistema* il tutto è prima delle parti; nell'*aggregato* le parti sono le prime». Solo nel sistema è il mondo; fuori è, per un verso, il semplice aggregato e, per l'altro, l'inconoscibile, il *noumeno*. Il sistema, per Kant, «è l'idea architettonica, senza la quale la scienza non può fabbricarsi»; e

12 Traggio le pp. ss., con qualche lieve modifica, dal mio saggio, *Kant e le scienze della natura*, «Annali del Dipartimento di Scienze Storiche Filosofiche e Geografiche», Università di Lecce, a. XI, 1996-1999, Lacaita, Manduria, 1999, in particolare, pp. 425-470.

13 Cfr. *Geografia fisica*, trad. it. di Augusto Eckerlin, 6 voll., Tipogr. Silvestri, Milano, 1807-1811 (condotta sulla ed. Vollmer, 1801-1805), prefazione, pp. XXII-XXIII. Per la citazione di Christian Wolff, vedi *Cosmologia generalis*, 1737, par. 48.



aggiunge: «tutta la descrizione del mondo e della terra, quando deve essere sistema, deve cominciare col *globo*, l'idea dell'insieme, e riportarsi sempre a questo». *Globo*, globalità prima che *globo terracqueo*: totalità sistematica costituita col pensiero, quasi appercezione trascendentale. La geografia fisica che del mondo si occupa, per essere scienza dovrà pertanto distinguersi da un semplice *sistema naturae*, vale a dire da «un inventario delle cose isolate», di cui un illustre esempio è quello di Linneo. Questo è puramente descrittivo, anche se esamina, unisce e divide in nomenclature e classi; mentre, di contro, «la geografia fisica dà piuttosto un'idea dell'insieme, secondo lo spazio, ovvero il globo, e segue nella descrizione delle parti le leggi e l'ordine della natura»<sup>14</sup>.

Nel capitolo che tratta dell'*antinomia della ragion pura*, ritroviamo, con linguaggio stringatamente filosofico, espressi gli stessi concetti, che il filosofo aveva utilizzato al semplice scopo di introdurre gli scolari allo studio di una disciplina particolare (la geografia fisica). Al termine *mondo* si affianca perciò quello di *natura*.

Giova, a questo punto, una rapida puntualizzazione storica. L'accettazione da parte di Kant dell'endiadi *mondo-natura* è la traccia, nel suo pensiero, della rivoluzione avvenuta nel Rinascimento entro la tradizionale accezione aristotelico-cristiana di *mondo-ordine* (*Kòsmos*). Il Naturalismo rinascimentale, infatti, da Telesio a Bruno prima, il panteismo spinoziano poi, avevano dissociato il concetto di *ordine* da quello di *mondo*, collegandolo, con un vincolo empio ed eretico, a quello di *natura*. Da un canto la *natura-ordine*, dall'altro il *mondo-totalità*. È in quest'ultima accezione che il binomio diventa oggetto della dialettica trascendentale; mentre la *natura-ordine*, interamente sottoposta a leggi meccaniche, resta oggetto legittimo dello studio scientifico. Essa non si configura come *totalità assoluta* ma come *totalità relativa*, cioè puro campo di indagine, qual'è quello, ben delimitato, del fisico, del geologo o dell'astronomo. In definitiva, Kant avrebbe così sottratto all'ontologia spinoziana (la quale, a sua volta, aveva distrutto trascendenza e personalità di Dio, riportandole all'ordine immanente) il binomio *Natura-ordine=Kòsmos=Dio* e lo avrebbe riportato al significato ristretto di *campo di indagine astronomica*, dove non c'è posto né per la *totalità assoluta* né per Dio; ma dove sono individuabili serie di relazioni meccaniche continuamente aperte all'inchiesta scientifica. Era questo un altro motivo, ben individuato dalla controversistica gesuitica, per vedere in Kant il «sofista di Conisberga» che aveva dimidiato la scienza, trasformandola da scolastico strumento propedeutico alla conoscenza di Dio in pura ricerca autonoma, fondata su ragione. Dice Kant:

Noi possediamo due espressioni: *mondo e natura*, che a volte si scambiano fra di loro. La prima significa l'insieme matematico di tutti i fenomeni e la totalità della loro sintesi, così rispetto al grande come al piccolo, ossia in riferimento al suo progresso tanto per composizione che per divisione. Questo medesimo mondo prende il nome di natura, se lo si considera come un tutto

dinamico, ed anziché guardare all'aggregazione nello spazio e nel tempo, in vista della sua costruzione come quantità, ci si fonda sull'unità dell'esistenza dei fenomeni<sup>15</sup>.

Non è certo il commento di questo celebre passo che qui si vuol banalmente proporre; ma soltanto additare uno dei tanti esempi di strettissima connessione in Kant tra concetti filosofici e nozioni scientifiche e, più specificamente, come egli abbia costruito la sua nozione di *mondo e natura* all'interno delle cognizioni geografiche, zoologiche, antropiche e biologiche che aveva approfondito nel corso di lunghi anni di ricerche. Altro parallelismo notiamo tra quello che nelle *Lezioni di Geografia* è chiamato *globo* e il *cosmo*, del quale dà la nota definizione: «per cosmo si intende l'insieme di tutti i fenomeni e [in senso trascendentale] sta a indicare la totalità assoluta dell'insieme delle cose esistenti». È pertanto il continuo confronto con la scienza dei suoi anni che lo porta, da un lato a scendere nelle specifiche teorie fisiche, astronomiche e biologiche e, dall'altro, a guardare globalmente il fittissimo reticolo dei metodi e dei percorsi su cui costruire la sua critica della ragione. Resta perciò questa la sola vera ragione profonda per cui il pensiero cattolico non potrà mai appropriarsi di una tale originale esperienza, critica e trascendentale.

\* \* \*

Del resto, l'esposizione prevalentemente didascalica delle cognizioni geografiche e biologiche dei suoi anni, testimoniata dalle sue *Lezioni di Geografia fisica*, sostiene in realtà tutto il lungo travaglio della gestazione di un pensiero unitario nel quale mondo e uomo, cosmologia e antropologia, soggetto e oggetto, troveranno la loro originale soluzione trascendentale. L'ultima indicazione, infine, che il professore dà ai suoi studenti è quella di collegare lo studio e la riflessione teorica alla irripetibilità dei dati d'esperienza che Galileo aveva chiamato le *sensate esperienze*. Nel caso specifico della geografia, si trattava di un *viaggio*: «Il metodo della geografia fisica dovrebbe contenere un viaggio fatto in tutte le regioni del globo, e descrivere gli animali e gli avvenimenti in ciascun clima ed elemento. La geografia è quasi l'introduzione e la preparazione per una simile impresa»<sup>16</sup>.

Il professore, che mai s'era mosso dal suo paese, si accomiatava così dai suoi scolari invitandoli a intraprendere quella ricerca sul campo per le vie dell'universo che egli aveva solo potuto concepire con la potenza della sua mente, ma che già ai suoi anni intraprendevano i primi esploratori, antropologi ed etnologi, tra genti e luoghi sconosciuti. Alcuni decenni più tardi (esattamente il 27 dicembre del 1831) un giovane naturalista inglese avrebbe, senza saperlo, seguito quel mirato consi-

15 *Critica della ragion pura*, trad. it. di P. Chiodi, UTET, Torino, 1967, pp. 360-361.

16 *Geografia fisica*, cit., VI, p. 504.

glio<sup>17</sup>. Era il ventenne Charles Darwin le cui dottrine, fondate anch'esse su *sensate esperienze* a lungo meditate, avrebbero ancora data materia e problemi alla puntigliosa critica gesuitica, sempre volta (e chissà per quanti secoli ancora!) a far quadrare, *ad majorem Dei gloriam*, le Scritture, depositarie di una verità immutabile, con la ricerca scientifica, sempre sospinta e trascinata addirittura dal flusso perenne e mutabile delle nuove conquiste e tutta protesa, nel continuo insorgere di nuovi e più ardui cimenti, verso mete lontane ma luminose.

---

17 Vedi, per una ricostruzione analitica e minuziosa del formarsi graduale del disegno evolucionistico darwiniano, CH. DARWIN, *Taccuini (1836-1844)*, ed. it. (che riproduce l'ed. ingl., *Charles Darwin's Notebooks*, Trustees of the British Museum, 1987), a cura di T. Pievani, Laterza, Bari, 2008.

## BIBLIOGRAFIA DELLE FONTI PRINCIPALI

In elenco sono riportate le fonti, la più importante letteratura che la riguarda e i siti Web ai quali mi sono costantemente riferito nel mio lavoro e a cui le note ai singoli capitoli in alcuni casi rimandano. Indico anche le relative pagine soltanto per quei testi di cui cito passi o a cui testualmente mi riferisco e direttamente alludo nel corso del mio lavoro, senza averle menzionate nelle note relative. Per le fonti più rare, o meno frequentate, ho ritenuto opportuno indicare anche le biblioteche italiane dove sono conservate e darne la relativa collocazione. Del *De Benedictis* e di Alfonso de Liguori do una cronologia delle opere principali di cui mi sono servito. È appena il caso di avvertire che tali indicazioni bibliografiche sono semplicemente indicative della traccia di ricerca seguita nel libro, nel quale, per le successive stratificazioni di revisione e di sintesi subite, vengono registrate in nota solo alcuni degli innumerevoli contributi di cui l'autore s'è avvalso nel corso degli anni in cui quelle pagine nascevano. Pertanto, sistematicità e completezza risultano volutamente appena orientative e del tutto circoscritte alle scelte e al fine dell'autore.

### 1) Apologisti e polemisti di varia ortodossia tra i secoli XVII e XVIII<sup>1</sup>

- [ANONIMO], *Censure de la Faculté de Théologie de Paris, contre un livre intitulé La somme théologique des veritez capitales de la religion chrétienne, par R. P. Fran. Garasse*, Paris, 1626.
- J. ABBADIE, *Traité de la vérité de la religion chrétienne*, Jean Neaulme, Lattaie, 1771, 3 voll. (Rotterdam, 1684).
- R.G.ARFISI, *De' fondamenti dell'onestà naturale dell'uomo contra gli errori dello Stoicismo, Pirronismo, Spinozismo e Deismo*, [...], (anonimo) Venezia 1771; (col nome) Giovannelli, Cremona, 1776.
- N.S.BERGER, *Le déisme réfuté par lui-même ou Examen des principes d'incrédulité repandus dans les divers ouvrages de M. Rousseau, en forme de Lttres*, 3<sup>a</sup> ed., chez Humblot, Paris 1774, (1<sup>a</sup> ed., Paris, 1765).
- IDEM, *La Certitude des Preuves du Christianisme ou Réfutation de l'Examen Critique de la Religion Chrétienne* par M.B., Docteur en Théologie, Principal du Collège de Besançon, Associé de l'Académie des Sciences, Belles-Lettres et Arts de la même ville, Paris, 1767 (trad. it. Venezia, 1777, 2<sup>a</sup> ed.).
- IDEM, *Apologie de la religion chrétienne*, Umblot, Paris, 1769.
- IDEM, *Examen du matérialisme ou réfutation du système de la nature* (Holbach), chez Humblot libraire, Paris, 1771.
- G.B. BOSSUET, *Traité du libre-Arbitre et de la Concupiscence*, Paris, s. ed., 1731.
- H. DE BOULAINVILLIERS, *Réfutation de Spinoza*, Bruxelles, chez François Foppens, 1731. Testo notoriamente spinozista e libertino camuffato da apologetico.
- J. CARAMUEL LOBKOWITZ, *Animadversiones in Meditationes cartesianas, quibus demonstratur clarissime nihil demonstrari a Cartesio*, in D. PASTINE, *Caramuel contro Descartes: Obiezioni inedite alle «Meditazioni» di Cartesio*, in «RCSF», n. II, 1972, pp. 177-221.
- G. CERNITORI, *Biblioteca polemica degli scrittori che dal 1770 al 1793 hanno difesi o impugnati i dogmi della cattolica romana Chiesa*, nella Stamperia Salomoni, Roma, 1793, (precedente ed. 1789).

---

1 Di notevole ausilio è stata, per la ricerca di alcune fonti e come repertorio di materiali di particolare interesse, almeno per la seconda parte della nostra ricerca, la raccolta di R. DE MATTEI, *La Biblioteca delle «Amicizie». Repertorio critico della cultura cattolica nell'epoca della rivoluzione, 1770-1830*, Bibliopolis, Napoli, 2005, che qui richiamiamo tra le fonti bibliografiche.

- D. CONCINA, *Della religione rivelata contra gli ateisti, materialisti, deisti, indifferentisti, che negano la verità de' Misteri*, Simone Occhi, Venezia, 1754.
- G. DANIEL, S.J., *Response aux lettres provinciales de L. de Montalte, ou Entretien de Cleandro et d'Eudoxe*, Colonia 1694; *Voyage du Monde de Descartes*, La veve de Simon Bernard, Paris, 1691; 2 ed., *nouvelle revûe et augmentée d'un cinquième partie, ajoûtée aux quatre precedents*, par P. G. Daniel, de la Comp. De Jesus, Nicolas Pepi, Paris, 1702 (trad. inglese, *A Voyage to the World of Cartesius*, T. Bennet, Londra, 1694); *Suite du Voyage du monde de Descartes*, Amsterdam, 1696. Cfr. anche l'ediz. latina del *Voyage*, curata dal De Benedictis, Puteolis, MDCXCV (vedi, di seguito, Sposato, [1960], pp. 32 e ss.).
- J. DUVERGIER, DE HAURANNE (Sant-Cyran), *La somme des fautes et faussetés capitales contenues en la somme théologique du Père Fran. Garasse de la Compagnie de Jesus*, J. Bouillerot, Paris, 1626.
- G. FINETTI (Bonifacio Finetti), *De principijs juris naturae, et gentium adversus Hobbesium, Pufendorffium, Thomasium, Wolfium et alios*, Libri XII, tomi 2, Bettinellus, Venetiis, 1777 (1764).
- L. FRANÇOIS, *Prove della religione di Gesù Cristo contro gli spinozisti e i deisti*, Venezia, 1764 (ed. originale, Paris, 1751, 4 voll.).
- IDEM, *Apologia del genere umano. Difesa della verità della Sacra Scrittura contro G.B. Vico*, con introd. di B. Croce, Laterza, Bari 1936 (ed. originale, Venezia, 1768).
- F. GARASSE, *La doctrine curieuse des beaux esprit, o prétendus tels [...] combattue et renversée par le père François Garasse*, par Sebastian Chappelet, Paris, 1623;
- IDEM, *Apologie du Père François Garassus, de Compagnie de Jesus, pour son livre contre les athéistes et libertins de notre siècle, et réponse aux censures et calomnies de l'auteur anonyme*, Ivi, 1624;
- IDEM, *La Somme Théologique des veritez capitales de la religion chrétienne*, Ivi, 1625;
- A. GENOVESI, *Elementa metaphysica in usum privatorum adolescentium [...]*, Napoli. 1743-1747 (presso Thomas Bettinelli, Venezia. 1748).
- IDEM, *Elementa metaphysicae mathematicum in morem adornata [...]*, Editio quarta Neapolitana multo auctior et correctior, Pars tertia, Neapoli, ex typ. Simoniana, 1762.
- D. HUET, *Censura Philosophiae Cartesianae*, D. Horthemels, Paris. 1689 (vedi anche trad. parziale in G. PAGANINI, *La scepsi moderna* cit., pp. 314-338 e soprattutto la ristampa anastatica Olms, Hildesheim-New York, 1971).
- IDEM, *Traité philosophique de la foiblesse de l'esprit humain*, Amsterdam, 1723 (postumo, composto nel 1690). Trad. it. a Padova, 1724; ediz. fran. a Venezia, 1789.
- L. LESSIUS (Leonaert Leys), *De Providentia Numinis et Animi immortalitate. Libri duo adversus Ateos et Politicos*, Antverpiae, 1613.
- IDEM, *Opuscola varia in unum corpus redacta*, Lutetia Parisiorum, Johannes Meiat, 1626.
- L. MAGALOTTI, *Lettere sopra i bucheri. Con l'aggiunta di Lettere contro l'ateismo, Scientifiche e Erudite e di Relazioni varie*, a cura di Mario Praz, Le Monnier, Firenze, 1945.
- IDEM, *Lettere familiari del Conte L. Magalotti gentiluomo fiorentino e accademico della Crusca*, presso Sebastiano Coleti, in Venezia, 1719.
- M. MAUDUIT, *Traité de religion contre les athées, les déistes, et les nouveaux pyrrhoniens, où en supposant leurs principes on les convainc par la disposition même où ils sont qu'ils n'ont point d'autre party à prendre que celui de la religion chrestienne*, Paris, 1677 (2ª ed. aumentata, Ivi 1698). Ha presentato come tesi di laurea, sotto la direzione di Mac Kenna, l'ed. critica del *Trattato* di Mauduit, Mi-ae Hyun, presso l'Università Jean Monnet di Saint Etienne nel 1992. Cfr. anche M. MADUDUIT, *Traité de religion [...]*, presso Università Blaise Pascal, Clermond-Ferrand, 1997.
- M. MERSENNE, *L'impieété des déistes, athées et libertins de ce temps*, Paris, 1624 (ristampa anastatica Stuttgart, Frommann, 1975).

- T.V. MONIGLIA, *Dissertazione contro i fatalisti*, Domenico Ciuffetti e Fil. M. Bandini ad istanza di Fil. Pollone, Lucca, 1744.
- IDEM, *Dissertazione contro i materialisti e altri increduli*, Stamperia del Seminario, Padova, 1750.
- IDEM, *Osservazioni critico-filosofiche contro i materialisti divise in due trattati*, Vincenzo Giustini, Lucca, 1760.
- L.A. MURATORI, (ritenendo il *Traité* di Huet, spurio), *Delle forze dell'intendimento umano, ossia il pironismo confutato, trattato di L. A. M., Bibliot. del Ser. Sig. Duca di Modena, opposto al libro del prete Mons. Huet intorno alla debolezza dell'umano intendimento*, Giambattista Pasquali, Venezia, 1745.
- F. PICOT, *Memoria storica ecclesiastica del sec. XVIII*, Foligno, 1825-1827.
- G.B. ROBERTI, *Opere*, 12 tomi, Remondini, Venezia, 1789.
- T. ROSSI, *Della mente sovrana del mondo*, Napoli, 1743.
- P. SEGNERI, *L'incredulo senza scusa*, Baglioni, Venezia, 1654, (Baglioni, 1738).
- E. STILLINGFLEET, (contro Epicuro), *Origines sacrae or a Rational Account of the Grounds of Christian Faith as to the Truth and Divine Authority of the Scriptures and Matters therein contained*, Henry Mortlock, London, 1662; ma anche At the Clarendon Press, Oxford, 1818.
- B. TERZI, *Storia delle opinioni filosofiche di ogni secolo intorno all'anima, alla cosmologia, a Dio, e al naturale diritto*, (2 tomi), Fratelli Conzatti, Padova, 1776.
- IDEM, *Storia critica delle opinioni filosofiche di ogni secolo intorno all'anima*, 7 tomi, Fratelli Consatti, Padova, 1778.
- A. VALSECCHI, *Dei fondamenti della religione e dei fonti dell'empietà*, libri tre, in 3 voll., Giovanni Manfrè, Padova, 1765.
- IDEM, *La religione vincitrice, Opera di Fr. Antonino Valsecchi, Ediz. riveduta dall'Autore con un'Appendice*, Tommaso Bettinelli, Padova, MDCCCIII.
- IDEM, *La verità della Chiesa Cattolica Romana, dimostrata, illustrata e difesa da Fr. Antonino Valsecchi dell'Ord. Dei Predicatori*, 2<sup>a</sup> ed., Tommaso Bettinelli, Padova, MDCCXCIV.
- P. DE VILLEMANDY, *Scepticismus debellatus, seu Humanae cognitionis ratio ab imis radicibus explicata, ejusdem certitudo adversus Scepticos quosque Veteres ac Novos invicta asserta, facilis ac tuta certitudinis huius obtinendae Methodus praemostrata*, Lugdani Batavorum, 1697.
- F.A. ZACCARIA, *Storia polemica della proibizione dei libri*, Generoso Salomoni, Roma, 1777.

## 2) Manoscritti clandestini e pensatori moderni esegeti delle Scritture

Tra le prime elencazioni di testi e manoscritti clandestini, va ricordata, dopo quella pionieristica di Gustave Lanson (1912), quella di I.O. WADE, *The clandestine Organization and Diffusion of philosophic ideas in France from 1700 to 1750*, Princeton, 1938, rist. New York, 1967. Tale bibliografia è stata in seguito aggiornata da M. Benitez in suoi vari interventi tra cui *Matériaux pour un inventaire des manuscrits philosophique clandestins des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, in «Rivista di storia della filosofia», 1988, pp. 17-25 e in particolare nel volume più recente, *La face cachée des Lumières*, Oxford-Paris, 1996, contenente ben 257 titoli; ma cfr. l'edizione spagnola ulteriormente aggiornata, *La cara oculta de las Luces*, Valencia, 2003.

Una importante descrizione preliminare sui testi è in:

- A. MCKENNA, *Les manuscrits philosophiques de l'Âge classique: bilan et perspectives des recherches*, in «XVII<sup>e</sup> Siècle», n. 192, 1996, pp. 523-535.
- G. MORI – A. MOTHU, *Philosophes sans Dieu. Testes athées clandestins du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 2005.

Sui siti on-line, per i testi del XVII-XVIII secolo si veda:

G. MORI, *Testi Elettronici Clandestini del Settecento*, aggiorn. al dic. 1998:

[http://www.lett.unipmn.it/~mori/e-texts/index\\_it.htm](http://www.lett.unipmn.it/~mori/e-texts/index_it.htm).

A. MOUTU, *Bibliographie de la Littérature hétérodoxe et clandestine de l'âge classique (1993-1997)*, giugno 1997 (versione italiana).

J.-P. CAVAILLÉ in *Le dossiers du Gribil, Bibliographie: libertinage, libre pensée, irréligion, athéisme, anticléricalisme* – 2; 3 janvier 2008, che dedica alle fonti ampio spazio ed è così distribuita: *Antiquité greco-latine; Epoque medioevale; XV<sup>e</sup> siècle; XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles; Manuscris Paris Bibl. de l'Arsenal; Ms. B. National*. Cfr sito: <http://dossiersgribil.revues.org/document632.html>.

Nella sezione dedicata agli autori, sono elencati 632 titoli, comprendenti anche ristampe ed edizioni critiche moderne dei manoscritti e dei testi clandestini.

Una sezione è dedicata ai siti Web che riguardano il libero pensiero e i manoscritti clandestini.

Per la sterminata letteratura critica, cresciuta in questi ultimi anni, oltre il sempre importante volume di S. ZOLI, *L'Europa libertina (secoli XVI-VIII)*, *Bibliografia generale*, Nardini, Firenze, 1997 (a suo tempo la più completa), va ora visto, aggiornato fino al 2008, l'ampio resoconto bibliografico di J.-P. CAVAILLÉ, nello stesso *Dossier du Gribil, Bibliographie des travaux d'historiographie et de critique*, 1, di pp. 140.

Un elenco approssimativo di fonti era già in:

F. WEIL, *Le rôle de Raby dans la rédaction et la diffusion des manuscrits philosophiques (1760-1770)*, in AA. VV. *Filosofia e religione nella letteratura clandestina*, a cura di G. Canziani, cit., pp. 411-424; ed ivi, cfr. indice di testi clandestini citati nel volume, pp. 503-508.

Tra i testi clandestini e le recenti edizioni critiche di questi, sono stati tenuti presenti:

*Theophrastus redivivus*, ed. prima e critica, a cura di G. Canziani e G. Paganini, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze, 1981-1982.

*La vie et l'esprit de Mr. Benoit de Spinoza*, Charles Levier, Aia 1719; ora in *Trattato dei tre impostori. La vita e lo spirito del Signor Benedetto de Spinoza*, con introduzione e ricco apparato di note a cura di Silvia Berti, testo francese e trad. it. a fronte, Einaudi, Torino. 1994.

*Le "Traité des trois imposteurs" et "L'Esprit de Spinoza". Philosophie clandestine entre 1678 et 1768*, textes présentés et édités par F. Charles-Daubert, coll. «Libre pensée et littérature clandestine», Voltaire Foundation, Oxford, 1999.

*Traité des trois imposteurs (1777)*, a cura e con introduzione di P. Rétat, ristampa anast., Saint-Etienne, 1973.

*Cymbalum mundi sive Symbolum sapientiae*, a cura di G. Canziani, W. Schröder e F. Socas, Angeli, Milano, 2000.

J.B. D'ARGENS, DE BOYER, Marchese, *Lettres juives ou correspondance philosophique, historique et critique entre un juif voyageur en differens endroits de l'Europe et ses correspondans en divers endroits*, Pierre Paupie, La Haye, 1764 (in 6 voll., L'Aia, 1738-1742).

IDEM, *La philosophie du Bon-Sens ou Réflexions philosophique sur l'incertitude des connoissances humaines, à l'usage des Cavalier et di Beau Sexe*, G. Conrad Walther, Dresde, 1769 (Amsterdam 1746).

*Examen critique des Apologistes de la Religion Chrétienne*, par M. Fréret, Paris, 1766 (anche in *Ouvres completes*, London, 1775; su cui cfr., NIDERST, in O. BLOCH, *Le matérialisme*, cit., pp. 45-66, nonché le note e i richiami di Paganini, *Les philosophies clandestines*, cit., pp. 128-129).

*Le Testament de J. Meslier, curé d'Etrépiigny et de But en Champagne, decedé en 1733. Ouvrage inédit précédé d'un preface, d'une étude bibliographique*, par Rudolf Charles [d'Ablaing Van

- Giessenburg], Amsterdam, Librairie étrangère, 3 voll. 1864; ma vedi ora, *Oeuvres de J. M.*, a cura di J. Deprun, R. Desné, A. Soboul, Anthropos, Paris, 1970-1972.
- Catéchisme du curé Meslier, mis au jour par l'éditeur de l'Almanach des honnêtes gens* [S. Marechal], L'An Premier du règne de la Raison & de la Liberté; de l'Ere vulgaire 1789.
- V. TOUSSAINT, *Les moeurs*, Amsterdam, 1748.

Tra le fonti classiche più richiamate nella nostra ricerca, ricordiamo soltanto:

- P. BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, V ed. rivista, Amsterdam, 1740; (in particolare gli articoli *Dicearc*; *Ronarius*; *Sinergiste*, B. Ma si sono utilizzate, per le voci tradotte in italiano e per le note, le traduzioni parziali di G. CANTELLI, in 2 voll. Laterza, Bari, 1976, in particolare, I, pp. 104-105 e di G.P. BREGA, *Pensieri sulla cometa e Dizionario storico e critico*, Feltrinelli, Milano, 1957, pp. 145; 281; nonché l'antologia di G. PAGANINI, *La scepsi moderna*, citato nelle note precedenti).
- B. SPINOZA, *Tractatus theologico-politicus*, Introduzione di E. Giancotti Boscherini, traduzione e commenti di A. Droetto e E. Giancotti Boscherini, Einaudi, Torino, 1980.
- R. SIMON, *Histoire critique du Vieux Testament*, Nouvelle edition, chez Reiner Leers Rotterdam, 1685.
- IDEM, *Histoire critique des versions du Nouveau Testament*, Ivi, 1690.
- IDEM, *Histoire critique des principaux Commentateurs du Nouveau Testament*, Ivi, 1693.
- R. CUDWORTH, *The true Intellectual System of the Universe*, R. Royston, London, MDCLXXXVIII.
- J. TOLAND, *Lettres à Serena et autres textes*, édition critique, Introduction et notes par Tristan Dragon, Honoré Champion, Paris, 2004; *Lettere a Serena*, trad. it. a cura di E. Lecaldano, Laterza, Roma-Bari, 1977.
- G. ANDRES, *Dell'origine, progressi e stato attuale di ogni letteratura*, Stamperia reale, Parma, 1794, vol. V, pp. 443-445; 480 e ss. (in particolare vi si difende l'epicureismo dalle accuse correnti).
- P. DECHARME., *Le critique des traditions religieuses chez le Grecs des origines au temps de Plutarque*, A. Picard, Paris, 1904 (con un elenco degli atei nelle antiche dossografie).
- MIRABAUD (per d'Holbach), *Système de la nature, ou des Lois du monde physique et du monde moral, par M. Mirabaud, secrétaire perpétuel et l'un des Quarante de l'Académie française*, 2 voll., Londres, 1770 (trad. it., a cura di A. Negri, UTET, Torino, 1978).

### 3) Principali opere del gesuita De Benedictis

- JO. BAPTISTA DE BENEDICTIS E SOCIETATE JESU, *Philosophia peripatetica, Tomis quinque comprehensa. Tomus primus qui est de Logica*, Neapolis, J.Reillard 1688, in 8°; *Tomus secundus qui est Physicae pars prima*, Napoli, Salvatore Castaldo, 1687, in 8°; *Tomus tertius qui est Physicae pars altera, et quartus qui Methaphisica inscribitur*, Napoli Reillard 1692: (1687-1692[?]), (ve n'è copia nella Bibl. Prov. di Lecce). Altra ed., Venezia, Tip. Balleoniana, MDCCXXXIII, (solo voll. II e III, presso la Bibl. Comunale «F. Trincherà», Ostuni).
- Analecta poetica*, 2 voll., Napoli Reillard 1689 (Biblioteca Nazionale di Bari, 103. B. 14); Ed. Castaldi, MDCLXXXVI (Vol. I, nella Biblioteca Provinciale di Lecce: XXXII. A. 190).
- Lettere all'Arc. di Benevento*, 7 marzo 1696 e al card. Orsini, pubblicate in P. SPOSATO, *Le Lettere provinciali di Baise Pascal e la loro diffusione a Napoli durante la rivoluzione intellettuale della seconda metà del sec. VII*, Tivoli 1960, pp. 55-58 (vedi anche, VI. COMPARATO, *Memorie*, cit., p. 13);
- Lettere Apologetiche in difesa della Teologia scolastica e della filosofia peripatetica dedicate al Sig. Don Carlo Fran. Spinelli, Principe di Tarsia*, Napoli, Jacopo Reillard, 1694, (Biblioteca Nazionale di Napoli, due copie: 42 - C -47; X - A - 33). 1) A Luigi Oligoro, pp. 1-49; 2) A Nicolò Marziale, pp. 50-111; 3) A Lionardo di Capoa, pp. 112-188; 4) Ad Arrigo Filostasio, pp. 189-254; 5) A Roberto Filadelfo, pp. 255-312 (Biblioteca Nazionale di Bari, Cot. 25-10).



- Ragionamenti di Cleandro e di Eudosso sopra le Lettere al Provinciale recati nell'italiana favella*, del Gesuita Gabriel Daniel, Pozzuoli (ma Napoli, Reillard), 1694. (Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana, Capponi, V.2.5).
- Viaggio per lo mondo di Cartesio con seco la sua continuazione. Opera del padre Gabriello Daniello della Compagnia di Gesù, recata dall'original francese nel nostro italiano*, Gennwro Muzio, Napoli, 1731 (ed. postuma).
- La scimmia di Montalto* [il Conventuale Bernardino Ciaffoni]. *Apologia in favore dei SS. Padri contro quelli che in materie personali fan dei medesimi poca stima, convinto di falsità da Francesco De Bonis sacerdote*, Gratz 1698 (ristampato in Fossombrone, 1750).
- Difesa della Bolla di Alessandro VII ad Sanctam contro gli sforzi dell' ultime lettere provinciali ed altri insulti et cavillazioni de' Giansenisti, da Giacinto Bandoni*, presso Epiro, Palermo, 1700 (?).
- Difesa della scolastica teologia per il p. G. B. De Benedictis*, dedicata a Clemente XI, Roma, A. De Rossi, 1703, in 12°.
- Difesa della terza lettera apologetica di Benedetto Aletino, divisa i tre parti; la prima teologica; l'altra filosofica (su la fil. cartesiana) e la terza critica su d'alcuni fatti in essa contenuti*, Roma, A. De Rossi, 1705, in 8°. (Biblioteca Apostolica Vaticana, Racc. Gen. Fil. V 403).

#### 4) *Controversia cartesiana a Napoli*

Si riporta qui testualmente la cronologia delle principali fonti, con particolare riguardo alla polemica aletiniana, già data in *Appendice* al saggio edito su «Il cannocchiale», 3, 2006, pp. 39-84.

- 1) [1681] *Parere del Signor Lionardo di Capoa. Divisato in otto ragionamenti ne' quali partitamente narrandosi l'origine e il processo della medicina, chiaramente l'incertezza della medesima si fa manifesta*, Napoli (ristampa, 1698);
- 2) [1685] F. D'ANDREA, *Apologia in difesa degli atomisti*, autografo, anonimo e anepigrafo; Bibliot. Oratoriana di Napoli, ms. 28 4 1, f. 4v. (Cfr. A. QUONDAM [1970], pp. 902-910, ed ivi prima ed. della *Premessa*, comprendente i fogli 1-6v. Ma v. ora, il testo in ed. critica in, G. BORRELLI, *D'Andrea atomista*, Napoli, Liguori, 1995);
- 3) [1685] *Memorie de' viaggi per l'Europa Christiana, scritte a diversi in occasione dei suoi ministeri, dall'Abate Gio. Battista Pacichelli*, Stamperia Regia, Napoli a spese di G. Reillard;
- 4) [1692-1693] *Cinque lettere di Lucantonio Porzio in difesa della moderna filosofia*, «Atti dell'Accademia di scienze Morali e Politiche», a cura di M. Torrini, XC, 1979, pp. 143-171;
- 5) [1693] *Ragguaglio dei tentativi fatti dagli ecclesiastici per disturbare la quiete col Sant'Offizio*, s.a., ma 1693, secondo l'Amabile, *Inquisizione*, II, p. 58, nota. (B. N. Nap. Mans. Coll. IX -E - 15).

- 
- 2) «Questo libro si principiò a stampare dal 1697, ma per gli sforzi del partito contrario non poté uscire, che tre anni dopo». Così E. D'AFFLITTO, II, cit., p. 103. L'opera in verità doveva stamparsi in Benevento, sotto la giurisdizione dell'Arciv. Card. Orsini, ma per pressioni dell'opinione pubblica che arrivò a determinare la stessa volontà del Pontefice, ne fu sospesa la pubblicazione. Vedi la lettera del card. Altieri da Roma del 7 dicembre 1697, all'Arcivescovo di Benevento in cui si dice, tra l'altro: «[...] mi son sopraggiunti gli ordini di S.S. medesima con tanta premura che mi comanda di dire a V. Emin. espressamente di fare tutto il possibile con ogni vigore per incontrare la sua volontà, che il detto libro non si stampi in alcun modo». Vedi tutta la documentazione in Sposato, [1960], cit., pp. 65 e *passim*; ed ivi anche in particolare la lettera del card. Cantelmo del 23 dicembre 1697, nonché le pp. 38-39, dove però lo pseudonimo *Giacinto Bandoni* viene trasformato in *Bandolani*. Cfr. anche V.I. COMPARATO, *Memorie*, cit., p. 13 e nota 2.

- 6 [1693] Lettera del gesuita Baldigiani al Viviani, Roma 25 gennaio 1693, in *Miscellanea galileana inedita. Studi e ricerche*, a cura di A. Favaro, Venezia 1887 (da cui pare abbia attinto il Maugain, *Etude sur l'évolution intellectuelle de l'Italie, 1657/1750*, secondo Osbat, [1974], p. 12, nota).
- 7 [1694] *Disputa di Matteo Giorgi intorno ai principi di Renato delle Carte, ripigliata e finita contro l'autore della risposta alla 3ª lettera apologetica di Ben. Aletino*, Genova, Antonio Casamarra; ivi, *Ripigliamento della medesima disputa* (1713).
- 8 [s. d.] *Saggio della Nuova dottrina di Renato Des Cartes*, di Matteo Giorgi, s.e., Genova, 1694 (in particolare contro il Fardella).
- 9 [1695] Bartolomeo Ceva Grimaldi, *Discorso Accademico del Signor Duca di Telese fatto in risposta al libretto stampato in Napoli da Benedetto Aletino e recitato in Roma nella Accademia degli Arcadi il 1695*, in M. TORRINI, *Atomi in Arcadia*, «Nouvelles de la République des Lettres», 1984, 1, pp. 81-95, che riproduce fedelmente ms. Arcadia 5, cc.163r-168r, della Biblioteca Statale Angelica di Roma.
- 10 [1697] F. D'ANDREA, *Risposta a favore del S. Lionardo da Capua contro le Lettere Apologetiche del p. De Benedictis, Gesuita*, [copia della 1ª delle due lettere], 1697, Biblioteca Nazionale di Napoli, Coll.I.D.4. (Osbat, [1974], p. 248, nota, cita: ms. IX. AGG., ff. 71).
- 11 [1697] Idem, *Risposta del S. Francesco d'Andrea alle Lettere Apologetiche di Benedetto Aletino in difesa della filosofia del Signor Lionardo di Capua*, Napoli, 1697 (raccolta brancacciana, Biblioteca Nazionale di Napoli, I.C.8.)<sup>3</sup>.
- 12 [1699] C. GRIMALDI, *Risposta alla lettera apologetica in difesa della Teologia scolastica di Ben. Aletino. Opera nella quale si dimostra essere quanto necessaria ed utile la Teologia dommatica e metodica, tanto inutile e vana la volgare Teologia scolastica*, Colonia, Sebastiano Hecht, 1699 (pp. 236). (Biblioteca Nazionale di Bari, Cot. 8-50, ma, erroneamente, sotto la voce *De Benedictis*).
- 13 [1702] IDEM, [...]. *Opera utilissima a' professori di filosofia, in cui fassi vedere quanto manchevole sia la Peripatetica dottrina*, Colonia, 1702.
- 14 [1703] IDEM, *Risposta alla III Lettera Apologetica contro Cartesio creduto da più di Aristotele di Ben. Aletino. Opera in cui dimostrasi quanto salda e pia sia la filosofia di Renato delle Carte e perché questo si debba stimare più di Aristotele*, Colonia (Ginevra), Sebastiano Hecht, 1703.
- 15 [1725] IDEM, *Discussioni istoriche, teologiche e filosofiche [...] fatte per occasione della risposta alle Lettere Apologetiche di Benedetto Aletino*, 3 voll., Lucca [Napoli], 1725.
- 16 [1730] A. CALOGERÀ, *Raccolta di opuscoli scientifici e filologici*, 42 voll., Simone Occhi, Venezia, 1755-1785 (cfr. *Nuova Raccolta*, Ivi, 1855, in 3 voll.).
- 17 [1732] *Lettera del Sig. Giuseppe Valletta in difesa della moderna filosofia e dei collaboratori di essa*, Stamperia Pierantonio Berno, Rovereto, 1732; ma stesa tra il 1691 e il 1697 (cfr. Rak [1975], nota storico-filologica, pp. 431-435).
- 
- 3 Il BADALONI, *Introduzione a G.B. Vico*, Feltrinelli, Milano, 1961, p. 147, n. 247, cita: 1) *Difesa del Di Capua del Sig. D'Andrea*; 2) *Risposta del S.F. D'Andrea a favore del S. Lionardo di Capua contro le lettere apologetiche del P. De Benedictis, gesuita, al Sig. Principe di Castiglione*, riferendosi al manoscritto della Biblioteca Nazionale di Napoli, Misc. de Jiorio, F. CXLVII, senza indicazione di collocazione. Sulla complessa questione dei manoscritti dandreiiani, con la connessa valutazione della «crescita dei livelli problematici», sempre necessario il riscontro di A. QUONDAM, *Minima dandreiiana* [...], in «Rivista Storica Italiana», IV,1970, nonché, A. BORRELLI - C. DE CIAMPIS, *I manoscritti filosofici dandreiiani*, «Bollettino di Studi vichiani», [1986] e ora, più recente, dello stesso Borrelli, *D'Andrea atomista*, 1995, cit. Vedi, infine, nel testo la nota 42. Circa la data di stesura, già NICOLINI, *Saggio di un repertorio bio-bibliografico di scrittori nati o vissuti nell'antico Regno di Napoli*, Napoli, 1966, pp. 648-655, confermato da R. COLAPIETRA, *Lamabile fierezza di F. D'Andrea*, [...], Giuffrè, Milano, 1981, pp. 599-602, 653-677, la dice risalire agli anni 1695-1698.

- 18) [1734] C. GRIMALDI, *Istoria dei libri di Costantino Grimaldi*, scritta da lui medesimo, B. Naz. Nap. (ms. XV,B,32). Ora in *Memorie*, a cura di V. I. Comparato, Firenze, 1964.
- 19) [1787] L. GIUSTINIANI, *Memorie storiche degli scrittori del Regno di N.*, Napoli MDCCLXXXVII, I, pp. 62-67 (D'Andrea e Di Capoa); II, pp. 136-143 (Cost. Grimaldi); III, pp. 226-231 (Valletta). [Biblioteca «A. De Leo», Brindisi: GB - VI - 14/16].
- 20) [1690-1712] G.V. GRAVINA, *Curia Romana e Regno di Napoli*. Cronache politiche nelle lettere a Fr. Pignatelli, Testo, trad. e note di A.Sarubbi, Guida, Napoli, 1972.

#### 5) *Opere dommatiche di Alfonso de Liguori*

Ne riportiamo la data della prima pubblicazione settecentesca, solitamente Remondini Venezia, ma le leggiamo, se non v'è altra specifica menzione, in ed. Marietti, Torino, 1848, vol. VIII, *Opere Dommatiche*, cit., di cui tra parentesi si dà volume e pagine Di altri scritti non compresi tra le *Opere Dommatiche* si è data menzione nelle note al volume.

- Breve dissertazione contro gli errori de' moderni increduli oggidì nominati materialisti e deisti*, 1756 (VIII, pp. 441-469);
- Verità della fede fatta evidente per i contrassegni della sua credibilità*, 1762; (ed. Marietti, VIII, pp. 490-535, col titolo *Evidenza della fede. Ossia verità della fede fatta evidente per i contrassegni della sua credibilità*);
- Verità della fede contro i materialisti che negano l'esistenza di Dio, i deisti che negano la religione rivelata ed i settari che la Chiesa cattolica essere l'unica vera*, 1767 (VIII, pp. 536-786);
- Confutazione del libro francese intitolato Dello Spirito (de l'Esprit) condannato nell'anno 1739 dal regnante pontefice Clemente XIII*, 1767 (VIII, in appendice a *Verità della fede*, pp. 772-781; ove segue, *Confutazione di un altro libro francese intitolato De la prédication par l'auteur du Dictionnaire Philosophique*, pp. 781-786);
- Vindiciae pro suprema Romani Ponticis auctoritate contra Iustinum Frebonium*, 1768 (VIII, pp. 991-1066);
- Opera dogmatica contro gli eretici pretesi riformati*, Paci, Napoli 1769 (VIII, pp. 841-1018)
- Trionfo della Chiesa ossia Storia delle eresie*, 1772 (VIII, 5-440. L'opera ebbe 42 ed., tra cui la prima ed. veneta, *Istoria delle eresie, [...] intitolata Trionfo della Chiesa e divisa in tre tomi*, Remondini Venezia, 1773);
- Riflessioni sulla verità della Divina Rivelazione contro le principali opposizioni de' deisti*, 1773; (VIII, pp. 470-489);
- Dissertazioni teologiche morali appartenenti alla vita eterna*, 1776; ( VIII, pp. 1019-1076);
- Responsio inaepta adversus opera Jacobi Rousseau*, (opera andata perduta ma su cui cfr. S. Ghibaudi Rota, *La fortuna di Rousseau in Italia (1750-1815)*, Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze Politiche, Torino, 1961).

#### 6) *Principali fonti dell'apologetica alfonsiana*

Per il riferimento all'opera di Tommaso d'Aquino, si è tenuto presente:

- THOMAS DE AQUINO, *Opera omnia ut sunt in indice tomistico*, ed. R. Busa, 7 voll., Frmann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1980.
- IDEM, *Opuscola theologica*, 2 voll., Marietti, Torino, 1954.
- IDEM, *In octo libris physicorum Aristotelis expositio*, Marietti, Torino, 1965.

- IDEM, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis*, 2 ed., Marietti, Torino, 1971.
- Theologia dogmatica et moralis secundum ordinem Catechismi Concilii Tridentini in quinque libris distributa Natali Alexandri, Ordinis FF. Predicatorum in Sacra facultate Parisiensi Doctore et emerito Theologiae professore*, Tomus I, N. Pessona, Venezia, 1705.
- Natalis Alexandri [...] Historia Ecclesiastica, Veteris novique Testamenti in octo divisa tomos*, Silvani de Grasortis, Paris, 1730.
- Annales Ecclesiastici auctore Caesar Baronio Sorano ex Congregatione Oratorii*, tomi I-XIII, Sumptibus Laurentii Basili et Antonio Tivani, Venezia, 1705.
- D. BARTOLI, *Opere complete del padre Daniello Bartoli della Compagnia di Gesù*. G. Aurelj, Ancona, 1843-1844 [4 v., 18 cm].
- IDEM, *Leternità consigliera, del reverendo padre Daniello Bartoli della Compagnia di Gesù*, Nicolo Pezzana, Venetia, 1664 [16-331-1 p., 12°]; ancora, Stefano Curti, Venetia, 1678 [346-2 p., 12°].
- Jo. Laurentii Berti florentini fratris eremita augustiniani Opus de Theologicis disciplinis [...] editio novissima*, Sumptibus Josephi Remondini, Venetia, Roma, 1765.
- Storia Ecclesiastica per seguir di continuazione di quella di Mons. Fleury*, Napoli, 1774.
- A.A. CALMET, *Commentaire littéral sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament*, 24 voll., Paris, 1707-1716.
- IDEM, *Dictionnaire historique, critique, chronologique, géographique et littéral de la Bible*, 4 voll., Paris, n. e., 1730.
- D. CONCINA, *Theologia christiana dogmatico-moralis*, 12 voll., Roma, 1749.
- IDEM, *Storia del probabilismo e del rigorismo*, Lucca, 1743.
- V.I. GOTTI, *Veritas religionis christiana et librorum quibus innitur contra atheos, polytheos, mahomettanos et judaeos demonstrata*, 12 voll., Bernabo, Romae, 1735.
- C.F. NONOTTE, l'abbé, *Les erreurs de Voltaire*, 2 voll., Avignon 1762; 5ª ed., V. Reguilliat, Lion, 1770.
- IDEM, *Dictionnaire philosophique de la religion*, 4 voll., Avignon 1772; anche Regnault, Lion, 1773.
- G.B. ROBERTI, *Opere, con l'aggiunta degli Opuscoli postumi dello stesso autore e con le notizie intorno alla sua vita*, 12 voll., Remondini, Bassano, 1789.

### 7) Bio-Bibliografia alfonsiana

- M. MEULEMEESTER, *Bibliographie général des écrivains Redemptoristes*, Lovanio, 1933, vol. I, interamente dedicato ad Alfonso.
- Per i membri della Compagnia di Gesù, sempre importante per lo studio di Alfonso:
- C. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, 8 voll., Bruxelles-Paris, 1890-1930, suppl. vol. IX, 1900, tables vol. X, 1909, histoire, vol. XI, 1932, supplemento vol. XII, 1911-1930.
- Sul sito Web, l'intera *Opera Omnia*, di Alfonso, testi in lingua italiana (IntraTest CT) comprende tutte le opere, dal 1745 al 1785, con le *Lettere* e il relativo elenco dei corrispondenti, a cura dei padri redentoristi: <http://www.santalfonso.it/>.
- «Ad Vocem»: *Enciclopedia Italiana; Enciclopedia Cattolica; Dizionario Biografico degli Italiani; Dictionnaire de Spiritualité; Dictionnaire de Théologie Catholique; Enciclopedia Ecclesiastica*.
- Tra le numerose biografie, ricordiamo soltanto quelle che vanno ritenute, oltre che più attendibili, addirittura indispensabili:
- A.M. TANNOLA, *Della vita ed Istituto del ven. Servo di Dio Alfonso Maria de' Liguori, Vescovo di S. Agata de Goti e fondatore della Congregazione de Preti Missionari del SS. Redentore*, 3 voll. Napoli, 1798-1802 (ex ed. Vincenzo Orsini, Napoli, 1798-1802, sul sito Web);
- R. TELLERIA, *Sant'Alfonso M. de Liguori*, 2 voll., El Perpetuo Soccorso, Madrid, 1950-1951;
- A. BERTHE, *Saint Alfonso de Liguori*, 2 voll., Parigi, 1896, trad. it. di A. Alfani, Firenze, 1903;

- R. MERNET, *Il Santo del secolo dei lumi. Alfonso de' Liguori*, trad. it., Città Nuova, Roma, 1983;  
*Biografia degli uomini illustri del Regno di Napoli*, presso Nicola Gervasi, Napoli, 1813-1828 (usciva in fascicoli, pertanto manca la numerazione delle pagine);
- ANONIMO, *Vita di Sant'Alfonso M. de Liguori*, Tipografia di Crispino Puccinelli, Roma, MDCCCXXXIX.

## INDICE DEI NOMI

*Non sono inclusi i nomi degli autori che figurano in Bibliografia*

### A

- Abbadie, J., 1n
- Abbagnano, N., 61n
- Agostini, I., VIII, 84n
- Agostino di Ippona (santo), 29, 32, 47, 83n, 89, 92, 93, 94n, 136, 142
- Agrimi, M., 21n, 78n, 87n, 88n, 107n, 150n
- Agrippa di Nettesheim, 17
- Akagi, Sh., 22n
- Alberti, A.M., 16n, 38n, 80n
- Alberto Magno, 66, 88n
- Alessandro d'Afrodisia, 88n
- Alessandro VI (papa), 141
- Alexandre, N., 47, 104 e n
- Alexandrescu, V., 79n
- Alfonso M. de Liguori (santo), 16 e n, 18, 37, 39, 40, 97, 98 e n, 99, 101, 102n, 103n, 105, e n, 106, 107, 108, 110, 111 e n, 112n, 113, 114 e n, 116, 117, 119, 120, 121, 122 e n, 123, 124, 125, 126 e n, 127 e n, 128, 129 e n, 130, 131, 134, 135, 136, 137 e n, 139, 140, 141, 143, 145, 148, 151
- Algarotti, F., 113
- Allasia, C., 143n
- Amabile, L. 66n
- Ambrogio (santo), 94n, 142
- Angers, d', J.E., 1n, 32, 35
- Argens, d', J.-B. (marchese), 164
- Anglani, B., 2n
- Anselmo d'Aosta, 81
- Antiseri, D., 152n,
- Aquinate, vedi Tommaso d'Aquino
- Aristofane, 33
- Aristotele, 1, 12, 29, 42, 59 e n, 74, 75, 88n, 89, 92, 110, 117, 118, 120, 148
- Armogathe, J.R., 64n, 77n
- Arnaldi, vedi Arnauld
- Arnauld, A., 60n, 72n, 74, 75, 76n
- Arnobio, 18
- Arnolfo Carnotense, 142

- Artigas, Geneviève, 70n
- Ayello, R. 21n

### B

- Bacone, F., 117, 120
- Badaloni, N., 11, 20n, 21n, 33n, 37n, 73n, 105n, 106n, 107n, 125n, 146, 147n, 149n
- Baillet, A., 57n, 64n, 76 e n
- Baio, vedi Bay
- Balbo, F., 8n
- Balzac, de, G., 16n, 32
- Banfi, A., 71n, 83n
- Bartoli, D., 81
- Bartolo da Sassoferrato, 143n
- Battistini, A., 149n
- Bay, M. de, 110
- Bayle, P., VII, 4, 5, 8, 13n, 14, 17n, 18, 20, 21e n, 22, 23, 30 e n, 31, 42, 44n, 46, 48, 50n, 68 e n, 79, 103, 105 e n, 106 e n, 107, 108, 109, 110, 116, 128, 129 e n, 133, 135, 137, 144 e n, 149, 150
- Belaval, Y., 147n
- Belgioioso, G., 77, 79n, 87n, 107n
- Bellarmino, R. (santo), 48, 88, 115
- Benedetto XIV, 142
- Benitez, M., VII, 6
- Bentivenga, G., 28n
- Berkley, G., 10
- Bergerac, C. de, 38n, 43 e n, 46
- Bergier, N.S., 53n
- Bernardo di Chiaravalle (santo), 142
- Bertelli, S., 9n, 125
- Berti, L., 104, 144
- Bianchi, L., 20n, 30n
- Binni, W., 135n
- Bloch, E., 7 e n
- Bloch, O., VII, 6n, 7n, 10n, 20n, 69n, 70n
- Blondel, M., 67

- Boas Hall, M., 147
  - Bollenghi, 152
  - Bonvesin de la Riva, 143
  - Borghero, C., VII, IX, 16n, 19n, 65n, 76n, 77n, 80n, 94n, 97n, 135n
  - Borrelli, A., 82n
  - Bossuet, G.B., 11, 81, 97, 98, e n, 108n
  - Bostrenghi, D., 15n
  - Boucher, J., 15, 16 e n, 32
  - Bouillier, F., 45n, 64n
  - Boulainvilliers, H. de, 19, 161
  - Boyle, R., 148
  - Brahe, T., 88, 90
  - Brancone, G. (marchese), 101
  - Brandhuber, G., 112n
  - Brega, G.P., 13n, 44n
  - Brunet, Ch.J., 45n
  - Bruno, G., 73n, 83, 158
  - Brures, A., 146n
  - Buccolini, C., 87n
  - Burgio S., 28n
  - Burnet, G.J., 45n, 138n
  - Burnet, Th., 4, 28, 53, 150
  - Buschi, E.R., 112n
  - Busembaum, H., 121, 122n
- C**
- Cacciatore, G., 114 e n, 137n
  - Callicle, 14
  - Caloprese, A., 138
  - Campori, M., 127n
  - Cantelli, G., 2n, 13n, 14n, 18n, 20n, 23n
  - Cantillo, G., 79n
  - Canziani, G., VII, 2n, 3 e n, 7n, 20n, 129n
  - Cappellari, M. (Gregorio XVI), 98, 99
  - Caracciolo, I., 65n, 105
  - Caramuel Lobkowitz, J., 11, 37 e n, 40, 63e n
  - Caravita, N., 120, 144, 148
  - Cardano, G., 34
  - Carminiello, R., 105, 106
  - Carneade, 14, 16
  - Carta, F.M., 65n
  - Cartesio, vedi Descartes
  - Caruso, E., 48n
  - Casanova, G., 36, 46
  - Casini, P., 11, 72, 146, 147 e n
  - Cassirer, E., VII, 12 e n
  - Castel, L.B., 91n
  - Causin, N., 37, 38
  - Cavalillé, J.P., VII, 12n, 36n, 44n, 76n, 94n
  - Cernitori, G., 99
  - Cesa, C., 68n
  - Cestov, L., 22
  - Charron, P., 13n, 14, 17, 18 e n, 19 e n, 23, 29, 30 e n, 31 e n
  - Cherubino, P., 121
  - Chiodi, P., 159n
  - Chiovaro, F., 103n
  - Christodorescu, A., 79n
  - Cimino, G., 51n
  - Clair, P., 76n
  - Clerselier, vedi Clerselier, C.
  - Clerselier, C., 74
  - Cocchi, A., 127n
  - Codignola, E., 104n
  - Coignard, J.P., 107
  - Comparato, V.I., 15n, 72n, 83n
  - Concina, D., 104, 112, 116, 133, 140n, 142, 144
  - Copernico, N., 90
  - Corbellini, G., 91n
  - Cornelio, T., 85, 90n, 149
  - Cornoldi, 153
  - Corsini, E., 134
  - Corvaglia, L., 21n
  - Cottingham, J., 80n
  - Cousin, V., 34, 37
  - Crasta, F.M., 72n
  - Cristina (regina di Svezia), 54
  - Cristofolini, P., 147n
  - Croce, B., 8n, 105 e n, 106 e n, 108, 111, 137n, 138n, 144n, 145n
  - Crousaz, J.-P., 134
  - Cubeddu, A., 80n
  - Cudworth, R., 2n, 124

- Curi, U., 10n
- Cyrano, vedi Bergerac, C. de

## D

- D'Ancona, A., 143n
- D'Andrea, F., 128, 149
- D'Anna, V., 154n
- Daniel, G., 21 e n, 22, 29 e n, 30, 40, 41, 42, 43, 44 e n, 46, 48n, 49, 53, 58, 59 e n, 60, 74, 62n, 68n, 71, 73n, 75n, 91, 117, 125, 135n, 150 e n
- Darwin, Ch., 91, 160, e n
- De Benedictis, G. (Aletino), 21n, 22, 29, 30, 40, 43 e n, 44, 46, 48n, 62n, 63n, 64n, 65, 66, 68, e n, 71 e n, 72, 73n, 74, 75 e n, 77 e n, 78, 79n, 80n, 81, 83 e n, 83, 84 e n, 85, 86., 87, 89, 91, 92, e n, 93 e n, 94n, 104, 110 e n, 116, 117, 125, 135n, 147, 149, 150n, 153n
- De Dominicis, S., 152
- De Giovanni., B., 105n, 106n
- De Maio, R., 103n, 104n, 137n, 138 e n, 139n, 140n
- De Marco, R., 122n
- De Rossi, A., 71
- De Waard, C., 87n
- Del Noce, A., 7 e n, 8 e n, 13n, 14n, 20n, 22, 44
- Democrito, 66
- Denesle, 53n, 69n
- Denis, J., 6n
- Descartes, R., VII, VIII, 2, 4, 5, 10, 21 e n, 23, 29, 40, 41, 43, 44, 46, 47, 48, 49, 50, 51 e n, 52, 53, 57, 58, 59, 60 e n, 62n, 63, 64, 66 e n, 68, 69 e n, 71 e n, 73 e n, 75, 76 e n, 77, 78, 79, 80 e n, 81, 84 e n, 85, 86 e n, 87 e n, 88, 89 e n, 90 e n, 91 e n, 92 e n, 93 e n, 94 e n, 105n, 106n, 108, 110, 111, 114 e n, 116n, 117, 120, 124, 125, 129, 134, 135, 136, 147, 148, 149, 153
- Dezza, P., 153
- Diaz, F., 122n
- Di Capua, L., 88n, 149

- Diderot, D., 22, 38n, 44, 47n, 64, 69, 118 e n
- Di Giacomo, S., 138
- Di Giovanni, P., 147n
- Dini, A., 22n, 80n
- Donville, G.L., 36n
- Doria, P.M., 66, 71, 73n, 85n, 108, 120, 147, 148
- Dotoli, G., 13n
- Duni, E., 145
- Durail, I., 27n
- Du Tertre (Père), 44, 104

## E

- Egger, J., 135
- Engels, F. 64
- Epicuro, 66, 105 e n, 120, 132, 146, 148, 149
- Erasmo da Rotterdam, 12
- Estevan, F.S., 147
- Eusebio (santo, papa), 141

## F

- Fabri, H., 48 e n
- Fabro, C., 7, 22, 44, 63, 64 e n, 65 e n, 67 e n, 68 e n, 69
- Fardella, M., 83n, 134
- Fassadoni, M. (abate), 118n
- Fassoni, L. (padre), 114n
- Fattori, M., 105n
- Fazio, D., 21n, 33n, 34n
- Ferrari, G., 11 e n
- Fénelon (F. de Savignac, de la Mothe), 81
- Festa, E., 66n
- Feuerbach, L., 68n
- Fevre, L., 14n
- Filangieri, G., 113
- Finetti, G.F., 144 e n, 145
- Fontenelle, Bernard Le Bouvier de, 19
- Foucault, D., 36n, 94n
- Francesco de Geronimo (santo), 139
- Frebonio, 100



- Fréret, Nicole, 104
- Freud, S., 91

**G**

- Galanti, G.M., 113
- Galasso, G., 113n, 114 e n
- Galiani, F., 120, 122
- Galilei, G., 34, 45n, 88, 89, 91, 117, 147, 148
- Galimberti, C., 21n
- Garasse, F., VIII, 2n, 5, 8, 9, 18, 19n, 22, 23, 28, 29, 30 e n, 31 e n, 32, 33 e n, 39, 40, 41, 43, 46, 47, 75n, 91, 117, 135, 153n
- Garavini, E., 39 e n, 46n
- Garin, E., VII, 1n, 11, 21n, 51n, 71 n, 73n, 80n, 83n, 90n, 105n, 106n, 113n, 115n, 117n, 118 e n, 127 e n, 145n, 146, 148
- Garin, M., 51n
- Gassendi, P., 19, 29, 51, 63, 80n, 91, 94n, 135, 148, 149
- Gatto, R., 66n
- Gay, J., 43n
- Gemelli, A. (padre), 146 e n
- Gennaro (santo), 15, 139n
- Genovesi, A., 104, 112, 113, 114, e n, 115, 116 e n, 116n, 117 e n, 118, 119, 120, 121, 122 e n, 123, 124, 125n, 134, 145
- Gentile, G., 11n, 148n
- Gerdil, S. (cardinale), 120
- Geymonat, L., 154n
- Ghibaudi Rota, S., 11n
- Giacotti Boscherini, E., 15n, 79n, 115
- Giannantonio, P., 98n
- Giannone, P., 113, 138n, 139n, 149
- Giansenio (Cornelius Jansen), VII, 16, 67n, 133, 149
- Gimma, G. (abate), 73n
- Gioberti, V., 8, 110, 146
- Giocanti, S., 19n
- Giorgi, M., 71 e n, 83n, 86n, 90n
- Giorgio, D., 137
- Giovanni Paolo II (papa), 97
- Giovanni (evangelista), 94

- Girard, P., 149n, 150
- Girbal, F., 76n
- Girolamo (santo), 142
- Goldmann, L., 7, 8
- Gombrich, E., 146n
- Gotti, V.L., 104, 115, 144
- Goodman, P., 152n
- Graf, A., 143 e n
- Granada, M.A., 129n
- Gravina, V., 138
- Gregorio di Nissa, 80, 94
- Gregory, T., VII, 1n, 11, 20n, 27, 105n, 106n
- Grimaldi, C., 15, 71, 72 e n, 74, 78, 79 e n, 82n, 83 e n, 84 e n, 86 e n, 88n, 89, 90n, 92, 93 e n, 148, 149
- Gross, C.F., 135
- Guerci, L., 122n
- Guerrini, L., 92n
- Guglielminetti, M., 143n

**H**

- Haeckel, E., 154, 155 e n
- Haller, A. von, 118
- Harduin, G., VII, 67n
- Harich, W., 68n
- Hegel, G.W.F., 12, 14, 110
- Heidano (Heidanus), A., 65n
- Helvetius, C.-A., 14, 22, 107, 108, 109, 120, 133
- Henze, C., 112n
- Herlitzka, A., 155n
- Hermiard, A.L., 6n
- Herve, G., 17
- Hobbes, Th., VII, 21, 28, 40, 69, 103, 104, 105 e n, 106 e n, 124, 127n, 133, 145, 148
- Holbach, d', P.Th., 14, 19, 20n, 22, 64, 67n, 68n, 69 e n, 91n, 104, 109, 133
- Holland, M., 69 e n
- Huet, D., 16 e n, 37, 40, 63 e n, 71, 73 e n, 75, 80 e n, 81 e n, 104, 116, 117, 127, 130, 135 e n, 135n, 136, 137
- Hume, D., 10, 153
- Huygens, C., 48

**I**

- Ignazio di Loyola (santo), 72

**J**

- Jappelli, F., 122n
- Jemolo, A.C., 98n
- Jouhaud, C., 37n

**K**

- Kant, I., VII, VIII, 8, 15, 110, 151, 152, 153, 154 e n, 155, 156 e n, 157, 159
- Kors, A.C., 2, 10n, 12n, 80n, 91
- Koyré, A., 11, 61n
- Kristeller, O., 5, 11
- Kuntz, F., 106n

**L**

- La Forge, L. de, 74
- La Mettrie, J. de (Offray), 38n, 45 e n, 47n, 53, 64, 69 e n, 70 e n
- La Peyrère, I., 22 e n, 28, 109, 145, 150
- La Ville, L. de, vedi Le Valois
- Labanca, B., 145n
- Lachevre, F., 40 e n
- Lacorte, C., 156n
- Lacroix, Claudius, 122 n
- Laforgi, vedi La Forge, L. de
- Lamarck, J.-B., 155
- Lamindo Pritanio, vedi Muratori, L.A.
- Lamy, B., 71, 75, 76n
- Lange, F.A., 68, 154 e n
- Laplace, P.S., 60
- Lattanzio, 12 e n, 16, 63, 92
- Le Valois, L. de, 66n
- Le Clerc, J., 2
- Le Grand, A., VII, 67n, 82
- Le Vayer La Mothe, F., 16, 18, 19 e n, 23, 128, 135
- Leibniz, G., 65n, 117, 156
- Lemonnyer, J., 43n

- Leone (papa, santo), 141
- Leopardi, G., 11 e n, 20 e n
- Levi, A., 11 e n
- Lezzi, G., 21n
- Liguori, vedi Alfonso M. de Liguori (santo)
- Linneo, C., 158
- Lissa, G., 98n, 101n, 107n
- Lo Re, R., 33n
- Locke, J., VII, 8, 10, 28, 105 e n, 106, 110, 111, 120, 122, 123, 124, 127n, 133, 148
- Lojacono, E., 66n, 71n, 72n, 77n, 79n, 86n, 87n, 88n, 107n, 150n
- Lomonaco, V., 113
- Lopez, P., 100n
- Luciano, 48, 59
- Luca (evangelista), 94
- Lucrezio, 3, 105, 127, 132, 145, 148, 149, 150
- Lutero, M., 72n, 108

**M**

- Mach, E., 60
- Macchia, G., 39 e n
- Magalotti, L., 116, 120
- Magliabechi, A., 4
- Magnano, G., 28n
- Magrini Predaval, M.V., 20n
- Malebranche, N., VII, 8 e n, 34, 44, 60n, 63, 74, 76, 77, 91n, 97, 111, 134, 147
- Malebranchi, vedi Malebranche, N.
- Malusa, L., 153n
- Mamiani, T., 109, 110
- Menagio (Manage, E.), 76, 77n
- Mandeville, B. de, 116, 133
- Manon, Leschaut, 36
- Mantovani, V., 152, 153
- Marcialis, M.T., IX, 3n, 65n, 79n, 80n, 81n, 85 e n, 115n, 116n, 118n, 123n, 124 e n, 125n, 146 e n, 147n
- Marco (evangelista), 94n
- Martin, A. (Victor), VII, 67n
- Martinetti, P., 22
- Marx, K., 64, 67n

- Massarenti, A., 22n
- Mastellone, S., 105n, 106n, 149n
- Matteo (evangelista), 3
- Mattiussi, G., 153
- Maubec, A., 69n, 70n
- Mauduit, F. (padre), 162
- Maugain, G., 149n
- Maupertuis, P.L.M. de, 113
- Mazzucchelli, 29n
- Mc Kenna, A., VII, 70n
- Méchoulan, H., 79n
- Medici, M. de, 40
- Meliga, W., 143n
- Menagio, E., 58, 76, 77n
- Merlin, H., 37n
- Mernet, vedi Rey-Mernet
- Mersenne, M., 16, 27, 32, 33, 36, 50, 57, 58, 59, 62n, 63
- Meslier, J. (abate), 1, 64
- Metz, A., 152
- Meulemeester, M., 101n
- Miceli, R., 11n
- Mignini, F., 49n
- Minerbi Belgrado, A., 20n
- Minutoli, V., 8
- Mirri, F.S., 98n
- Molière Poquelin, J.-B., 39, 53
- Molina, vedi Molinos
- Molinos, M. de, 108n, 140
- Moniglia, T.V., 104, 112, 116, 120, 133
- Montaigne, M., 12, 23, 128
- Montano, A., 11n
- Montesquieu (barone di), Ch.L. de Secondat, 91n
- Monti, G.M., 122n
- Moravia, S., 45n, 146
- More, H., 57n
- Moreau, F.P., 78n
- Morini, S., 10n
- Morselli, E., 155 e n
- Mosè, 146
- Muratori, L.A., 16 e n, 18, 104, 114n, 127 e n, 128, 129, 130, 132, 133, 134, 135, 136, 137 e n, 139, 140 e n, 141, 142 e n, 151
- Muslow, M., 24n
- Mustè, M., 8n

**N**

- Napoli, M.C., 139n
- Natali, G., 108n
- Naudé, G., 11
- Nessi, P., 11n
- Newton, I., 91 e n, 105n, 106n, 155, 156
- Niccolini, F., 148n
- Nicole, P., VII, 67n, 76n
- Nietzsche, F., 14, 15, 22, 91
- Noland, A., 69n
- Nonis, P., 135 e n
- Nonotte, C., 103n, 104n

**O**

- Ogier, F., 30
- Oldenburg, H., 79
- Omero, 33
- Omodeo, P., 34n, 45n
- Orcibal, J., 30
- Orlandi, G., 102n
- Ortes, G., 2n
- Osbat, L., 149n

**P**

- Paganini, G.E., VII, IX, 7n, 16n, 17n, 20n, 21n, 23n, 28n, 29n, 76n, 105n, 129n, 144n
- Palissy, B., 46
- Pallavicino (cardinale), 81
- Palomba, B., 111n
- Paolo (santo), 12, 128
- Papini, G., 143n
- Papuli, G., 21n, 34n
- Parente, A., 149n
- Paris, A., 8n
- Pascal, B., VII, 4, 8, 16, 17 e n, 31, 42, 47, 67n, 71
- Pascasio (vescovo), 67n
- Pastine, D., 1n, 20n, 29 e n, 30n, 35, 36 e n, 37 e n
- Pasquier, E., 29, 33, 34, 40, 64n

- Paulsen, F., 155
- Pepe, P., 140
- Pelacani, Biagio da Parma, 5n
- Perez, A. (teologo), 81
- Pesch Tilman, S.J., 156n
- Petit, P. (1617-1687), 87 e n
- Petit, P. (ingegnere), 87n
- Petrocchi, F., 104n, 106n
- Piazza, B., 140
- Pico della Mirandola, G., 131
- Pictarin, A., 65n, 94n
- Pier Damiani (santo), 142 e n, 143
- Pietro (apostolo), 94, 111
- Pievani, T., 160n
- Pintard, R., 9n
- Pio IX (papa), 111
- Pirenne, H.M., 52n
- Pirrone di Elide, 14, 94n
- Pissavino, P., 64n
- Pistoni, G., 140n
- Platone, 12, 27, 59 e n, 120, 138, 148
- Pluche, N.A., 68 e n
- Pons, A., 4, 5
- Popkin, R., VII, 10 e n, 12n, 16 e n, 17, 20, 22 e n, 31 e n, 32n, 62n
- Poullai, V., 6n
- Pourchot, E., 107
- Prandi, A., 100n
- Prat, A., 87n
- Preti, G., 69n
- Procissi, A., 92n
- Prunier, Cl., 2n
- Rapin, R., 44, 53n, 55n
- Rat, M., 23n
- Ratto, F., 79n
- Regi, vedi Régis, P.-S.
- Régis, P.-S., VII, 63 e n, 67n, 71, 73, 74, 76n, 85n, 85n
- Rensi, G., 11 e n, 15 e n, 22
- Restif de La Brethon, 36
- Rétat, P., 87n
- Rey-Mernet, 103, 105 e n, 106 e n, 107
- Ricci, M., 49
- Ricuperati, G., 9n, 15n, 125n
- Roalzo (Rohault, J.), 74
- Roberti, G., 104
- Rochemonteix, C. de, 37n
- Rodano, F., 8n
- Rodis-Lewis, G., 77n
- Rolla (abate), 140
- Rosa, M., 140n
- Rosmini, A., 8
- Rossi, A., 88n, 89n
- Rossi, Paolo, 11, 46n, 57n, 66, 67n, 145n, 146, 147 e n, 150n
- Rossi, Pietro, 19n, 45n
- Rotondò, A., 20n
- Roux, S., 66n
- Rousseau, J.J., 28, 40, 105, 107, 108, 109, 120, 133, 145
- Ruffini, F., 99, 98n
- Ruggiero, G., 71n
- Russo, V., 113

## Q

- Quesnel, P., VII, 67n, 100
- Quintili, P., IX, 38n, 47n, 70n
- Quondam, A., 138n

## R

- Raimondi, F.P., 2n, 21n, 28n, 33n, 34n
- Rao, A.M., 139n
- Rapetti, E., 80n, 85n

## S

- Sabrié, J.B., 31n
- Saint-Cyran (Douvergier de Hauranne, J.A.), 31, 32
- Sala, G.B., 156n
- Salomon, M., 34
- Sanchez, F., 17, 23
- Santinelli, C., 15n
- Santonastaso, G., 11n
- Santucci, A., 118n
- Savarese, G., 114n, 123n
- Savini, M., 65n

- Schipa, M., 137n, 138n
  - Schneider, G., VII, 14n, 31n, 33n, 40 e n
  - Schobinger, J.P., 5n
  - Schoock, M., 65n, 94n
  - Schorder, W., 3n
  - Scoto Eriugena, G., 88n
  - Scribano, E., 28n, 63n, 80n
  - Secchi-Murri, G., 152
  - Segneri, P., 142n
  - Semerari, G., 146
  - Seneca, 19n, 27
  - Sesto Empirico, 9, 12
  - Setaiolo, F., 138n
  - Simon, R., 11, 28, 32, 109, 150
  - Simonutti, L., 2n
  - Socas, F., 3n
  - Socrate, 59 e n
  - Sofocle, 136
  - Sorel, Ch., 39, 41, 46
  - Sortais, G., 66n
  - Sosio, L., 33n
  - Spanemio, F., 65n
  - Spink, J.S., VII, VIII, 20n, 33 e n, 107n
  - Spini, G., 28
  - Spinoza, B., VII, 8, 10, 12, 14, 15, 21, 22, 32, 34, 40, 41, 42, 63, 64, 67, 79, 81, 83, 84, 103, 105 e n, 106 e n, 108, 109, 110, 111, 115, 117, 118, 123, 133, 135, 144, 149, 150
  - Spirito, U., 156
  - Spitzel, T., 67
  - Sposato, P., 104n
  - Stabile, G., 23n, 31n
  - Stancati, C., 20n
  - Stattler, B., 152
  - Stillingleet, E., 124
  - Stocchi, V., 112n
  - Stratone di Lampsaco, 20, 21n, 105 e n
  - Suárez, F., 86, 115
- T**
- Tannoia, A.M., 101n, 103
  - Tanucci, B., 101n, 121
  - Taranto, D., 12n, 13n, 19n
  - Tassoni, A., 126
  - Tenenti, A., 6n, 14n
  - Teofrasto, 9
  - Teodoro, di Beza, 33
  - Terenzio, 136
  - Thomassin (Thomasius, J.), VII
  - Thomson, A., 70n
  - Ticone, vedi Brahe, T.
  - Timpanaro, S., 20n
  - Tisi, A., 113, 114
  - Toland, J., 28, 65n, 108, 118, 120
  - Tolomeo, 88
  - Toma, D., 79n
  - Tommaseo, N., 146 e n,
  - Tommaso d'Aquino, 29, 80, 83 e n, 88 e n, 89, 109, 110, 114, 141, 142, 152
  - Torrini, M., 64n, 71n, 150n
  - Torres, A., 138n
  - Toscano, R.T., 101n
  - Tournemin (padre), 81 e n
  - Tranfaglia, N., 11n
  - Trasimaco di Calcedone, 14
  - Treves, R., 154n
  - Tribbecovio, A., 72n
  - Truci, I., 92n
- U**
- Uet, P.D., vedi Huet, P.
- V**
- Valletta, G., 4, 15, 128, 149
  - Valsecchi, A., Op.p., 30, 40, 69, 103, 104, 105 e n, 112, 116, 120, 133, 144
  - Vanini, G.C., VIII, 10, 14, 21 e n, 28 e n, 33 e n, 64, 65 e n
  - Vartanian, A., 44 e n, 53 e n, 62n, 63, 64, 65n, 68 e n, 69n
  - Vasnderiagt, A., 10n
  - Venturi, F., 124n
  - Verbeek, Th., 65n
  - Vernier, P., 44n, 45n, 62n, 81 e n, 135n
  - Veron, F., 17
  - Vescovini Federici, C., 5n
  - Viau, de, Th., 40

- Vico, G., VII, 8 e n, 57n, 66, 67, 71, 85, 108, 116, 120, 144 e n, 146, 145, e n, 147 e n, 148, 149 e n, 150, 156n
- Victor, v. Martin, A.
- Villemandy, P. de, 65n, 94n, 135 e n
- Vinti, C., 77n
- Virgilio, P.M., 17, 58
- Viviani, V., 90, 92
- Voëtius, G. (Vöet), 57n, 64, 65n, 69
- Voltaire, VII, 22, 27 e n, 28, 33, 40, 44, 45n, 99, 103, 105, 107, 108, 109, 118, 120, 124, 133, 156
- Vossius, G., 32

## **W**

- Wade, Ira, O., 9n

- Walter, A., 99n
- Weiller, Kajetan, von, 152
- Whelam, R., 10n
- Widmar, B., 84n, 85n
- Wiener, P.P., 69n
- Wittich, C., 117
- Wittichius, vedi Wittich
- Wolff, C.J., 157
- Woodward (teologo), 5

## **Z**

- Zaccaria, F.A., 99, 100n
- Zambelli, P., 118n
- Zangheri, M., 92n
- Zarca, Y.Ch., 129n
- Zoli, S., 22n, 49n, 63n

Volumi del Centro Interdipartimentale di Studi su Descartes e il Seicento  
Università degli Studi del Salento

Jean-Robert Armogathe, *L'Anticristo nell'età moderna. Egesi e politica*

Nicola Badaloni, *Laici credenti all'alba del moderno. La linea Herbert-Vico*

Massimo Luigi Bianchi, *Commento alla Critica della facoltà del giudizio di Kant*

*Il Seicento e Descartes*, a cura di Antonella Del Prete

*Socrate in Occidente*, a cura di Ettore Lojacono

*Macchine e vita nel XVII e XVIII secolo*, a cura di Francesca Bonicalzi

*desCartes et desLettres. 'Epistolari' e filosofia in Descartes e nei cartesiani*, a cura di Francesco Marrone

Girolamo de Liguori, *Lateo smascherato. Immagini dell'ateismo e del materialismo nell'apologetica cattolica da Cartesio a Kant*