



Citation: Carlo Borghero (2022) Moderni contro moderni: la strategia apologetica del cartesiano Gerdil. *Diciottesimo Secolo* Vol. 7: 111-126. doi: 10.36253/ds-13850

Copyright: © 2022 Carlo Borghero. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<http://www.fupress.net/index.php/ds>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

Data Availability Statement: All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

Competing Interests: The Author(s) declare(s) no conflict of interest.

Articles

Moderni contro moderni: la strategia apologetica del cartesiano Gerdil

CARLO BORGHERO

Abstract. Follower of Malebranche, H.S. Gerdil is one of the greatest Eighteenth-Century Catholic philosophers. His *Dissertation on the incompatibility of the principles of Descartes and Spinoza* (1760), the subject of this article, highlights, thanks to an analytical examination of the texts, the irreconcilability between the two metaphysical perspectives. But the dissertation is not only a defense of Cartesianism against the accusation of closeness to Spinozism made by Leibniz and others – an accusation that for the author is denied by Spinoza's own Epistolary – it is also a recapitulation of Gerdil's philosophical apologetics. This is characterized by a skilful use of Descartes' philosophy to contrast all forms of materialistic monism, whether they derive from Spinoza, Locke or Leibniz. Against these philosophies Gerdil does not use the Aristotelian scholasticism but the philosophy of Descartes, considered the true champion of Modern philosophy. By clearly separating Descartes from Spinoza, Gerdil also constructs a narrative of philosophical modernity different from the one made by Voltaire in the *Lettres philosophiques* and accepted by the manifestos of the *Lumières*. The *modèle anglais* is replaced with the defense of the relevance of Cartesianism and its usefulness in contrasting the Eighteenth-Century materialistic and atheistic philosophies, presented as a corruption of Descartes' genuine principles, the only ones to guarantee the coexistence of philosophy with religion.

Keywords. Counter-Enlightenment, Materialism, Spinozism, Cartesianism, Philosophical apologetics.

1. UN'APOLOGETICA FILOSOFICA

Nel 1760 Hyacinthe Sigismond Gerdil (1718-1802) pubblicava a Parigi lo scritto *Sur l'incompatibilité des principes de Descartes et de Spinoza*, quarta delle dissertazioni comprese nel *Recueil de dissertations sur quelques principes de philosophie et de religion*¹. Il barnabita Gerdil era dal 1754 professore di Teologia morale all'Università di Torino, dove era stato chiamato a

¹ H.S. Gerdil, *Sur l'incompatibilité des principes de Descartes et de Spinoza*, in *Recueil de dissertations sur quelques principes de philosophie et de religion*, Chaubert et Herissant, Paris 1760, IV, pp. 157-228. Le quattro dissertazioni venivano pubblicate tutte per la prima volta in questa raccolta parigina. Il *Recueil de dissertations* può essere letto anche nella raccolta di *Opere edite ed inedite del Cardinale Giacinto Sigismondo Gerdil*, a cura del P. Fontana e del P. Scati, 20 voll., V. Poggioli, Roma 1806-1821: vol. IV, 1806, pp. 257-367 (la dissertazione *Sur l'incompatibilité des principes de Descartes et de Spinoza* è alle pp. 335-367).

ricoprire la cattedra di Etica naturale nel 1749 grazie al successo dei due libri contro Locke e in difesa di Malebranche scritti quando, dopo gli studi bolognesi sotto la protezione del card. Prospero Lambertini (il futuro Benedetto XIV), era approdato alla direzione del collegio di Casale Monferrato². Era già un personaggio influente alla corte di Torino (dal 1764, l'anno in cui pubblicherà l'*Anti-Emile*, sarà precettore del principe di Savoia, il futuro re Carlo Emanuele IV), ma ancora lontano dalla notorietà che gli verrà con la nomina cardinalizia e il trasferimento a Roma (1775), dove ricoprirà cariche importanti al vertice della Santa Sede. Ma era già socio di numerose accademie (l'Istituto di Bologna, l'Accademia della Crusca, la Società reale delle scienze di Torino; più tardi la Royal Society e l'Arcadia) e aveva già incominciato a elaborare il disegno di un'apologetica filosofica fondata non sulla scolastica tradizionale bensì sul cartesianismo, nella versione di Malebranche. Era una sfida aperta alla ricostruzione della storia del pensiero moderno fatta da Voltaire nelle *Lettres philosophiques* (1734), salutata con favore nel secolo dei Lumi: una sorta di contro-storia della modernità che non si limitava a riconoscere i meriti storici di Descartes e l'utilità della sua filosofia per combattere gli increduli, ma ne affermava la superiorità rispetto a Locke³. Questa voce dissonante all'interno delle discussioni filosofiche settecentesche aveva poi preso sempre maggiore consistenza, fino a diventare una precisa strategia apologetica messa in opera da un autore che si confrontava alla pari con i protagonisti della cultura scientifica del suo tempo, da Privat de Molières a Leibniz e a Newton, e discuteva con le armi della filosofia cartesiana l'incredulità di Hobbes, Bayle, Collins, La Mettrie, Rousseau, d'Holbach, Helvétius, Raynal e di tanti altri filosofi che si erano succeduti nel Settecento. Sicché l'originario disegno apologetico si era ampliato oltre l'ambito del lockismo ed era stato annunciato nella *Introduzione allo studio della religione* e nelle due dissertazioni *Della origine del senso morale* e *Della esistenza di Dio, e dell'immaterialità delle Natura intelligenti*, tutte e tre pubblicate a Torino, presso la Stamperia Reale, nel 1755. Nell'*Elogio letterario del cardinale Gerdil*, letto in Arcadia il 6 gennaio 1804, a

due anni dalla morte, il P. Francesco Luigi Fontana, Procuratore generale dell'ordine barnabita e curatore dell'edizione postuma delle sue opere, lodava l'apologetica filosofica di Gerdil che, forte dell'insegnamento di Bacon secondo cui «non una soda cognizione» bensì «una leggier tinta di filosofia» può portare l'uomo all'empietà, e celebrava come un modello la sua battaglia filosofica volta a «vendicar l'umana ragione» contro quei «maliziosi scrittori», come Collins e Bayle, che pretendevano di parlare in suo nome⁴. Quest'opera, vantaggiosa sia per la Chiesa sia per lo Stato, è stata capace di rimuovere le calunnie contro la religione e di purgare la filosofia «non dall'Ateismo soltanto ma insieme dal Materialismo»⁵. Gli argomenti sviluppati da Gerdil sull'utilità della filosofia nonché le prove positive da lui fornite, nelle dissertazioni del 1755, dell'origine divina del senso morale, dell'esistenza di Dio e dell'immaterialità dell'anima e delle altre «nature intelligenti», permettevano al P. Fontana di celebrare il trionfo dell'apologetica filosofica di Gerdil sull'incredulità dei filosofi moderni:

Ai raggi di questa luce, come a que' del giorno le fantasime, e i sogni, si sciolgono da se, e dispergonsi i vaneggiamenti dell'Elvezio, de la Mettrie, degli Autori dell'Uomo Macchina, della Storia Filosofica, del Sistema della Natura, e d'altrettali vertiginosi Filosofi, che quanto meno ingegnosi, tanto più arditamente del Maestro [Descartes], tentarono di elevare a teorema il Dubbio di lui, sforzandosi quali in un modo, e quali in altro, di ritrovar nella materia il meccanismo, com'essi il chiamano, del pensiero. La Mettrie che abusò delle imperfette notizie, che avea dell'allor celebre sistema dell'irritabilità, per attribuirle le funzioni della mente, e Obbesio, che ne attribuì la sensibilità alla sostanza midollare del cerebro, vi sono particolarmente confutati, e vittoriosamente convinti⁶.

Questa vittoria andava però consolidata con gli scritti polemici contro le diverse dottrine degli increduli moderni. A questo compito era appunto dedicata la raccolta delle dissertazioni metafisiche del 1760, «dirette a scavare e distruggere i fondamenti dell'Empietà», alimentata dall'idea che nell'Universo vi sia una sola sostanza⁷. Sicché nel *Recueil* parigino si trova la confutazione di quattro diverse forme assunte dalla dottrina dell'unicità della sostanza. La prima dissertazione prende le mosse dagli *Elemens de la géométrie de l'infini* (1727) di Fontenelle per combattere l'idea dell'esistenza

² Cfr. H.S. Gerdil, *L'immatérialité de l'âme démontrée contre M. Locke par les mêmes principes par lesquels ce Philosophe démontre l'existence et l'immatérialité de Dieu, avec des nouvelles preuves de l'immatérialité de Dieu, et de l'âme tirées de l'Écriture, des Pères, et de la raison*, Imprimerie Royale, Turin 1747; Id., *Défense du sentiment du P. Malebranche sur la nature et l'origine des idées contre l'Examen de M. Locke*, Imprimerie Royale, Turin 1748.

³ Sulla contro-storia della filosofia moderna opposta da Gerdil a Voltaire e sulla sua difesa di Malebranche contro Locke, mi permetto di rinviare a C. Borghero, *Les cartésiens face à Newton. Philosophie, science et religion dans la première moitié du XVIII^e siècle*, Brepols, Turnhout 2011, capp. I e II.

⁴ *Elogio letterario del cardinale Giacinto Sigismondo Gerdil*, recitato dal P.D. Francesco Luigi Fontana, Procuratore Generale de' Chierici Regolari della Congregazione di S. Paolo, nell'Adunanza generale deli Arcadi di Roma tenuta il dì 6. di Gennajo dell'anno 1804, s.l. sn., s.d., pp. xxii.

⁵ Ivi, p. xxiii.

⁶ Ivi, p. xxvii.

⁷ Ivi, pp. xxviii-xxix.

eterna della materia e del movimento, giustificata con la pretesa serie infinita di modificazioni che si succedono nell'eternità della materia e del moto, contro la quale Gerdil avanza una «dimostrazione matematica» mirante a togliere agli increduli il vantaggio che essi pretendevano di ricavare dai principi dell'infinito per negare la creazione del mondo⁸. La seconda dissertazione intende dimostrare che l'esistenza e l'ordine dell'universo richiedono un essere distinto e superiore, dal quale dipendono le leggi del moto e della materia, e con ciò vuole impedire agli increduli di rinnovare il sistema di Epicuro riportando in auge il caso e di utilizzare gli argomenti sulla mancanza di giustizia e di virtù nel mondo per negare l'esistenza di Dio⁹. La terza dissertazione ribadiva la spiritualità dell'anima umana, riaffermando la distanza essenziale e insuperabile esistente tra gli uomini e gli animali bruti, che non può essere ridotta a una differenza nel livello di organizzazione della materia come fanno i seguaci di Locke¹⁰. Fontana segnalava questo aspetto trattando con sufficienza e con un sarcasmo non nuovo all'apologetica italiana¹¹, gli avversari sconfitti da Gerdil:

Venga ora l'Obbesio col suo sordo di Chartres, o il Locke col suo Papagallo ragionatore. Quanta saggezza nelle riflessioni sul primo! Quanta festività nelle osservazioni sul secondo! All'Obbesio adunque, all'Elvezio, al La-Mettrie, agli Autori dell'Uomo Macchina, dell'Uomo Pianta, dell'Uomo Pesce, e ad altrettali bei Genj del secolo Decimottavo, è tolta ogni speranza di poter più conseguire l'alto onore, di cui mostraronsi così smanosamente ambiziosi, d'aver per loro simili i Bruti, e di fare l'orrevole comparsa d'anello nella catena, che con una progressione d'insensibili sviluppi si stende dal regno minerale al vegetale, e da questo all'animale¹².

Il compiacimento di Fontana, che riassume e parafrasa quanto Gerdil aveva detto nella *Préface* del *Recueil* del 1760¹³, aggiungendovi del suo, è quello di chi credeva di avere assistito al definitivo naufragio del mito della grande catena dell'essere, sul quale si era esercitato l'im-

maginario filosofico dei materialisti settecenteschi; ma quel che più conta è che quella vittoria aveva ripristinato la superiorità del dualismo cartesiano sulle diverse forme assunte dalle filosofie monistiche della natura.

2. DEVIAZIONI DA DESCARTES

Era stato lo stesso Gerdil a dichiararlo apertamente nella *Préface* del *Recueil* del 1760, richiamando le parole scritte dal «çavant Philosophe» Isaac de Beausobre, per il quale tutti i sistemi dell'ateismo e dell'incredulità, antichi e moderni, si riducono alla massima fondamentale «qu'il n'y a dans l'Univers qu'une seule substance qui réunit en elle-même tout ce qu'il y a de perfections, et qui en vertu du Mouvement, qu'elle tient de la même Nécessité de qui elle tient son existence, se donne sans cesse à elle-même, et reçoit cette infinité de modifications différentes, qui forment les divers Corps, dont le monde est composé»¹⁴. Ciò significa per Gerdil che l'incredulo deve riconoscere alla sostanza tre attributi: 1) l'eternità del moto, o di una successione infinita di modificazioni che si succedono le une alle altre; 2) la necessità assoluta e metafisica dell'esistenza della materia e del movimento; 3) l'identità della sostanza pensante e della sostanza materiale¹⁵. Contro queste dottrine sono rivolte le prime tre dissertazioni raccolte nel volume, e già questo basterebbe a farcene comprendere l'importanza. Ma è la dissertazione *Sur l'incompatibilité des principes de Descartes et de Spinoza* quella su cui l'autore si sofferma maggiormente nella *Prefazione* del *Recueil*. Non solo perché anche le questioni metafisiche affrontate nelle prime tre dissertazioni appaiono a Gerdil tutte connesse con la ricezione settecentesca della filosofia cartesiana; ma soprattutto perché la quarta dissertazione permette di misurare la distanza dei principi di Spinoza da quelli di Descartes, rendendo così giustizia di un miraggio storiografico che era in realtà il frutto avvelenato di una precisa intenzione interpretativa: «J'ai cru devoir donner ce morceau pour soutenir le vrai, pour calmer les scrupules de quelques Philosophes Chrétiens qui, ne pénétrant pas assez le fonds des deux systèmes, ont crû trop légèrement que l'un avoit donné la naissance à l'autre; et faire voir aux Incrédules que c'est en vain, qu'ils tâchent de couvrir un système affreux des dehors d'une Philosophie qui, dans le siècle de Louis XIV, a mérité

⁸ Gerdil, *Essai d'une démonstration mathématique contre l'existence éternelle de la matière et du mouvement, déduite de l'impossibilité démontrée d'une suite actuellement infinie de terms, soit permanents soit successifs*, in *Recueil*, cit., pp. 1-54.

⁹ Gerdil, *Seconde dissertation. Que l'existence et l'ordre de l'Univers ne peuvent être d*terminés ni par les qualités primitives des corps, ni par les lois du mouvement*, in *Recueil*, cit., pp. 55-105.

¹⁰ Gerdil, *Essai sur les caractères distinctifs de l'homme et des animaux brutes, où l'on prouve la spiritualité de l'âme humaine par la nature de son intelligence*, in *Recueil*, cit., pp. 106-156.

¹¹ Cfr. ad es. A. Valsecchi, *Dei fondamenti della religione e dei fonti dell'empietà* (1765), 2a ed., G. Manfrè, Padova 1767, I, p. 91 (contro Voltaire); A. De Liguori, *Verità della fede contro i materialisti, deisti e settari* (1767), in *Opere*, Marietti, Torino 1880, VIII, p. 773 (contro Helvétius).

¹² Fontana, *Elogio letterario*, cit., p. xxxi.

¹³ Gerdil, *Recueil de dissertations*, cit., *Préface*, p. vi.

¹⁴ Gerdil, *Recueil de dissertations*, cit., *Préface*, p. iii; cfr. I. de Beausobre, *Histoire critique de Manichée et du manichéisme* (completata da J.H.S. Formey), 2 voll., J.F. Bernard, Amsterdam 1734-1739 (rist. anast., Zentralantiquariat der DDR et B.R. Grüner, Leipzig et Amsterdam 1970), vol. I, lib. II, cap. II, p. 167.

¹⁵ Gerdil, *Recueil de dissertations*, cit., *Préface*, pp. iii-iv.

l'estime des hommes les plus célèbres, et dont plusieurs Prélates aussi distingués par leurs lumières, que respectables par leur vertu, se sont servi avantageusement contre les progrès de l'Incrédulité»¹⁶. Gerdil ritiene che l'incredulità dei moderni nasca in buona parte da molteplici forme di deviazione rispetto alla filosofia di Descartes (i seguaci «meno ingegnosi ma più arditi del Maestro» che «tentarono di elevare a teorema il Dubbio di lui», di cui parlerà il P. Fontana): occorre dunque ripristinare la verità mostrando l'errore che è alla base di questi sviluppi illegittimi delle dottrine cartesiane. Anche perché è interesse di chi ha operato queste deviazioni enfatizzarne l'origine in Descartes e celarne il tasso di devianza dall'originale, al fine di porre questi esiti radicali sotto il manto protettore della buona reputazione di cui ancora godeva Descartes.

Per queste ragioni la quarta dissertazione, mirante ad affermare l'incompatibilità tra i principi del cartesianismo e quelli dello spinozismo¹⁷, rivestiva un innegabile ruolo centrale nella strategia apologetica di Gerdil. L'incompatibilità con la filosofia di Descartes era una condizione di fatto che poteva facilmente estendersi alle altre dottrine prese di mira nel *Recueil* del 1760, non perché rievocasse i meriti storici del filosofo, ma perché poneva al centro della discussione la feconda attualità della meccanica cartesiana: giacché Descartes «a établi nettement les principes qui servent aujourd'hui de fondement à la Méchanique, et dont on ne cesse de prôner la fécondité, sans songer que c'est à lui qu'on en est redevable»¹⁸. Ma per comprendere la forza degli argomenti avanzati da Gerdil, il lettore dovrà applicarsi e non ritrarsi di fronte ai ragionamenti astratti, perché la verità non è opposta all'astrazione, ma anzi talvolta la richiede. Il compito è difficile, perché, accontentandosi di insinuazioni e di dubbi non provati, gli increduli hanno il vantaggio di poter lusingare i lettori con la loro leggerezza. Mentre la necessità di esaminare accuratamente tutte le prove costringe i difensori dei diritti della ragione e della religione ad appesantire i loro scritti. Anche se, nel caso delle dissertazioni comprese nel *Recueil*, saranno soltanto le prime due a richiedere al lettore lo sforzo necessario per raggiungere la conoscenza, essendo sufficiente per le altre «la plus légère teinture de Philosophie»¹⁹.

Ancora una volta è il P. Fontana a rilevare con la consueta lucidità l'importanza della dissertazione sui principi di Descartes e di Spinoza, rispetto alla quale

le prime tre del *Recueil* svolgono una sorta di funzione preparatoria:

Distrutti così i tre fondamenti dell'Empietà, ecco gittata a terra, e stritolata la Macchina, cogli sforzi di tanti secoli, e di tante mani alzate, e dai moderni Filosofanti con tanti studj rinforzata, per battere la Religione. A queste tre Dissertazioni il Gerdil ne mandò in compagnia una quarta sull'incompatibilità de' principii del Cartesio, e dello Spinoza. Il titolo di essa non presenta a prima vista alcun rapporto colle altre; ma il fine, e il soggetto, avuto riguardo alle circostanze di quei tempi, l'hanno strettissimo. Era allora grandissima, singolarmente in Francia, l'autorità del Cartesio; né si poteva dai Miscredenti immaginare artificio più fino per accreditare il sozzo sistema del Filosofo di Amsterdam, che ricoprirne l'orrore col manto d'una Filosofia, che, non guari avanti, somministrato aveva al Cardinale di Polignac le forbite armi e vittoriose contro Lucrezio, e i suoi partigiani. A questo reo intendimento, mettendo coloro in uso la più sottile sofisticheria, propria di quell'empissima Scuola, studiaronsi di mettere in accordo i principii delle due Filosofie, e far comparir l'una discender dall'altra. Col porre adunque sott'occhj l'infinita distanza, che è tra ambedue, difese il Gerdil non tanto l'onore del Filosofo Francese, quanto della Religione, e diede un nuovo colpo mortale al Panteismo, e al Materialismo»²⁰.

È questo aspetto decisivo che fa la differenza con la «Confutazione del sistema di Benedetto Spinoza» pubblicata da Gerdil nel 1755, come parte della *Dissertazione della esistenza di Dio, e dell'immaterialità delle Nature intelligenti*²¹. Qui Gerdil aveva confutato, oltre che Spinoza, anche Epicuro e Lucrezio, e aveva denunciato le conseguenze irreligiose di altre forme del materialismo moderno, anticipando buona parte degli argomenti su cui ritornerà nel *Recueil* del 1760. Quel primo scritto era impostato in maniera sistematica e convenzionale, ed era appesantito dalla scelta dell'autore di confutare Spinoza scimmiettando l'ordine geometrico dell'*Ethica*. E, soprattutto, in essa Descartes era pressoché assente. Sicché la «Confutazione» del 1755 non coglieva la questione fondamentale del rapporto della filosofia di Spinoza con quella di Descartes, che diventerà centrale nella ben più brillante dissertazione pubblicata cinque anni dopo.

Qui Gerdil introduce i suoi argomenti a favore di un'assoluta incompatibilità tra Spinoza e Descartes con una presentazione storica del problema, che colloca immediatamente la filosofia cartesiana al centro della cesura filosofica e scientifica che aveva segnato la scon-

¹⁶ Ivi, pp. VI-VII.

¹⁷ Gerdil, *Sur l'incompatibilité des principes de Descartes et de Spinoza*, in *Recueil*, cit., pp. 157-219.

¹⁸ Gerdil, *Recueil de dissertations*, cit., *Préface*, p. VII.

¹⁹ Ivi, p. VIII.

²⁰ Fontana, *Elogio letterario*, cit., pp. XXXI-XXXII.

²¹ Cfr. H.S. Gerdil, «Confutazione del sistema di Benedetto Spinoza», in *Dissertazione della esistenza di Dio, e dell'immaterialità delle Nature intelligenti*, Regia Stamperia, Torino 1755. La «Confutazione di Spinoza» occupa la quasi totalità del § II: la si veda in *Opere edite ed inedite del Cardinale Gerdil*, cit., II (1806), pp. 285-301.

fitta della scolastica aristotelica e, con la sua novità radicale rispetto alla tradizione, aveva segnato l'inizio della modernità filosofica. Al suo primo apparire, Descartes allarmò «également la Religion et l'Incrédulité». Infatti fu subito chiaro che il *système nouveau* mirava a rovesciare le argomentazioni con le quali i *Philosophes de l'Ecole* cercavano di conciliare i loro principi con i dogmi della fede. Ma era una preoccupazione che venne meno col trascorrere del tempo, quando incominciò a essere chiaro che, abbattendo i principi dell'aristotelismo, Descartes non intendeva combattere i dogmi della fede. Dunque bastò che la nuova filosofia fosse più conosciuta e i suoi principi divenissero alla portata del *commun des Philosophes* perché cessasse ogni sospetto nei suoi confronti, sicché «on cessa de la craindre, dès qu'on commença à l'entendre»²². Tuttavia gli increduli resistettero, ben sapendo che nella nuova filosofia apparivano nella loro solare evidenza i «caractères lumineux» che distinguono la sostanza pensante dalla materia. Infatti con la dottrina dell'inerzia della materia e con la dimostrazione dell'esistenza necessaria di Dio mediante un «ragionamento geometrico» (o «un sillogismo al quale non si è ancora saputo rispondere in forma») che prendeva le mosse dalla semplice idea dell'«essere sovranamente perfetto», Descartes metteva in crisi le dottrine degli increduli, ottenendo che «les Systèmes les plus raffinés du Pyrrhonisme et de l'Impiété furent poussés à bout»²³. Una sconfitta senza possibilità di rivincita, che ha costretto gli autori di quei sistemi a riparare nei recessi più tenebrosi di una *raison égarée* per evitare di essere colpiti dai *traits puissants* della nuova filosofia, e a seminare sospetti odiosi non essendo in grado di dare una risposta diretta. Sicché gli antichi avversari si sono improvvisati difensori di quella religione contro la quale avevano tanto scritto, e armati di zelo contro la filosofia di Descartes, ed esagerando «d'un ton pathétique toute l'horreur du Spinozisme», pretendono ora che il sistema di Spinoza sia «la funeste conséquence» di quella filosofia²⁴.

Dunque, la continuità tra Descartes e Spinoza si rivela essere, fin dalle prime battute della dissertazione di Gerdil, un argomento strumentale usato dagli increduli per minare la credibilità di Descartes accostandogli uno Spinoza ridotto anch'egli a una maschera. Ma per il malebranchista Gerdil non sono questi scritti anti-cartesiani a fare problema: di per sé, anzi, essi sono gloriosi per Descartes perché costituiscono la migliore apologia della sua filosofia. Senza contare che a favore della religiosità di questa filosofia basterebbe ricordare che essa ha fornito le armi vittoriose con le quali il cardinale de

Polignac ha potuto trionfare su Lucrezio e i suoi seguaci²⁵. A inquietare il barnabita sono piuttosto gli «Auteurs très respectables» che, pur riconoscendo la devozione di Descartes e la sua buona fede, ed essendo convinti che i principi della filosofia cartesiana siano «très favorables» alla religione, sono tuttavia propensi a credere che «c'est sur ces principes poussés trop loin que Spinoza a établi son système»²⁶. Dello spinozismo come «cartésianisme outré» aveva parlato Leibniz nella *Teodicea*²⁷, e non è da escludere che Gerdil avesse presente questo testo quando si riferiva a quegli autori «très respectables» per i quali la filosofia di Spinoza aveva «spinto troppo lontano» i principi di Descartes. Ma è certo che egli si proponeva di rendere definitivamente palese l'incompatibilità sostanziale di principi soltanto in prima approssimazione affini.

Gerdil va subito al cuore del problema affrontando le due questioni sulle quali ad alcuni è sembrato di poter individuare una vicinanza tra Spinoza e Descartes: la definizione della nozione di *sostanza* da parte dei due filosofi e la scelta di Descartes di fare consistere la sostanza dei corpi nella loro «estensione geometrica». Con l'intenzione dichiarata di negare che la nozione spinoziana di sostanza, come alcuni pretendono, avrebbe «beaucoup de rapport à celle de Descartes», e che questa presunta affinità avrebbe fornito a Spinoza l'occasione di fare dell'estensione «l'unique substance qui existe, ou qui puisse exister»²⁸. Al contrario, Gerdil si propone di scavare un solco profondo tra i due sistemi, in modo che non sia più possibile per nessuno ricondurre lo spinozismo alla filosofia di Descartes.

3. SOSTANZA E MODI

Stando al racconto di Gerdil, la conoscenza delle confutazioni di Spinoza lo avrebbe indotto a mettere in discussione l'opinione di una stretta contiguità tra il sistema di Descartes e quello di Spinoza. In questa convinzione il barnabita sarebbe stato rafforzato dalla lettura da «un nouvel examen du spinosisme» pubblicato recentemente da «un autore illustre», la cui opera è inserita tra i *Mémoires* di una delle più celebri Accademie²⁹. Si tratta di Philippe des Jariges, un noto giuri-

²⁵ *Ibid.*; cfr. M. de Polignac, *Lanti-Lucrece, poème sur la religion naturelle*, Desaint et Saillant, Paris 1749.

²⁶ Gerdil, *Sur l'incompatibilité des principes*, cit., pp. 159-160.

²⁷ G.W. Leibniz, *Essais de théodicée* (1710), § 393, in *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, hrsg. von C.I. Gerhardt, 7 voll., Weidmann, Berlin 1875-1890 (rist. anast. Olms, Hildesheim-New York 1978): vol. VI, 1885, p. 350: «le spinozisme, qui est un cartésianisme outré».

²⁸ Gerdil, *Sur l'incompatibilité des principes*, cit., p. 160.

²⁹ Ivi, pp. 160 e 161.

²² Gerdil, *Sur l'incompatibilité des principes*, cit., p. 157.

²³ Ivi, p. 158.

²⁴ Ivi, p. 159.

sta figlio di genitori ugonotti rifugiati a Berlino, che era socio dell'Accademia reale delle scienze e belle lettere³⁰. Negli anni 1745 e 1746 egli aveva presentato all'Accademia di Berlino un *Examen du Spinosisme, et des objections de M. Bayle contre ce système*³¹. Le due parti

³⁰ Philippe Joseph Pandin des Jariges, o de Jariges o de Jarige (Berlino, 13 novembre 1706-9 novembre 1770) era figlio di nobili originari del Poitou: il padre Joseph aveva fatto una brillante carriera militare in Francia e, dopo il *Refuge*, nel Brandeburgo. Compiuti gli studi di diritto a Halle, Philippe Joseph aveva intrapreso a Berlino una brillante carriera nell'amministrazione fino a diventare ministro della giustizia (ottobre 1755). Fin dal 1731 Jariges era socio ordinario dell'Accademia, della quale fu segretario dal marzo del 1733 agli inizi del 1748, quando gli subentrò nella carica Samuel Formey; dopo l'incarico di ministro divenne socio onorario. Su Jariges cfr. S. Formey, *Eloge du Grand-Chancelier de Jarige* (letto nella seduta pubblica del 28 gennaio 1771), in *Nouveaux Mémoires de l'Académie royale des sciences et belles lettres. Année 1771, avec l'Histoire pour la même année*, C.F. Voss, Berlin 1773, pp. 41-45; *Verzeichniss der Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften von 1710-1870, in alphabetischer Folge der Verfasser*, F. Dümmler, Berlin 1871, p. 112; A. Harnack, *Geschichte der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 3 voll., Gedruckt in der Reichsdruckerei, Berlin 1900, I, p. 467 e III, p. 140; *Die "Registres" der berliner Akademie der Wissenschaften 1716-1766. Dokumente für das Wirken Leonhard Eulers in Berlin*, hrsg in Verbindung mit M. Winter und eingeleitet von E. Winter, Akademie Verlag, Berlin, 1957, pp. 44-45, 104 e 330.

³¹ Ph.J. Jariges, *Examen du Spinosisme, et des objections de M. Bayle contre ce système*, pubblicato in due parti (la prima sulla dottrina spinoziana della sostanza, la seconda specificamente dedicata all'esame delle obiezioni di Bayle) in *Histoire de l'Académie Royale des Sciences et des Belles-lettres de Berlin, Année 1745. Avec les Mémoires pour la même Année, tirez des Registres de cette Académie*, A. Haudé, Berlin 1746, I, pp. 121-142; e *Année 1746*, Ivi, 1748, II, pp. 295-316. Alla fine della seconda parte (1748, II, p. 316), Jariges annunciava una terza e ultima parte, anch'essa dedicata alla discussione delle obiezioni di Bayle, che però non sarà mai pubblicata. Nel 1758 la sola prima parte dell'*Examen* di Jariges sarà ripubblicata nella collezione *Le Conservateur ou Collection de Morceaux rares, et d'Ouvrages anciens, traduits et refaits en tout ou en partie*, XXI, Juillet 1758, Paris, M. Lambert, pp. 3-38. Gerdil fa riferimento al testo pubblicato nei *Mémoires* dell'Accademia di Berlino, ma non è chiaro se lo abbia conosciuto a ridosso della sua pubblicazione oppure in un secondo tempo. Tutte le fonti citate da Gerdil nella dissertazione del 1760 *Sur l'incompatibilité des principes* erano già disponibili prima del 1746. Inoltre, il barnabita discute soltanto la prima parte dell'*Examen* di Jariges, per cui non si può escludere che lo conoscesse nella versione parziale del 1758. Sembra ragionevole supporre che Gerdil non fosse a conoscenza dell'*Examen* di Jariges prima di comporre la propria «Confutazione di Spinoza» (1755), perché questa non fa riferimento a Jariges e non affronta specificamente il problema dell'incompatibilità tra i principi di Descartes e quelli di Spinoza. Su Gerdil e Jariges cfr. P. Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, 2 voll., PUF, Paris 1954, II, pp. 436-440. Gerdil non cita mai due testi importanti della discussione olandese sui rapporti tra cartesianismo e spinozismo: l'ampio volume del più noto difensore del cartesianismo e avversario di Spinoza, il filosofo e teologo di Leida Christoph Wittich (1625-1687), *Anti-Spinoza, sive Examen Ethices Benedicti de Spinoza, et Commentarius de Deo et ejus attributis*, J. Wolters, Amstelædami 1690; e il trattato del medico e filosofo di Franeker Johannes Regius (1656-1738), *Cartesius versus Spinozismi architectus*, H. Halma, Franekeræ 1719, apparso dapprima in olandese e poi ristampato ad Amsterdam in una seconda edizione latina (B. Lakeman 1723). Il trattato di Regius fu confutato da un suo collega di Franeker, il filosofo e teologo

di questo scritto, oltre che essere le sole memorie presentate dall'autore all'Accademia, furono anche l'unico lavoro filosofico pubblicato dall'autore. Ma, per quanto non fosse un filosofo professionale, Jariges aveva partecipato alle discussioni berlinesi sullo spinozismo, che erano anche un modo mascherato di prendere di mira Christian Wolff, al quale nel 1740 era stata restituita la cattedra di Halle per volontà di Federico II. Gli avversari della filosofia wolffiana miravano infatti a metterne in luce le affinità con l'ateismo di Spinoza e, attaccando lo spinozismo, indebolivano il filosofo di Halle. Il 5 marzo 1744 Jariges, che aveva spiccate simpatie per la filosofia di Wolff (e poi di Reimarus), aveva tenuto alla *Société littéraire* di Berlino una conferenza sul sistema di Spinoza (*L'exposition du système de Spinoza et le commencement de la réfutation*), con la quale avviava la confutazione dell'autore dell'*Ethica* condotta poi nei *mémoires* presentati all'Accademia³². Il senso dell'operazione era chiaro: riconducendo la filosofia di Spinoza nell'alveo del cartesianismo, il «giureconsulto filosofo» (la definizione è di Formey) si era proposto di depotenziare le accuse contro Wolff, rendendone più accettabile la filosofia. Per più di un verso era una strategia simmetricamente opposta a quella messa in atto da Gerdil, il quale, insistendo sull'incompatibilità dello spinozismo col cartesianismo, mirava a liberare Descartes dall'eredità ingombrante di Spinoza. Perciò il barnabita doveva prendere le distanze dalle conclusioni del giurista berlinese.

Nell'*Examen du spinosisme* Jariges sosteneva dunque la tesi che Spinoza («imbu des principes de la Philosophie de Descartes») avrebbe tratto, almeno indirettamente, il proprio sistema da quello di Descartes³³. Gerdil afferma di avere trovato così poco convincenti gli argomenti di Jariges da persuadersi della verità del contrario, e dice di avere redatto alcune riflessioni per iscritto, attendendo di poter leggere direttamente il testo di Spinoza per farsi un'idea precisa della solidità degli argomenti di Jariges. La lettura dell'*Ethica* l'avrebbe infine confermato nella convinzione che Jariges si sbagliava nel considerare il sistema spinoziano almeno indirettamente derivato da quello di Descartes, rendendo palese che «rien n'est en effet plus éloigné des Principes de Descartes, que le monstrueux Système de cet auteur», come dice adesso il barnabita, indulgendo anch'egli al *pathos* nel denunciare l'orrore dello spinozismo³⁴. Dunque, acquistata fiducia, Gerdil si sarebbe convinto a rendere pubblico il *Mémoi-*

cartesiano Ruard Andala (1665-1727), *Cartesius versus Spinozismi ever-sor, et physices experimentalis architectus*, W. Bleck, Franekeræ, 1719.

³² Cfr. *Die "Registres" der berliner Akademie*, cit., p. 29.

³³ Jariges, *Examen*, cit., in *Mémoires de l'Académie Royale de Berlin*, cit., 1746, p. 122.

³⁴ Gerdil, *Sur l'incompatibilité des principes*, cit., pp. 160-161.

re da lui redatto durante la lettura dell'*Examen* di Jariges, trasformandolo nella dissertazione sull'incompatibilità di Descartes e di Spinoza del 1760³⁵.

Pur essendo passato quasi un secolo dall'edizione delle *Opere postume* di Spinoza curata nel 1677 da Lodewijk Meyer e dalla loro messa all'Indice (13 marzo 1679), poteva essere disdicevole per un ecclesiastico mostrare una frequentazione dell'*Ethica*. Perciò la narrazione di una conoscenza indiretta degli scritti di Spinoza, sotto l'ombrello delle confutazioni del sistema spinoziano («Le précis du système de Spinoza, tel que je l'avois vu dans la plûpart des Auteurs qui l'ont réfuté») ³⁶, e di un successivo incontro, tardivo e casuale, col testo di Spinoza («ce fameux Livre m'étant enfin tombé entre les mains») ³⁷, potrebbe essere una finzione volta ad allontanare i sospetti di una pericolosa familiarità coi testi di Spinoza. Sembra infatti più probabile che Gerdil conoscesse già l'*Ethica* prima di leggere l'*Examen du Spinosisme* e che, proprio per questo, avesse messo in dubbio le tesi di Jariges. D'altronde una conferma ai dubbi sollevati dal racconto di Gerdil viene proprio dalla «Confutazione del sistema di Benedetto Spinoza», pubblicata nel 1755 all'interno della *Dissertazione della esistenza di Dio, e dell'immaterialità delle Nature intelligenti*: l'ampiezza della confutazione, il suo carattere sistematico, la discussione puntuale di passi dell'*Ethica*, che vengono trascritti con ampiezza, e persino le modalità argomentative dell'autore, che procede *more geometrico* imitando lo stile di Spinoza, rendono assai più verosimile che Gerdil avesse già letto l'*Ethica* quando mise mano alla «Confutazione» del 1755, e che soltanto dopo egli abbia letto l'*Examen* di Jariges, del quale non c'è traccia nella «Confutazione» del 1755, dove non si fa alcun confronto tra i principi di Descartes e quelli di Spinoza. Naturalmente, quando scrive la sua dissertazione *Sur l'incompatibilité des principes de Descartes et de Spinoza* (1760), Gerdil ha presente la sua prima confutazione del 1755, e non c'è da meravigliarsi che egli attinga a questa per molti argomenti contro Spinoza. Ma nella dissertazione inclusa nel *Recueil* del 1760, il confronto tra Spinoza e Descartes domina interamente la scena e fa emergere con evidenza il punto centrale dell'apologetica filosofi-

ca dell'autore. Inoltre qui Gerdil si avvale di una nuova arma: l'estratto di alcune lettere di Spinoza, delle quali non aveva parlato prima, utilizzate per confermare l'opposizione inconciliabile con Descartes³⁸.

Come nel 1755, anche nel 1760 la questione pregiudiziale, sulla quale si misura la distanza dei principi di Spinoza da quelli di Descartes, è la definizione della sostanza e del rapporto con i modi. Per Gerdil, che cita e discute il testo di Jariges, Descartes ha dato il nome di *substance* e di *réalité* a ciò che gli è sembrato invariabile nei corpi e negli spiriti, e ha chiamato *mode* ciò che cambia in essi³⁹. Perciò ha insegnato che «l'étenduë ou la matière» è la sostanza, vale a dire ciò che c'è di essenziale, invariabile e originario (*primordial*) nei corpi, e che tutte le facoltà e operazioni dello spirito risiedono nel pensiero, come nel loro soggetto (*sujet*)⁴⁰. Dunque soltanto la *materia* e il *pensiero* meritano il nome di *realtà*, perché soltanto queste due cose «si concepiscono per se stesse», mentre tutte le altre sono differenti *maniere* (*façons*) di esistere di quelle, ossia loro *modi* o *accidenti*⁴¹.

Fin qui il resoconto di Jariges appare attendibile a Gerdil, ma l'autore dell'*Examen du Spinosisme* sbaglia quando pretende che, «en conséquence de cette supposition» di Descartes, Spinoza abbia cercato di «dimostrare geometricamente» che l'estensione e il pensiero siano due «perfezioni» infinite «riunite in un solo e medesimo soggetto»⁴². Ciò sarebbe contraddittorio in qualsiasi sistema filosofico, tanto più in quello cartesiano che ha fissato la distinzione reale delle due sostanze, che sono tali perché dotate di un'esistenza propria e pertanto non possono mai essere riunite in «un solo e medesimo soggetto», cioè in un'altra sostanza, a meno che, invece che sostanze, esse non siano modi. Dunque la conclusione di Spinoza non può assolutamente essere derivata dai principi di Descartes e non è corretto presentarla come

³⁸ Ivi, pp. 210-215.

³⁹ Ivi, pp. 161-162; cfr. Gerdil, «Confutazione del sistema di Benedetto Spinoza», in *Dissertazione dell'esistenza di Dio* (1755), cit., *Opere edite e inedite*, cit., II, 1806, pp. 286-291, 292-293, 298-299.

⁴⁰ Gerdil, *Sur l'incompatibilité des principes*, cit., p. 162. Cfr. Jariges, *Examen*, cit., in *Mémoires*, cit., 1746, pp. 122-124. Per Jariges *estensione* e *materia* sarebbero termini sinonimi nello «stile» di Descartes come in quello di Spinoza, cosa per Gerdil esplicitamente negata da Spinoza (Gerdil, *Sur l'incompatibilité des principes*, cit., n. 1, p. 220).

⁴¹ Ivi, p. 162. Naturalmente, precisa Gerdil in una nota, Descartes non intendeva la parola *pensée* come la si intende ordinariamente, cioè come un semplice atto dello spirito, «qui aperçoit un objet, ou qui réfléchit à quelque chose», bensì come ciò sarà poi indicato come «le moi pensant», vale a dire come «cet être indivisible qui, dans la variété des sensations qu'il éprouve et qu'il compare, sent, pour ainsi dire, sa propre identité dans la con science qu'il en a, en tant que cet être qui réfléchit par un acte unique sur cette multiplicité de sensations, sent que c'est lui-même qui en est intérieurement affecté» (ivi, n. 2, pp. 21-22).

⁴² Ivi, pp. 162-163.

³⁵ Ivi, p. 161. Mi sembra di poter escludere che il *Mémoire* redatto durante la lettura dell'*Examen* di Jariges possa essere identificato con «Confutazione di Spinoza» pubblicata da Gerdil nel 1755. Infatti questa ha un'ampiezza e una sistematicità non compatibile con questo racconto, non fa riferimento a Jariges, e non affronta la questione dei rapporti di Spinoza con la filosofia cartesiana. Il che deporrebbe a favore di una conoscenza tardiva dell'*Examen* di Jariges, sia che Gerdil abbia utilizzato il testo pubblicato nei *Mémoires* dell'Accademia di Berlino (1746) sia che l'abbia conosciuto nell'edizione parziale del 1758.

³⁶ Ivi, p. 160.

³⁷ *Ibid.*

tale⁴³. Jariges fa esplicito riferimento alla definizione della sostanza che Spinoza ha messo all'inizio dell'*Ethica*, e che «costituisce la base di tutto il suo sistema», la cui condizione indispensabile è di «exister par soi-même nécessairement, et être doué d'attributs, lesquels exprimant l'essence de cet Etre, c'est-à-dire les perfections primordiales et souveraines, se conçoivent par eux-mêmes, comme leur existence, indépendamment de toute autre chose»: una tale sostanza non può essere prodotta da altre sostanze, e quindi non può esserci che una sola sostanza in natura e questa sostanza è Dio⁴⁴.

Gerdil deve dunque mostrare che Descartes e Spinoza intendono in maniera diversa la nozione di *sostanza*: il primo definiva sostanze il *pensiero* e l'*estensione* perché intendeva la sostanza come *ens per se* («Per *substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum*»)⁴⁵, anche se chiariva che in senso proprio c'è una sola sostanza che risponda a questi requisiti, Dio, mentre le altre sostanze possono esistere soltanto grazie al concorso di Dio. Pertanto il nome di *sostanza* non poteva essere attribuito *univocamente* a Dio e alle altre sostanze⁴⁶. La definizione della sostanza come esistente *per se* è la stessa che aveva dato Aristotele, il quale nella *Metafisica* aveva definito *di per sé* (τό καθ'αυτό) una cosa che è tale in virtù della sua essenza necessaria⁴⁷, e questa nozione fu prevalente in tutta la scolastica medioevale che si servì dell'espressione *per se* per definire l'essere sostanziale. Altro era il problema della sostanza come *ens a se*, o *causa sui*. In relazione alla causa, Aristotele aveva chiarito che essere *per se* vuol dire non avere una causa esterna: l'uomo è *per se* in quanto è uomo, cioè in quanto la sua causa è la sua stessa sostanza⁴⁸. Ciò comportava un'accezione prevalentemente negativa dell'espressione *causa sui*, nel senso che questa era impiegata per negare l'esistenza di una causa esterna della sostanza, un uso che continuò nei Padri della Chiesa, nella scolastica medioevale e nella Seconda scolastica (Suarez)⁴⁹, e che dava origine all'opposizione tra l'*aseità* della sostanza divina e l'*abalienità*, cioè la dipendenza da un altro essere (*ab alio*) delle sostanze contingenti. Però Descartes aveva valorizzato anche la lettura positiva dell'*aseità* e della *causa sui* riferite a Dio, a indicare che

la potenza divina comportava l'autocausalità di Dio, cioè l'esclusione di una qualche causalità efficiente che non fosse Dio stesso⁵⁰.

Questa interpretazione incrociava la tradizione platonica, in particolare Plotino che aveva applicato la nozione di *aseità* al Bene e all'Intelligenza⁵¹, e, attraverso il neoplatonismo arabo (soprattutto Avicenna) e la filosofia giudaica, era arrivata a Spinoza, il quale, all'inizio dell'*Ethica*, definiva la *sostanza* come *causa sui*, ossia ciò la cui essenza implica l'esistenza o, detto altrimenti, la cui natura non può essere concepita come non esistente: «Per *causam sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam, sive id, cujus natura non potest concipi, nisi existens*»⁵². Era un modo di affermare la necessità della sostanza divina, che però comportava l'impossibilità di considerare *sostanze* quelle che non fossero *a se*, cioè causate da se stesse in senso forte. Era questo il caso della *res cogitans* e della *res extensa* in quanto, per ammissione dello stesso Descartes, dipendenti da Dio per esistere e per essere pensate. L'interpretazione spinoziana della sostanza depotenziava quindi le due sostanze cartesiane, trasformando il pensiero e l'estensione in attributi dell'unica *res* o sostanza che possedeva la caratteristica di essere *ens a se*, ovvero *causa sui*, cioè di Dio.

La diversa definizione della sostanza permette a Gerdil di evidenziare l'incompatibilità della sostanza cartesiana, che rendeva possibile il dualismo delle sostanze, con quella spinoziana, dalla quale derivava il monismo ontologico che portava all'esito panteistico e materialistico del *Deus sive Natura*. Perciò egli nega che Spinoza possa avere ricavato i propri principi «en conséquence de la supposition de Descartes», secondo quanto pretendeva Jariges: questi principi sono piuttosto una conseguenza della definizione di sostanza data nell'*Ethica*, «toute particulière à Spinoza», come lo è quella del pensiero e dell'estensione come sue «perfections souveraines»⁵³.

Allo scopo di chiarire l'ortodossia della definizione cartesiana di sostanza rispetto ai canoni della tradizione scolastica, dai quali invece Spinoza si è allontanato, Gerdil si avventura in una lunga digressione, ma lo fa con spirito polemico concentrandosi, più che sulle ragioni delle due diverse definizioni di sostanza (cosa che avrebbe dato dignità teorica al recupero da parte di Spinoza della nozione di sostanza come *causa sui*), sulla differen-

⁴³ Ivi, p. 163.

⁴⁴ Ivi, pp. 164-165. Cfr. Jariges, *Examen*, cit., in *Memoires*, cit., 1746, pp. 124-125.

⁴⁵ Descartes, *Principia philosophiae*, I, LI, in *Oeuvres de Descartes*, publ. par C. Adam et P. Tannery (AT), 12 voll. Cerf, Paris 1897-1913, nouv. éd. par J. Beaudet, P. Costabel, A. Gabbey, B. Rochot, 11 voll., Paris, Vrin, 1964-1974 (rist. anast. 1996), VIII-1, p. 24.

⁴⁶ Ivi, I, LI-LII, AT VIII-1, pp. 24-25.

⁴⁷ Aristotele, *Met.* V, 18, 1022a, 24-37; ma cfr. anche *Met.* VII, 6, 1031b, 10-15.

⁴⁸ Aristotele, *Met.* V, 18, 1022a, 32-35.

⁴⁹ Suarez, *Disput. Metaph.*, XXVIII, sect. 1.

⁵⁰ Descartes, *Meditationes de prima philosophia, Responsiones* (I e IV), AT VII, pp. 109-112, 231, 235-237.

⁵¹ Plotino, *Enneadi*, VI, 8, 16.

⁵² Spinoza, *Ethica*, I, def. 1; cfr. Spinoza, *Opera*, im Auftrag der heidelberger Akademie der Wissenschaften, hrsg. von C. Gebhardt, 4 voll., C. Winter, Heidelberg s.d. [1925], vol. II, p. 45 (rist. anast. 1972, vol. V, *Supplementa*, hrsg. von C. Gebhardt, C. Winter, Heidelberg 1987).

⁵³ Ivi, pp. 165-166.

za tra la sostanza, che è *ens per se*, e i modi o attributi, che non sono *per se* bensì *in alio*. In altre parole a Spinoza che aveva spiegato perché pensiero ed estensione non potessero essere sostanze, il barnabita replica affermando che nel linguaggio cartesiano pensiero ed estensione non possono essere attributi. Da buon controversista, Gerdil sceglie la via più facile affrontando una questione che nessuno aveva messo in discussione e rovesciando su Spinoza una non tanto velata accusa di incompetenza logica e filosofica, pur di ribadire l'alternativa tra l'ortodossia religiosa di Descartes e il pantesimo di Spinoza.

Ecco dunque che la definizione cartesiana della sostanza «est au fond la même que celle des Scholastiques, et de presque tous les Philosophes», a cominciare dai *Coninbricenses*, i quali, «au nom de toutes les autres Ecoles» definiscono la *sostanza* come «ens reale per se subsistens», vale a dire «non existens in alio ut in subiecto inhaesionis»⁵⁴. Ed è questo *subsistere per se* che rende le *sostanze* diverse dai *modi* che si trovano nelle sostanze e che ne vengono separati con un processo di astrazione mentale, come conferma l'autorità di Johann Gottlieb Heinecke, del quale Gerdil cita il celebre manuale di filosofia giunto nel 1752 alla decima edizione⁵⁵. Heinecke ci mette sulla strada giusta per riconoscere l'errore di Spinoza, deducendo dalla definizione data dall'autore dell'*Ethica* il «corollario» che interessa Gerdil: «Pessime ergo Bened. Spinosa substantiam definit *rem a se subsistentem*, unde totum pantheismi systema, uni huic falsae definitioni imhaedificatum, sua mole ruit»⁵⁶. L'intero edificio del pantesimo spinoziano è dunque costruito sulla falsa definizione della sostanza come *res* sussistente *a se* (e non *per se* come hanno detto Descartes e gli scolastici), e di conseguenza va in rovina con essa.

Ma Gerdil era anche un buon conoscitore della meccanica cartesiana e si serve di un modello meccanico per chiarire la differenza tra le sostanze e i modi. Un orologio, benché fatto da un artigiano, esiste *per se* ma, in

quanto orologio, non ha un'esistenza indipendente dal suo artefice, ossia non esiste *a se*. Lo stesso accade per le cose naturali, che hanno una «existence en propre» distinta da quella dall'*Etre suprême* che le ha create; ma esse «ne l'ont pas d'elles mêmes, et indépendamment de celui dont elles la reçoivent», come sarebbe se fossero *a se* e non *per se*⁵⁷. Per questa ragione anche gli scienziati moderni, come 'sGravesande, hanno mantenuto la distinzione tra le sostanze, cioè le cose (alberi, pietre, ecc.) che «hanno in se stesse tutto ciò che è necessario alla loro esistenza», e i *modi* o *attributi* o *accidenti* (la figura sferica, il movimento, ecc.) che hanno bisogno di qualcos'altro per esistere, e lo trovano appunto nella sostanza⁵⁸. Dunque Descartes non è d'accordo soltanto con i filosofi scolastici, ma anche con gli esponenti della nuova scienza, e anzi «ce grand génie» ha insegnato che mediante «la réflexion ou le sentiment intérieur» l'*esprit* è in grado di conoscere la distinzione tra le nostre idee, arrivando così a tracciare «une ligne de séparation qui sert à distinguer la substance d'avec le mode», basata appunto sull'esistenza indipendente della sostanza e non dei modi. Se penso a una palla da biliardo, «vedo nettamente» che la sua figura sferica non può esistere senza il pezzo d'avorio, cioè senza il soggetto cui inerisce, e che se questo cessasse di esistere anche la sua forma sferica sarebbe annichilita; ma se comparo la palla da biliardo col tavolo su cui poggia, che non è un modo della prima bensì un'altra sostanza distinta da essa, concepisco altrettanto nettamente che l'esistenza della palla d'avorio non dipende dall'esistenza del tavolo di biliardo e che essa sussisterebbe anche se questo venisse a mancare⁵⁹. Sostanze e modi appartengono dunque a «deux catégories bien différentes, et bien nettement distinguées», e confonderle violerebbe il principio di contraddizione.

4. MASCHERAMENTI DI SPINOZA: LOCKE E LEIBNIZ

Quando scriveva queste considerazioni, Gerdil sapeva bene che Locke (contro il quale aveva pubblicato due libri nel 1747 e 1748) aveva messo in discussione la conoscibilità della sostanza ed evitava perciò di cadere nella trappola di legare la dottrina della distinguibilità del-

⁵⁴ Ivi, p. 166; cfr. *Commentarii Collegii Conimbricensis e Societate Jesu. In universam dialecticam Aristotelis Stagiritae*, 2 voll., Apud B. Gualtherium, Coloniae Agrippinae 1607 (rist. anast. con Prefazione di W. Risse, G. Olms, Hildesheim-New York 1976), *Commentarii in libros categoriarum*, cap. IV, quaest. II, art. 2, vol. I, p. 344.

⁵⁵ «Substantiae sunt quae per se et seorsum subsistunt. Modi, affectiones, et attributa, quae in substantiis occurrunt, et ex iis mente abstrahuntur» (J.G. Heineccius, *Elementa philosophiae rationalis et moralis. Praemissa est Historia philosophica*, «Elementa Logicae», cap. II, § 30; Gerdil può avere utilizzato sia l'edizione ginevrina del 1744 (Sumpt. Haer. Cramer et Fratr. Philibert, Genevae, p. 42) sia la più recente edizione francofortese del 1752 (impens. J.K. Klebii, Francofurti cis Viadrum, p. 80).

⁵⁶ Ivi, pp. 166-167; cfr. Heineccius, *Elementa philosophiae*, «Elem. Log.», cap. II, § 30, ed. 1744 cit., p. 42 (ed. 1752 cit., p. 80). Heinecke si pronuncia anche contro la «calunnia» di coloro i quali ritengono che Spinoza «ex Cartesii schola prodiisse» («Elementa Historiae philosophicae», cap. IV (ed. 1744 cit., § 115, pp. 32-33; ed. 1752 cit., § 116, p. 63).

⁵⁷ Gerdil, *Sur l'incompatibilité des principes*, cit., p. 167.

⁵⁸ Ivi, p. 168. Cfr. W.J. 'sGravesande, *Introductio ad philosophiam. Metaphysicam et logicam continens* (1736), editio altera, Joh. et Herm. Verbeek, Leidae 1737 (rist. anast. G. Olms, Hildesheim-Zürich-New York 2001), lib. I, cap. II, p. 7. Ma Gerdil cita dalla trad. fr. del 1737, approvata dall'autore: G.J. 'sGravesande, *Introduction à la philosophie, contenant la métaphysique et la logique*, traduite du latin par Elie de Joncourt, J. et H. Verbeek, Leide 1737, pp. 9-10 (forse conosciuta nell'ed. del 1748).

⁵⁹ Gerdil, *Sur l'incompatibilité des principes*, cit., pp. 169-170.

le sostanze dai modi alla questione della conoscibilità dell'essenza delle cose. Per il barnabita può essere arbitraria la denominazione delle cose, ma la loro distinzione è reale e non può non essere percepita perché si tratta di una «vérité d'expérience»⁶⁰. Ma anche se l'essenza delle cose particolari (palla di cera, grano, carne, ecc.) fosse inconoscibile, rimarrebbe in piedi «la notion claire» in virtù della quale percepiamo nella mente la distinzione tra ciò che è sostanza e ciò che non lo è⁶¹. Cosa che mette d'accordo scolastici e cartesiani, perché, anche se non serve «dans les détails de la physique» ed è di scarsa utilità per chi nella fisica cerca le applicazioni utili per le comodità della vita, la nozione di sostanza è indispensabile in metafisica e dunque irrinunciabile per tutti gli esseri pensanti e dotati di ragione che vogliono mettere a prova le capacità del proprio spirito, applicandosi alla ricerca dei primi principi delle cose⁶². Pertanto si può ben concedere a Locke che «nous ne connoissons les substances, que par le peu de qualités que nos sens y découvrent»⁶³, come peraltro, commenta Gerdil, aveva già osservato Descartes⁶⁴.

Queste riflessioni sulla sostanza forniscono però a Gerdil l'occasione per rinnovare le accuse contro lo scetticismo di Locke e dei suoi seguaci e contro le loro ardite ipotesi sulla materia pensante. Come già nel libro sull'*Immatérialité de l'âme*, dal quale riprende molti argomenti, anche qui Gerdil rovescia su Locke (e su Newton) l'accusa di volere ripristinare la concezione della natura degli scolastici, con le sue virtù misteriose, forze attive, simpatie e qualità occulte, che la rivoluzione meccanicistica cartesiana aveva dissolto con la concezione di una materia infinitamente estesa ed inerte. C'è in verità «quelque chose de bien extraordinaire» nel metodo degli autori che, col pretesto dell'ignoranza in cui ci troviamo riguardo all'essenza della materia, da un lato sminuiscono le nostre facoltà intellettuali, limitandole alla «scorza» degli oggetti, mentre dall'altro esagerano l'incomprensibilità della materia, che vorrebbero fosse considerata come «un fond mystérieux et impénétrable», un abisso senza fondo di virtù, forze, qualità innumerevoli, che si manifestano soltanto attraverso i loro effetti restando per sempre celate nella materia come una «nube spessa» che la nostra intelligenza non potrà mai squarciare⁶⁵. Infatti, se non riusciamo a penetrare l'essenza delle cose non è né per un'imperfezione dei nostri sensi né perché nella materia vi sia qualcosa di così elevato che l'intelligenza non possa

comprendere. I nostri sensi – lo aveva già detto Descartes prima di Locke – sono proporzionati alla conservazione e al benessere del nostro essere; e, se potessimo percepire direttamente «les premières particules élémentaires» che costituiscono i corpi, noi ne conosceremmo l'essenza come un orologiaio sa distinguere due tipi diversi di orologi dai differenti ingranaggi che li compongono. Pertanto, se arrivassimo a vedere le proprietà quantitative dei corpi (grandezza, figura, disposizione, movimento, resistenza agli urti e alle pressioni), le qualità sensibili, che sono un effetto della diversa disposizione di quelle parti, scomparirebbero e quelle stesse parti «si ridurrebbero e si fonderebbero» in una massa omogenea che manterrebbe soltanto l'estensione e le proprietà inseparabili da essa, cioè, cartesianamente, l'impenetrabilità e la divisibilità. Il dualismo delle sostanze e il meccanicismo cartesiano trionfano dunque sull'ipotesi della materia pensante, che si rivela essere un mascheramento della dottrina spinozista dell'identità di pensiero e materia, come Gerdil aveva già detto ripetutamente nel libro sull'*Immatérialité de l'âme*⁶⁶.

Se Locke appariva a Gerdil come uno spinozista 'coperto', su questo terreno l'avversario più pericoloso era Leibniz, il quale avrebbe occultato la propria identità di vedute con Spinoza rovesciando l'accusa di spinozismo su Malebranche e sui cartesiani. Nel dialogo *Examen des principes de Malebranche*, pubblicato da Des Maizeaux nel secondo tomo del suo fortunato *Recueil* del 1720, Leibniz-Philarete aveva criticato la definizione cartesiana di sostanza data da Malebranche-Théodore (ciò che può essere concepito senza bisogno di altre idee ed esistere indipendentemente da altre cose), opponendo che questa definizione è difettosa perché si adatta soltanto a Dio, e finisce col dare ragione a Spinoza: «Dirons nous donc, avec un certain Novateur trop connu, que Dieu est la seule substance dont les créatures ne soient que les modifications?»⁶⁷. Gerdil considera l'obiezione non degna delle solide conoscenze filosofiche di Leibniz, il quale non può ignorare che quella di cui parlano gli scolastici, Descartes e Malebranche non è l'indipendenza a causa efficiente bensì a *subjecto inhaesioni*⁶⁸. Perciò il barnabita libera Malebranche dall'accusa di spinozi-

⁶⁰ Ivi, pp. 170-171.

⁶¹ Ivi, p. 172.

⁶² Ivi, pp. 174-176.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ Cfr. Descartes, *Principia philosophiae*, I, LII, AT VIII-1, p. 25.

⁶⁵ Gerdil, *Sur l'incompatibilité des principes*, cit., p. 173.

⁶⁶ Cfr. Gerdil, *L'immatérialité de l'âme démontrée contre M. Locke*, cit., pp. 232-233.

⁶⁷ G.W. Leibniz, *Examen des principes du R.P. Malebranche*, in *Recueil de diverses pièces sur la philosophie, la religion naturelle, l'histoire, les mathématiques, etc. par Mrs Leibniz, Clarke, Newton, et autres auteurs célèbres*, chez Duvillard et Changuion, A Amsterdam 1720, vol. II, pp. 211-244 (pp. 217-218). Del dialogo leibniziano, pubblicato in *Die philosophischen Schriften*, cit., vol. VI, pp. 579-594, esiste ora una nuova ed. crit., condotta sui mss. di Hannover: cfr. G.W. Leibniz, *Dialoghi filosofici e scientifici*, a cura di F. Piro, Bompiani, Milano 2007, «Appendice», pp. 933-964 (p. 938).

⁶⁸ Gerdil, *Sur l'incompatibilité des principes*, cit., p. 177.

smo, come aveva già fatto nella *Défense de Malebranche* contro Locke⁶⁹, e la ritorce contro Leibniz, dicendo che l'obiezione mossa dal filosofo tedesco porta alla conseguenza assurda che, per esistere, qualsiasi sostanza individuale avrebbe bisogno di inerire alla sostanza divina, alla stessa stregua dei modi che devono inerire a una sostanza (es. la rotondità alla cera). È appunto questa la dottrina che conduce a Spinoza: «Ce seroit là précisément donner dans les idées du trop fameux Novateur, et faire de Dieu l'unique substance dont les autres ne seroient que des modifications»⁷⁰, mentre l'indipendenza della sostanza di cui parlano Descartes e quasi tutti i filosofi «laisse les créatures dans toute la dépendance où elles sont de Dieu, comme de leur premier principe, et par là, sans être injurieuse à la souveraineté de Dieu, elle suffit pour faire voir, contre le Novateur impie, qu'il existe d'autres substances distinguées de Dieu»⁷¹. Gerdil non si accontenta qui di riproporre la definizione cartesiana della sostanza, richiamata nel dialogo da Ariste quando ribadiva che l'indipendenza andava intesa in relazione alle altre sostanze create e non a Dio⁷², perché Théodore-Malebranche avrebbe potuto rispondere meglio a Leibniz-Philarete chiarendo che l'indipendenza delle sostanze intesa come non inerenza in un altro soggetto «convient à toutes les substances, et non seulement par rapport aux créatures, mais aussi par rapport à Dieu, puisqu'il seroit absurde de penser que Dieu pût être le sujet dans lequel les substances existent, en modifiant son être, comme la rondeur existe dans la cire en la modifiant»⁷³.

Ma l'attacco alla filosofia di Leibniz non si ferma qui. Gerdil fa notare che c'è una grande differenza tra la nozione cartesiana dell'estensione e le idee di forza d'agire, vita e antipatia che Leibniz fonde in una sola idea, giacché l'estensione, presa in lunghezza, larghezza e profondità (cioè nei suoi tre attributi inseparabili, legati insieme da una «connexion essentielle et métaphysique»), è un'idea *interamente determinata*, che rappresenta una *cosa completa* tale da costituire «un tout à part»⁷⁴. In altre parole, è una sostanza, sia che si prenda questo termine nell'accezione dei cartesiani sia che lo si intenda come l'hanno definito alcuni discepoli di Leibniz, tra cui Wolff. Questi, per sbarazzarsi della nozione di sostanza discussa da Locke (l'idea confusa di un soggetto sconosciuto che sia il sostegno delle qualità che vi si osserva-

no), ha preferito infatti definirla come l'insieme delle determinazioni «intrinseche» e «costanti», che accompagnano sempre l'oggetto senza presupporne altre di anteriori: una definizione che si applicherebbe perfettamente alle tre dimensioni dei corpi, aventi una loro «necessità geometrica»⁷⁵. Invece le idee di forza, vita e antipatia sono idee *indeterminate*, che rappresentano *cose incomplete* e che non possono mai costituire «un tout à part»; ossia, detto in termini scolastici, «ce sont des formes qui ne peuvent se soutenir par elles-mêmes, et qui portent naturellement l'esprit à leur chercher un sujet qui leur serve d'appui», dal quale possono essere separate soltanto grazie a un'astrazione della mente, come avviene per la rotondità della palla di biliardo⁷⁶. A ben vedere, la definizione leibniziana di sostanza incontra le stesse difficoltà presentate da quella spinoziana e, come questa, comporta l'idea di un'esistenza «non-seulement propre», come diceva Descartes, bensì «nécessaire».

Per rafforzare la percezione della distanza tra i principi di Descartes e quelli di Spinoza, Gerdil trasforma le divergenze teoretiche in valutazioni morali. Mentre Descartes si è sempre comportato con trasparenza, Spinoza ha agito in malafede, servendosi di un linguaggio volutamente ambiguo per aggirare la chiarezza di quello cartesiano e sviluppare più comodamente i sofismi dettati dalla sua «passion aveugle»; come quando, dopo avere occultato la differenza tra la propria nozione di sostanza e quella cartesiana, definisce poi l'attributo con gli stessi termini usati da Descartes per definire la sostanza⁷⁷. Tolta di mezzo la prudenza un po' ipocrita di Leibniz, Gerdil si muove secondo una strategia consolidata nello scontro tra cartesiani e anti-cartesiani, rovesciando su Leibniz le accuse di spinozismo che questi aveva rivolto contro Descartes e Malebranche⁷⁸.

⁷⁵ Gerdil, *Sur l'incompatibilité des principes*, cit., p. 181; si veda pure la n. 5, pp. 221-222. Cfr. Ch. Wolff, *Philosophia prima, sive Ontologia, methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur*, J.G. Renger, Francofurti et Lipsiae 1730, p. II, sect. II, § 763, p. 571 (editio nova, priori emendatior, 1736, rist. anast. in *Gesammelte Werke*, II/3, hrsg. von J. Ecole, G. Olms, Hildesheim 1962).

⁷⁶ Gerdil, *Sur l'incompatibilité des principes*, cit., p. 183.

⁷⁷ Ivi, p. 186; «Notandum me per attributum intelligere omne id, quod concipitur per se, et in se; adeo ut ipsius conceptus non involvat conceptum alterius rei»: Gerdil cita la lettera di Spinoza a Oldenburg dell'agosto/settembre 1661, in [Spinoza] *Opera posthuma, quorum series post Praefationem exhibetur*, s.l. s.n. [J. Rieuwertsz, Amsterdam], 1677, con Prefazione di L. Meijer, pp. 397-399 (p. 397), rist. anast. con Prefazione di F. Mignini e Nota introduttiva di P. Totaro, Quodlibet, Macerata 2008; cfr. Spinoza, *Opera*, ed. Gebhardt cit., vol. IV, pp. 7-9: p. 7 (trad. it. Spinoza, *Opere*, a cura di F. Mignini, A. Mondadori, Milano 2007, pp. 1238-1241: p. 1239).

⁷⁸ Sull'antisipinozismo di matrice cartesiana cfr. F. Benigni, *Itinerari dell'antisipinozismo. Spinoza e le metafisiche cartesiane in Francia (1684-1718)*, Le Lettere Firenze 2018; per le discussioni settecentesche sulla metafisica di Malebranche cfr. A. Ferraro, *La réception de Malebranche en France au XVIII^e siècle. Métaphysique et épistémologie*, Classiques

⁶⁹ Cfr. Gerdil, *Défense de Malebranche*, cit., pp. 176-180.

⁷⁰ Gerdil, *Sur l'incompatibilité des principes*, cit., p. 178.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² Leibniz, *Examen de Malebranche*, cit., p. 219 (ed. crit. cit., p. 941).

⁷³ Gerdil, *Sur l'incompatibilité des principes*, cit., p. 180, ma si veda anche p. 185.

⁷⁴ Ivi, pp. 180-181; cfr. Leibniz, *Examen de Malebranche*, cit., p. 214 (ed. crit. cit., p. 936).

5. LA SOSTANZA ESTESA E L'INERZIA DELLA MATERIA TRA FISICA E METAFISICA

Come si è visto dalla discussione del testo di Leibniz, Gerdil tratta la questione dello spazio, del vuoto e della forza motrice, cercando di mostrare che le opinioni attribuite da Jariges a Descartes sono frutto di un'incomprensione della nozione cartesiana di estensione. Jariges riteneva che anche la dottrina spinoziana dell'estensione derivasse da quella di Descartes⁷⁹, ma per Gerdil questa affermazione non trova conferme nei testi perché, mentre per Spinoza l'estensione dei corpi ha le stesse proprietà dell'Essere supremo, è cioè indivisibile, immutabile e infinita, l'estensione di cui parla Descartes è, al contrario, «impenetrabile, divisibile e mobile»⁸⁰.

Gli spinozisti sembrano d'accordo coi cartesiani nell'affermare che l'estensione è conosciuta dall'intelletto puro, ma intendono ciò in maniera diversa da come la intendeva Descartes. Infatti, quando parlano della *realtà* degli enti geometrici, gli spinozisti non la concepiscono come un'esistenza soltanto *possibile* come faceva Descartes, per il quale la nozione chiara e distinta dell'estensione e delle proprietà inseparabili da essa (impenetrabilità, divisibilità, mobilità), è una prova della loro realtà nel senso che prova la pensabilità e la possibilità dell'esistenza di quelle essenze, ma non la loro esistenza attuale. Posso pensare un triangolo anche se non esiste attualmente, perché è un oggetto *reale* in quanto concepisco con chiarezza e distinzione la sua essenza e le sue proprietà e, se esiste, deve esistere con quelle caratteristiche che ho concepito chiaramente e distintamente appartenere alla sua essenza. Gli spinozisti invece ritengono che la pensabilità dell'oggetto comporti necessariamente la sua esistenza attuale⁸¹. Jariges non comprende la differenza tra spinozisti e cartesiani su questo punto⁸², e anzi ritiene che, «enchanté» dalle astrazioni della geometria, Descartes non abbia voluto rassegnarsi all'esistenza soltanto ideale degli oggetti geometrici e perciò si sia scagliato, «avec une véhémence, qui tient beaucoup de l'Enthousiasme», contro i filosofi e i geometri che, meno prevenuti di lui, confessavano ingenuamente che «le Corps géométrique n'existe qu'idéalement»⁸³.

È vero che Descartes ha insegnato «qu'il n'y a que les choses qui sont comprises dans l'objet de la Géométrie speculative, qui se rencontrent véritablement dans les corps physiques», ma proprio questo insegnamento distrugge il sistema di Spinoza perché, se ha le medesime proprietà dell'estensione che è oggetto della geometria speculativa, anche l'estensione dei corpi fisici dovrà essere «divisible, et par conséquent composée de parties, contre la prétension de Spinoza»⁸⁴. Per poter parlare dell'estensione come *indivisible*, gli spinozisti devono intendere la realtà come esistenza *attuale*, ma in questo caso non c'è alcuna idea chiara e distinta che legittimi come reali le proprietà che essi attribuiscono all'estensione. Sicché gli spinozisti «ne pourront jamais prouver une telle affection par les principes de Descartes», perché questi provano il contrario, cioè la divisibilità all'infinito dell'estensione⁸⁵. Accettando la geometrizzazione della materia fatta da Descartes, Spinoza avrebbe dovuto accettarne anche la divisibilità, dimostrata non solo da Descartes ma da molti filosofi con gli stessi argomenti con cui i geometri dimostrano la divisibilità dell'estensione. Invece, dopo avere individuato nell'estensione geometrica l'essenza dei corpi, egli ha preteso di considerarla indivisibile, tradendo l'insegnamento di Descartes che aveva trasferito nella materia la divisibilità dell'estensione, con ciò distruggendo «dans la source» l'indivisibilità di Spinoza: è dunque «visible» che Spinoza «ne fait qu'adopter en apparence le principe de Descartes, et le détruit réellement, l'indivisibilité étant incompatible avec l'idée de l'étendue»⁸⁶.

Lo stesso ragionamento vale per respingere l'idea che l'estensione sia *attualmente infinita*, perché l'infinità attuale, al pari dell'esistenza attuale, non è contenuta nell'idea di estensione. L'infinità può non trovarsi nei corpi estesi perché non è una proprietà essenziale dell'estensione, come lo sono invece le sue tre dimensioni, che infatti anche i corpi finiti hanno. Dunque secondo i principi di Descartes «l'étendue peut exister sans être infinie» e ciò «contredit formellement la vaine prétension de Spinoza»⁸⁷.

Quanto alla forza motrice, non basta dire, come fa Jariges⁸⁸, che per Descartes essa è distinta dalla materia; bisogna chiarire che questa affermazione è una conseguenza necessaria del fatto che Descartes ha individua-

Garnier, Paris 2019; per quelle sulla morale cfr. E. Muceni, *Malebranche et les équilibres de la morale*, Classiques Garnier, Paris, 2020. Molti gli spunti offerti dal volume *Les malebranchismes des Lumières: études sur les réceptions contrastées de la philosophie de Malebranche, fin XVIIe et XVIIIe siècles*, réunies par D. Antoine-Mahut, H. Champion, Paris 2014.

⁷⁹ Gerdil, *Sur l'incompatibilité des principes*, cit., pp. 186-192. Cfr. Jariges, *Examen*, cit., in *Mémoires*, cit., 1746, p. 126.

⁸⁰ Gerdil, *Sur l'incompatibilité des principes*, cit., pp. 190 e 192.

⁸¹ Gerdil, «Confutazione di Spinoza», cit., p. 295.

⁸² Jariges, *Examen*, cit., in *Mémoires*, cit., 1746, p. 134.

⁸³ Ivi, p. 128.

⁸⁴ Gerdil, *Sur l'incompatibilité des principes*, cit., p. 202.

⁸⁵ Ivi, p. 203.

⁸⁶ Ivi, p. 208.

⁸⁷ Ivi, pp. 205-206. Lo spazio che «rappresentiamo come un'estensione senza limiti», dice Gerdil, è per Descartes, come per Aristotele, Leibniz o Wolff, soltanto un'idea astratta, mentre l'idea di estensione, «concepita semplicemente come estensione», non racchiuda l'idea dell'infinità (ivi, n. 8, p. 226).

⁸⁸ Jariges, *Examen*, cit., in *Mémoires*, cit., 1746, pp. 129-130.

to l'essenza della materia nell'estensione, e che quindi le proprietà della materia sono quelle derivabili dalla sua essenza. Cosa che, peraltro, è tanto chiara che quei fisici «qui ne veulent entendre parler que d'expériences» rimproverano oggi a Descartes di avere ridotto la natura a «un squelette de matière dépouillée de toute vertu innée», andando con ciò «contre l'expérience»⁸⁹. Per il meccanicismo di Descartes la materia è, e non può che essere, inerte, ed è questa sua passività a condurre a un primo motore distinto dalla materia, che è come il centro «où vont se réunir tous les principes physiques et métaphysique de la Philosophie de Descartes»⁹⁰.

Proprio perché era consapevole di questa stretta connessione tra la fisica e la metafisica cartesiana, Spinoza diceva che «les principes naturels de Descartes étoient non-seulement inutiles mais absurdes»⁹¹. Perciò Jariges non può limitarsi a dire che, non ammettendo l'esistenza di un primo motore, Spinoza si è allontanato dalle opinioni di Descartes⁹², senza precisare che Spinoza «n'a pu méconnoître un premier moteur distingué de la matière, sans détruire le principe de Descartes sur l'essence de la matière»⁹³. Altrimenti, nonostante comporti il riconoscimento che Descartes non è mai stato ateo, l'affermazione di Jariges può lasciare intendere che i principi cartesiani conducano a conclusioni che, benché sconfessate da Descartes, possono favorire l'ateismo. In questo modo si alimenta ingiustamente un sospetto odioso, perché i principi di Descartes, proprio in quanto affermano l'esistenza di un primo motore *distinto* dalla materia inerte, «détruisent un des articles fondamentaux de l'Athéisme, non seulement de Spinoza, mais de tous les Impies», d'accordo nel ritenere la materia «originariamente douée d'une vertu mouvante et formatrice»⁹⁴. Cosa esplicitamente esclusa dalla meccanica cartesiana per la quale la materia è inerte e la comunicazione del movimento tra i corpi avviene soltanto per mezzo dell'urto⁹⁵.

Nell'individuazione di ciò che lo spinozismo avrebbe preso dal cartesianismo, Jariges inserisce anche gli attributi di Dio (unità, semplicità, inseparabilità, infinità, eternità) che Spinoza condivideva sia con Descartes sia con gli scolastici⁹⁶. Ma, anche se ciò fosse vero, sarebbe «une criante injustice» fare ricadere sulla dottrina insegnata da Descartes e dagli scolastici l'empietà delle conseguenze che Spinoza ne ha tratto, perché queste conseguenze «font voir seulement qu'un esprit faux peut abu-

ser des principes les plus vrais pour autoriser l'erreur par des paralogismes quelquefois éblouissants»⁹⁷. Jariges ha invece ragione nel dire che in fondo il sistema spinoziano non è diverso da quello di Epicuro, perché le parti di materia di cui parla Spinoza, supposte indivisibili, non sono distinguibili dagli atomi di Epicuro e, come questi, sono governate da una causalità cieca, dal momento che, come il caso di Epicuro, anche l'*Etre suprême* di Spinoza agisce senza scopo, scelta o disegno⁹⁸. Fortunatamente entrambe queste forme di ateismo cadono sotto i colpi del cartesianismo, perché il principio cartesiano della divisibilità infinita della estensione, che comporta la divisibilità della materia, «suffit pour renverser d'un seul coup l'unité de la substance qui est la base la plus ferme de l'édifice de Spinoza», e se l'essenza della materia è nell'estensione, come stabilisce Descartes, è altrettanto evidente che la materia non può racchiudere il principio del movimento ma deve essere inerte, e ciò è sufficiente «pour détruire l'Atheisme d'Epicure»⁹⁹.

Jariges è un partigiano del vuoto e presenta la dottrina cartesiana dello spazio pieno come un'opinione così *ridicola*, che oggi non c'è filosofo che osi sostenerla apertamente¹⁰⁰. Ciò dà a Gerdil lo spunto per un richiamo alla provvisorietà dei giudizi storici: Galileo (il cui *Dialogo sopra i due massimi sistemi* era ancora all'Indice) è stato coperto di ridicolo per le sue opinioni sul movimento della Terra; di ridicolo è stata tacciata la dottrina cartesiana delle *bêtes-machines*, eppure nel sistema leibniziano dell'armonia prestabilita tutto ciò che fanno gli uomini e le bestie si esegue macchinalmente, senza intervento dell'anima. Ed è proprio Leibniz, a metterci in guardia sul fatto che il ridicolo non è una buona pietra di paragone, «car les meilleures choses, et les plus importantes, peuvent être tournées en ridicule» e il più delle volte la verità è «cachée aux yeux du vulgaire»¹⁰¹. Questi esempi devono rafforzare nella convinzione che «le ridicule n'est qu'un phantôme de l'imagination et des préjugés du vulgaire» e che non deve essere temuto dal filosofo «qui n'a pas la manie de vouloir étaler ses sentences dans les Assemblées brillantes où s'en pique de Philosophie». Perciò, se si è in grado di farlo, si fissi pure, «dans la révolutions des systèmes et des opinions», il punto fisso in cui «la raison doit triompher du ridicule»; ma finché questo punto resterà indeterminato, «la Philosophie ne permettra jamais qu'on abandonne une

⁸⁹ Gerdil, *Sur l'incompatibilité des principes*, cit., p. 195.

⁹⁰ Ivi, pp. 197-198.

⁹¹ Ivi, p. 195.

⁹² Jariges, *Examen*, cit., in *Mémoires*, cit., 1746, p. 130.

⁹³ Gerdil, *Sur l'incompatibilité des principes*, cit., p. 198.

⁹⁴ Ivi, pp. 198-199.

⁹⁵ Ivi, n. 7, p. 223.

⁹⁶ Jariges, *Examen*, cit., in *Mémoires*, cit., 1746, p. 130.

⁹⁷ Ivi, p. 200.

⁹⁸ Gerdil, *Sur l'incompatibilité des principes*, cit., p. 209; cfr. Jariges, *Examen*, cit., in *Mémoires*, cit., 1746, p. 242.

⁹⁹ Gerdil, *Sur l'incompatibilité des principes*, cit., p. 210.

¹⁰⁰ Jariges, *Examen*, cit., in *Mémoires*, cit., 1746, p. 126.

¹⁰¹ Ivi, n. 6, pp. 222-223. Cfr. G.W. Leibniz, *Jugement sur les Œuvres de Mylord Shaftesbury*, in *Recueil de diverses pièces*, cit., II, pp. 269-286: p. 270.

opinion sous prétexte qu'il plaît à quelq'un de l'appeler ridicule»¹⁰².

Il vero punto è che Jariges non comprende la portata della rivoluzione scientifica cartesiana. Questa rivoluzione emerge invece chiaramente se si pensa allo stato in cui si trovava la fisica: di fronte alla congerie di poteri dei corpi di agire gli uni sugli altri, di qualità sensibili considerate virtù innate, di simpatie e antipatie tra le cose, Descartes «conçut que ce pompeux étalage de qualités occultes ne s'étoit introduit dans la Physique, qu'à la faveur de l'ignorance du mécanisme»¹⁰³. La semplicità delle vie seguite dalla natura lo persuase dell'uniformità dei suoi procedimenti, ed egli vide ciò che Boyle avrebbe poi confermato con mille esperienze, cioè che «la nature ne fait jouer en effet que le mécanisme dans la productions des effets»¹⁰⁴. Perciò non esitò a sostituire le forme sostanziali e accidentali della Scuola con le proprietà meccaniche (grandezza, figura, movimento) «des particules d'une matière homogène» e, dopo avere rigettato tutto l'apparato delle forme e delle qualità occulte: «il comprit qu'il ne pouvoit plus reconnoître dans la matière aucune vertu active proprement dite»¹⁰⁵. Era una via obbligata se voleva evitare l'accusa di avere lasciato in vita un residuo di forme sostanziali o accidentali, e così «les derniers pas de l'analyse physique venoient se réunir aux dernières conclusions de la synthèse métaphysique»¹⁰⁶.

6. LA «CONFESIONE» DI SPINOZA

Gerdil ritiene dunque di avere assolto il compito che si era prefisso, ma ora gioca una nuova carta rispetto alla sua prima «Confutazione» del 1755: l'*Epistolario* di Spinoza che gli permette di avvalersi della testimonianza dell'autore per smentire la tesi della conformità dei principi spinoziani con quelli della filosofia di Descartes e confermare, «par l'aveu formel» dello stesso Spinoza, le conclusioni della dissertazione *Sur l'incompatibilité*¹⁰⁷. Nell'*epistolario* di Spinoza Gerdil seleziona due scambi di lettere avuti dal filosofo nell'agosto del 1671 con il segretario della Royal Society, Henry Oldenburg, e tra maggio e luglio del 1676 con un corrispondente di cui Gerdil ignora l'identità, ma che va identificato con lo scienziato e filosofo tedesco Ehrenfried Walther von Tschirnhaus¹⁰⁸.

Oldenburg aveva chiesto a Spinoza di chiarirgli alcuni punti fondamentali della sua metafisica e di dirgli quali difetti trovasse nelle filosofie di Descartes (e di Bacon)¹⁰⁹. Per la prima questione Spinoza rinviava il suo interlocutore alla lettura delle prime pagine della parte I dell'*Ethica*, mentre alla seconda rispondeva che tre sono gli errori principali di Descartes: essersi allontanato dalla conoscenza della prima causa e dell'origine di tutte le cose; non avere compreso la vera natura dell'intelligenza umana; non essere riuscito a individuare la causa degli errori. Riguardo ai primi due errori, Spinoza rinviava ai tre principi della propria metafisica già ricordati a Oldenburg, e cioè che in natura non possono esistere due sostanze che non differiscano nella loro essenza; che una sostanza non può essere prodotta da un'altra sostanza perché la sua esistenza è inclusa nella sua essenza di sostanza; che ogni sostanza deve essere infinita. Quanto al terzo errore di Descartes, per Spinoza esso consiste

sertazione (Ivi, pp. 210-215). Una prima edizione delle *Epistolae* di Spinoza e dei suoi corrispondenti era stata pubblicata negli *Opera posthuma*, cit., vol. IV, pp. 395-614, per un totale di 74 lettere (75 se si conta anche la lettera che fa da introduzione al *Tractatus politicus*) sulle 88 attualmente conosciute). Tra queste c'erano anche le lettere che Tschirnhaus e Spinoza si scambiarono grazie all'intermediazione del medico Georg Hermann Schuller (sul cui ruolo nella pubblicazione dei mss. di Spinoza cfr. ora O. Proietti e G. Licata, *Il carteggio Van Gent - Tschirnhaus (1679-1690). Storia, cronistoria, contesto* dell'editio posthuma spinoziana, Macerata, EUM, 2013, pp. 51-65), ma venivano pubblicate senza l'indicazione del nome del corrispondente di Spinoza. L'edizione degli *Opera posthuma*, utilizzata da Gerdil, fu fino al 1800 l'unica disponibile, oltre alla edizione olandese anch'essa del 1677, che contenesse l'*epistolario* di Spinoza (cfr. J. Kingma, A.K. Offenbergh, *Bibliography of Spinoza's Works up to 1800*, Amsterdam University Library, Amsterdam 1977, pp. 25-30). Per questa ragione Gerdil ignorava che le lettere da lui discusse fossero state scritte da Tschirnhaus. Per la corrispondenza tra la numerazione delle lettere negli *Opera posthuma* e quella della più ampia edizione curata da C. Gebhardt, cfr. Spinoza, *Opera*, ed. Gebhardt cit., vol. IV, pp. 341-342 (ma si veda anche la tavola cronologica e delle concordanze in Spinoza, *Opere*, a cura di F. Mignini, cit., pp. 1748-1751). Le lettere di Tschirnhaus erano importanti per Spinoza anche perché il suo corrispondente lo informava da Parigi che il vescovo P.D. Huet, precettore del Delfino, stava scrivendo una confutazione del *Tractatus teologico-politicus* (si tratta della *Demonstratio evangelica* che sarà pubblicata nel 1679). Ovviamente il fatto che Gerdil non fosse in grado di identificare in Tschirnhaus l'autore delle lettere a Spinoza da lui discusse, non comporta che il barnabita ignorasse l'esistenza dell'autore della *Medicina corporis* (1686) e della *Medicina mentis* (1687). Nel 1677 a Roma Tschirnhaus diede a Niels Stensen (che la passò ai consultori del S. Uffizio) la copia del ms. dell'*Ethica* fatta per lui da Pieter Van Gent sui mss. destinati agli *Opera posthuma*. Si tratta del ms. rinvenuto di recente nella Biblioteca Apostolica Vaticana: cfr. P. Totaro, *Un manoscritto vaticano dell'Ethica di Spinoza*, «Giornale critico della filosofia italiana», VII, 7a s., LXXXX (XCII), 2011, 1, pp. 27-41; e *The Vatican Manuscript of Spinoza's Ethica*, ed. by L. Spruit and P. Totaro, Brill, Leiden-Boston 2011, pp. 6-20).

¹⁰⁹ Gerdil, *Sur l'incompatibilité des principes*, cit., p. 210; si veda la lettera I, Oldenburg a Spinoza, Londra 16/26 agosto 1661, in Spinoza, *Opera posthuma*, cit., pp. 395-396; cfr. Spinoza *Opera*, ed. Gebhardt cit., vol. IV, pp. 5-6 (trad. it. cit., pp. 1237-1238).

¹⁰² Gerdil, *Sur l'incompatibilité des principes*, cit., pp. 192-193.

¹⁰³ Ivi, p. 196.

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ Ivi, p. 197.

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ Ivi, p. 160.

¹⁰⁸ Le lettere di Spinoza sono riportate da Gerdil alla fine della sua dis-

principalmente nell'aver creduto che la volontà umana fosse libera. Insomma Descartes non ha avuto nozioni esatte né di Dio né dell'anima umana¹¹⁰. Dunque, osserva Gerdil, a giudizio dello stesso Spinoza, «les articles fondamentaux de son système n'ont rien de commun avec les principes de Descartes»¹¹¹.

La smentita della *fable convenue* di Spinoza continuatore di Descartes, messa in circolo da Leibniz e rinnovata da Jariges, può avvalersi anche delle lettere scambiate da Spinoza con Tschirnhaus. Questi gli aveva chiesto come fosse possibile dimostrare a priori l'esistenza dei corpi¹¹². Spinoza rispondeva che la cosa è non solo difficile ma assolutamente impossibile se si intende l'estensione come la concepiva Descartes, cioè come «une masse en repos», perché essa persisterà nel suo stato e non sarà determinata al movimento se non da «une cause externe plus puissante»; e concludeva che proprio per questa ragione «je n'ai pas craint d'affirmer par le passé que les principes naturels de Descartes étoient inutiles, pour ne pas dire absurdes»¹¹³. Il suo interlocutore, però, non era stato soddisfatto della risposta e aveva riproposto i propri dubbi, obiettando che in Descartes non si poneva il problema da lui sollevato giacché la materia inerte si differenzia e si muove non autonomamente ma per l'azione esterna di Dio, a meno che Spinoza «ne comptâ pour rien la supposition d'un premier moteur» (*nisi forte suppositionem motoris Dei pro nihilo haberes*)¹¹⁴. Invece il problema sussiste nella concezione spinoziana dell'estensione come attributo della sostanza divina, perché qui la materia è dotata di una autonoma capacità di movimento. Spinoza troncava la discussione, trincerandosi dietro la risposta già data («on ne pouvoit déduire la variété des choses de la seule idée de l'étendue») e concludendo che «Descartes avoit mal défini la

matière par l'étendue» e che questa doveva necessariamente essere definita «par un attribut qui exprime une essence éternelle et infinie»¹¹⁵. Anche le lettere a Tschirnhaus suonano perciò come smentita di ogni possibile continuità tra Descartes e Spinoza, e, ancora una volta, è lo stesso Spinoza a negarla. Ora tutti dovranno ammettere che l'opinione di Descartes sull'essenza della materia «est peu propre à favoriser le système de Spinoza» e riconoscere che il «veleno» di questo sistema consiste proprio nel rovesciamento del dualismo cartesiano, cioè nell'«identifier dans une seule et même substance la pensée et l'étendue, comme deux attributs inséparables de cette substance»¹¹⁶. Una «extravagance» che certo non può trovare posto nelle opinioni di chi, come Descartes, ha fatto dell'estensione «une substance essentiellement incompatible avec la pensée»¹¹⁷.

La documentazione ricavata dall'*Epistolario* di Spinoza rafforza dunque le argomentazioni filosofiche di Gerdil, il quale può essere soddisfatto di avere raggiunto il proprio obiettivo: si può dunque continuare a essere cartesiani (o malebranchisti) scrollandosi di dosso l'accusa di essere cripto-spinozisti, perché è stato provato, con le parole stesse di Spinoza, che i principi di questi sono radicalmente diversi da quelli della filosofia di Descartes. Dunque Gerdil può passare all'incasso del guadagno apologetico della sua confutazione di Spinoza, lanciando strali anche in direzione di quel Leibniz che era stato tra i primi a muovere a Descartes l'accusa di condurre allo spinozismo. Le massime ribadite da Spinoza nello scambio epistolare con Oldenburg mostrano con tutta evidenza l'ateismo degli spinozisti e permettono di concludere che non c'è nessun principio di Descartes dal quale esse possano essere dedotte. Anzi, nella filosofia cartesiana è facile individuare tre principi che «détruisent absolument» i principi enunciati da Spinoza¹¹⁸.

Al primo principio di Spinoza si oppone il principio cartesiano della pluralità di sostanze. Secondo la definizione cartesiana di sostanza, due diversi pezzi di cera A e B sono due sostanze, in quanto due porzioni distinte dell'estensione, modificate in un certo modo. Pur essendo distinte in quanto porzioni diverse della materia divisibile, le due sostanze hanno però la medesima

¹¹⁰ Gerdil, *Sur l'incompatibilité des principes*, cit., pp. 211-212; cfr. lettera II, Spinoza a Oldenburg, s.d., in Spinoza, *Opera posthuma*, cit., pp. 397-399; e Spinoza *Opera*, ed. Gebhardt cit., vol. IV, pp. 7-9 (trad. it. cit., pp. 1238-1241).

¹¹¹ Gerdil, *Sur l'incompatibilité des principes*, cit., p. 212.

¹¹² Ivi, p. 213; cfr. lettera LXXX, Tschirnhaus a Spinoza, 2 maggio 1676; in Spinoza, *Opera posthuma*, cit., (lett. LXIX) p. 395; cfr. Spinoza *Opera*, ed. Gebhardt cit., vol. IV, p. 331 (trad. it. cit., pp. 1500-1501).

¹¹³ Gerdil, *Sur l'incompatibilité des principes*, cit., pp. 213-214, ma si veda anche p. 195. Cfr. lettera LXXXI, Spinoza a Tschirnhaus, 5 maggio 1676, in Spinoza, *Opera posthuma*, cit., (lett. LXX), p. 396; cfr. Spinoza, *Opera*, ed. Gebhardt cit., LXXXI, vol. IV, p. 332: «Porro ex Extensione, ut eam Cartesius concipit, molem scilicet quiescentem, corporum existentia demonstrare non tantum difficile, ut ais, sed omnino impossibile est. Materia enim quiescens, quantum in se est, in sua quiete perseverabit, nec ad motum concitabitur, nisi a causa potentiori externa; et hac de causa non dubitavi olim affirmare: rerum naturalium principia Cartesiana inutilia esse, ne dicam absurda» (trad. it. cit., pp. 1501-1502).

¹¹⁴ Gerdil, *Sur l'incompatibilité des principes*, cit., p. 215; cfr. lettera LXXXII, Tschirnhaus a Spinoza, 23 giugno 1676, in Spinoza, *Opera posthuma*, cit., (lett. LXXXI) pp. 597-598; cfr. Spinoza, *Opera*, ed. Gebhardt cit., vol. IV, pp. 333-334; p. 333 (trad. it. cit., pp. 1502-1503; p. 1502).

¹¹⁵ Gerdil, *Sur l'incompatibilité des principes*, cit., p. 215; cfr. lettera LXXXIII, Spinoza a Tschirnhaus, 15 luglio 1676, in Spinoza, *Opera posthuma*, cit., (lett. LXXII) pp. 598-599; cfr. Spinoza *Opera*, ed. Gebhardt cit., vol. IV, pp. 334-335 («Quod petis, an ex solo Extensionis conceptu rerum varietas a priori possit demonstrari, credo me jam satis clare ostendisse, id impossibile esse; ideoque materiam a Cartesio male definiri per Extensionem; sed eam necessario debere explicari per attributum, quod aeternam, et infinitam essentiam exprimat» (p. 334; in *Opera posthuma*, cit., p. 598; trad. it. cit., pp. 1503-1504).

¹¹⁶ Gerdil, *Sur l'incompatibilité des principes*, cit., p. 215.

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ Ivi, p. 216.

essenza, che consiste, come quella di tutti i corpi, nella loro estensione, cioè nella figura, grandezza e disposizione delle loro parti. Per Descartes possono dunque esserci tante sostanze differenti e dotate della medesima essenza, quanti possono essere i diversi assemblaggi di materia aventi le medesime proprietà meccaniche, diversamente modificate. È quello che veniva messo in discussione da Leibniz, per il quale l'essenza dei corpi non poteva consistere nella sola estensione¹¹⁹. Le sostanze dei corpi di cui parlava Descartes erano comunque distinguibili per le differenti configurazioni delle relative porzioni di materia, e dunque ad esse non si applicava il principio dell'identità degli indiscernibili elaborato da Leibniz contro l'atomismo; c'era però il rischio che esse fossero viste come porzioni della medesima sostanza, con differenze talmente infinitesime tra di loro da essere indistinguibili, ricadendo così nel principio leibniziano dell'identità delle sostanze distinguibili soltanto per numero¹²⁰. Gerdil sembra fare riferimento a questo sfondo quando dice che molti filosofi rimproverano ai cartesiani di favorire lo spinozismo con il loro sistema che ammette l'esistenza di porzioni *indiscernibili* di materia, senza comprendere che sono proprio gli *indiscernibili* a rovesciare la pretesa di Spinoza che non possano esserci due sostanze dotate della medesima essenza. Sicché coloro i quali rifiutano gli *indiscernibili* non possono accusare il sistema di Descartes di favorire lo spinozismo¹²¹. La soluzione prospettata da Gerdil era suggerita dall'intento anti-spinozista della sua apologetica, che lo spingeva a passare sopra una quantità di problemi complessi e di non facile soluzione, cercando di non inimicarsi i leibniziani¹²².

Il principio di Descartes che contrasta il secondo principio dello spinozismo è quello per il quale di una cosa si può affermare tutto ciò che è contenuto nella sua idea chiara e distinta. Diversamente da quanto crede Spinoza, questo principio non comporta la conseguenza

che l'esistenza appartenga necessariamente all'essenza. Infatti, secondo la dimostrazione dell'esistenza di Dio data nella *Meditatio V* (che Gerdil interpreta come fosse identica alla prova ontologica di Anselmo d'Aosta), l'unico essere che racchiuda nella sua idea la propria esistenza attuale come necessaria è «l'Être souverainement parfait». Invece l'idea chiara e distinta dell'estensione, o della materia, non contiene la sua esistenza attuale, ma soltanto l'esistenza possibile: dunque «la matière ne peut exister, si elle ne reçoit l'existence d'un Être tout-puissant distingué d'elle»¹²³.

L'ultimo principio cartesiano utilizzato da Gerdil per opporsi all'infinitismo enunciato nel terzo principio ricordato da Spinoza a Oldenburg, è quello che riconosce la finitezza delle sostanze: quando parlo di una palla di cera non posso che concepirla finita nel significato ordinario del termine, in quanto è racchiusa nei limiti prescritti dalla sua figura. Su questo tema, a giudizio di Gerdil, Spinoza giocava con le parole, definendo arbitrariamente *finita* «ea res quae alia ejusdem natura terminari potest»¹²⁴. È però evidente che, nel linguaggio ordinario usato da Descartes, un corpo è una sostanza finita anche nel senso che Spinoza dà a questo termine, giacché è delimitato da ogni parte dagli altri corpi che lo circondano e la cui estensione è della medesima natura di quella del corpo: «Donc, selon Descartes, il peut exister, et il existe en effet des substances finies, contre le troisième principe fondamental de Spinoza»¹²⁵.

Nel 1760 Gerdil riproponeva la forza apologetica del meccanicismo cartesiano e dell'inerzia della materia per combattere non più gli epigoni dell'animismo rinascimentale, bensì le nuove forme assunte dal vitalismo nelle dottrine atee e materialistiche della seconda metà del Settecento. La natura era tornata a essere un principio di vitalità e Gerdil coglieva questo aspetto come il punto essenziale dell'empietà contemporanea, anche se gli sfuggiva, o forse rifiutava di ammettere, che implicazioni atee venivano pure dal materialismo meccanicistico che si era diramato dal tronco del cartesianismo ad opera di quei «vertiginosi Filosofi», «meno ingegnosi» ma «tanto più arditi del Maestro», dei quali aveva parlato Francesco L. Fontana nel suo *Elogio letterario* di Gerdil.

¹¹⁹ G.W. Leibniz, *Discours de métaphysique* (1686), § 12, in *Sämtliche Schriften und Briefe*, hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften und von der Leibniz-Forschungsstelle der Universität Münster, Akademie-Verlag, Berlin 1923 sgg., s. VI, *Philosophische Schriften*, vol. IV/B (1999), hrsg. Von H. Schepers, M. Schneider, G. Biller, U. Franke, H. Kliege-Biller, pp. 1529-1588: p. 1545.

¹²⁰ Ivi, § 9, pp. 1541-1542.

¹²¹ Gerdil, *Sur l'incompatibilité des principes*, cit., pp. 216-217.

¹²² «Je dis que ceux qui rejettent les *indiscernibles*, n'ont pas raison de reprocher au Cartésianisme de favoriser le système de Spinoza: mais je suis bien éloigné de tourner contre eux ce reproche, et de les accuser eux-mêmes de prêter des armes à ce impie Novateur» (ivi, n. 9, p. 228). Ma la dichiarazione di non voler usare un argomento di ritorzione contro i leibniziani non è certo un'adesione al loro sistema, che può essere utile nella battaglia contro lo spinozismo soltanto perché le «absurdités» di Spinoza «choquent si visiblement le bon sens, qu'il n'est pas de système de Philosophie tant soit peu raisonnable qui ne fournisse assez de principes pour les combattre avec succès» (*ibid.*).

¹²³ Ivi, p. 218.

¹²⁴ Spinoza, *Ethica*, cit., I, def. II., in Spinoza, *Opera posthuma*, cit., p. 1; cfr. Spinoza, *Opera*, ed. Gebhardt cit., vol. II, p. 45.

¹²⁵ Gerdil, *Sur l'incompatibilité des principes*, cit., p. 219; cfr. Gerdil, «Confutazione di Spinoza», cit., p. 292.